

Серия  
«РУССКИЙ ПУТЬ»

---

# Л.Н.ТОЛСТОЙ: PRO ET CONTRA

*Личность и творчество Льва Толстого  
в оценке русских мыслителей и исследователей*

АНТОЛОГИЯ

Издательство  
Русского Христианского гуманитарного института  
Санкт-Петербург  
2000



**К. Г. Исупов**

**Чары троянского наследия: Лев Толстой  
в пространствах дружбы и недружбы**

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 художественному 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 комплиментарном оправдании), но наша позиция доброжелательного понимания Другого в ситуации доверия, а не априорно установленного «почтения».

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 извлечь 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 оп-

понентов 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 издали, 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 собрать 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”»<sup>1</sup>.

В реплике Г. Адамовича построена почти идеальная метаисторическая 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 множество случайно прикоснувшихся к толстовскому огненному 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 запове-

дан 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 филологической 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 привычной 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 счастию») 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 — «предчув-

ствием» его. Говоря проще, «до-Эвклидово» пространство толстовской этики, которое он предлагает разделить своим собеседникам, — это пространство мифа: древнейших запретов, дологических ориентаций в мире, синкретической уродности 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'a 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»<sup>2</sup>, а внутреннее юродство мысли, находящее выход в поведении в той степени, какую диктует русская традиция религиозных исканий. Толстой на исходе жизни выбрал юродство как источную 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»<sup>3</sup>, — 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 Прокопия Устюжского (рубеж XIII—XIV вв.) 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, высказыванием и жестом). Разумеется, Толстой — не «блаженный», что «похаб ся творя», и не одержимый «сеятель разгрома и анархии», как думал психиатр Н. В. Краинский, автор книги

«Лев Толстой как юродивый»<sup>4</sup>. Мы понимаем духовное юродство (отмеченное в творческом поведении Чаадаева, Гоголя, Гаршина, Вл. Соловьева, А. Белого, Н. Клюева) 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 проборматывалась 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 г. 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 севастопольский 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»<sup>5</sup>.

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; Бо-

жий 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 в публикуемой статье толстовского Гришу-юродивого, говорит: «В Церкви нет явления более сумасшедшего и более “безумного”, чем юродство». 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, вспячь-суждение и восприятие мира на выворот — таковы основы творческого христианства Толстого и такова созданная им ситуация диалога, которую современный автор (по другому, правда, поводу) удачно определил: «Христианский дурак в век апофатики»<sup>6</sup>.

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 гг.).

Внутренний простец-идеолог, живущий в Толстом, мог призвать 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!»<sup>7</sup>. 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 самоуничижения (не паче гордости, а ради истины) современникам 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. Зощенку, достаточно было отождествить автора с его героями.

Попытаемся понять толстовский историзм на его собственном языке художника-мыслителя; начнем с категорий «событие» и «по 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 ха-

рактика 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 подавания 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)<sup>8</sup>. 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 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 незаместимые 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 снятся в финале «Войны и мира» Николенке (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, тра-

диционно-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 определяет 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 г.) 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 метаисторической 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 эпиграфа — это природный, иудейский Бог, грозный и карающий, который живет в человеке», — говорит М. Бахтин<sup>9</sup>. Подобным образом решается в «Войне и мире» 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 предлежат 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 г. (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, привлекательную 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<sup>10</sup>). 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»<sup>11</sup>. 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 в. 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; см. в «Библиографии» в конце Антологии статьи Е. Маймина и книгу А. Гулыги).

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 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 внутри истории по фактуре своей неотличимы от порыва одной-единст-



венной 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 подвергает 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 «пораженье 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 самим фактом смерти. Федоровская религия «общего дела» и толстовская этика праведной жизни замышлялись 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 в. 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 со-

держания, 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 про-изведение 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 понята 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 в. смерть рассматривается как угроза Мирового Ничто: активно обсуждается «смерть вторая» и судьба как школа смерти<sup>12</sup>. 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 русская 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 в., — 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<sup>13</sup>.

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 отворачивающей приближение кончины, страх смерти<sup>14</sup>. 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<sup>15</sup>. Искусство умирающего, *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 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 свободно-му 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»<sup>16</sup>. 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 комплекс» 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); культуурофобию (см. популярную для Серебряного века тему апокалипсиса культуры, в борьбе с которым Г. Федотов, П. Струве и В. Эрн создают варианты «богословия культуры»). Всему чему угодно могла способствовать проповедь Толстого (от атараксии антично-буддийского толка до революционерства), только не укоренению в русской жизни принципа «золотой середины»<sup>17</sup>. 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 на-

правления 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 подвела к признанию идеала человека, работающего своими руками, свободного от угнетения и никого, в свою очередь, не угнетающего. Эта была восходящая к XVIII в. 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»<sup>18</sup>.

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: *эклектика*. Отмечается, что «эклектика 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 эклектика) или как начало типологического распочкования единых прежде систем (дивергентная эклектика)»<sup>19</sup>. Ценностные формы мышления числят в своем ряду «синкретику» (мифопоэтическое тождество слова и вещи) и «синтез через анализ»<sup>20</sup>. Мыслительная драматургия Толстого строится на срединном принципе эклектики; 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 Скрябина 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. Хлебнико-

ва — эти разнородные явления принадлежат общему энергетическому источнику: стремлению заново «собрать» Космос человеческого бывания.

Эклектика как принцип отношения к жизни соединяет плохосоединимые 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 поделят 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 сбить 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 *сбыли* 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»<sup>21</sup>.

### Примечания

<sup>1</sup> *Адамович Георгий*. Комментарии // Знамя. 1990. № 3. С. 162.

<sup>2</sup> *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»).

<sup>3</sup> *Зеньковский В. В.* История русской философии: В 2-х т. 2-е изд. Париж, 1989. Т. 1. С. 44.

<sup>4</sup> *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.

<sup>5</sup> Дневник С. А. Толстой. 1910 г. М., 1936. С. 19.

<sup>6</sup> Так называется раздел книги Т. М. Горичевой «Православие и постмодернизм» (Л., 1991. С. 49–57). См. там же главу «Цинизм, юродство и святость» (С. 38–49).

<sup>7</sup> *Булгаков В. Ф.* Л. Н. Толстой в последний год его жизни: Дневник секретаря Л. Н. Толстого. М., 1957. С. 330.

<sup>8</sup> Тексты Л. Толстого цитируются по двум изданиям: *Толстой Л. Н.* Собр. соч.: В 22-х т. М., 1978—1984 (в скобках указываем рим. цифрой том и араб. — страницу); *Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч.: В 90 т. (Юбилейное из-



дание). 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.

<sup>9</sup> *Бахтин М. М.* Конспекты лекций / Подг. текста и вступ. заметка В. В. Кожина // Прометей. М., 1980. Т. 12. С. 263. Сходная трактовка — в статье Н. А. Бердяева «Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Толстого» (1912).

<sup>10</sup> По наблюдениям А. А. Тахо-Годи, ранняя греческая семантика слова «история» связана с акцентами зрения и познавания, искусного делания 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.

<sup>11</sup> *Манн Т.* «Иосиф и его братья»: Доклад // Манн Т. Собр. соч.: В 10-ти т. М., 1960. Т. 9. С. 174.

<sup>12</sup> *Игнатий Брянчанинов.* Слово о Смерти. 6-е изд. М., 1900.

<sup>13</sup> Проблемную развертку темы и библиографию см.: *Исупов К. Г.* 1) Русская философская танатология // Вопросы философии. 1994. № 3. С. 106—114; 2) Русская философия смерти // Смерть как феномен культуры: Сб. статей. Сыктывкар, 1994.

<sup>14</sup> 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.

<sup>15</sup> *Андреевский С. А.* Книга о смерти: (Мысли и воспоминания). Т. 1—2. Ревель; Берлин, 1922.

<sup>16</sup> *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 315.

<sup>17</sup> *Немировская Л. З.* Утопические идеи Толстого и его «золотое правило» // Общественная мысль: Исследования и публикации. М., 1993. Вып. III. С. 136—148.

<sup>18</sup> *Лотман Ю. М.* Истоки «толстовского направления» в русской литературе 1830-х годов // Лотман Ю. М. Избранные статьи: В 3-х т. Таллинн, 1993. Т. III. С. 89.

<sup>19</sup> *Петров М.* Эклектика // Философская энциклопедия: В 5-ти т. М., 1970. Т. 5. С. 543.

<sup>20</sup> 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.

<sup>21</sup> *Белый Андрей.* Лев Толстой и культура // Сборники изд-ва «Путь». Сборник второй: О религии Льва Толстого. М., 1912. С. 161.



I

**ГОЛОС ТОЛСТОГО**



**Л. Н. ТОЛСТОЙ**

## **Религия и нравственность (1893)**

Вы спрашивали меня: 1) что я понимаю под словом «религия» и 2) считаю ли я возможной нравственность, независимую от религии, как я понимаю ее?

Постараюсь по мере своих сил наилучшим образом ответить на эти в высшей степени важные и прекрасно поставленные вопросы.

Слову «религия» приписываются обыкновенно три различных значения.

Первое то, что религия есть известное, данное Богом людям, истинное откровение и вытекающее из этого откровения богопочитание. Такое значение приписывают религии люди, верующие в какую-нибудь одну из существующих религий и считающие поэтому эту одну религию истинною.

Второе значение, приписываемое религии, то, что религия есть свод известных суеверных положений и вытекающее из этих положений суеверное богопочитание. Такое значение приписывается религии людьми не верующими вообще или не верующими в ту религию, которую они определяют.

Третье значение, приписываемое религии, то, что религия есть свод придуманных умными людьми положений и законов, необходимых грубым народным массам как для их утешения, так и для сдерживания их страстей и для управления ими. Такое значение приписывают религии люди, равнодушные к религии как религии, но считающие ее полезным орудием государственности.

Религия по первому определению есть несомненная, непрерываемая истина, которую желательно и даже обязательно для блага людей распространять между ними всеми возможными средствами.

По второму определению религия есть собрание суеверий, от которых желательно и даже обязательно для блага человечества всеми возможными средствами избавлять людей.

По третьему определению религия есть известное, полезное для людей приспособление, хотя и ненужное для людей высшего развития, необходимое, однако, для утешения грубого народа и для управления им, и которое поэтому необходимо поддерживать.

Первое определение подобно тому, которое сделал бы человек музыке, сказав, что музыка есть та самая, известная ему, любимая им песня, которой желательно научить как можно больше народа.

Второе — подобно тому, которое сделал бы музыке человек, не понимающий и потому не любящий ее, сказав, что музыка есть произведение звуков гортанью и ртом или руками над известными инструментами и что надо отучить людей как можно скорее от этого ненужного или даже вредного занятия.

Третье — подобно тому, которое бы сделал человек музыке, сказав, что это есть дело, полезное для обучения танцам или для марширования, и которое для этих целей надо поддерживать.

Различие и неполнота этих определений происходят оттого, что все они не захватывают сущности музыки, а определяют только признаки ее, смотря по точке зрения определяющего. Точно то же и с тремя данными определениями религии.

По первому определению религия есть то, во что, по его убеждению, справедливо верит тот человек, который определяет ее.

По второму определению она есть то, во что, по наблюдениям определяющего, несправедливо верят другие люди.

По третьему определению она есть то, во что полезно заставлять верить людей.

Во всех трех определениях определяется не то, что составляет сущность религии, а вера людей в то, что они считают религией. При первом определении под понятие религии подставляется вера того, кто определяет религию; при втором определении — вера других людей в то, что эти другие люди считают религией; при третьем определении вера людей в то, что им выдают за религию.

Но что же такое вера? И почему люди верят в то, во что верят? Что такое вера и откуда она возникла?

Среди большинства людей современной культурной толпы считается вопросом решенным то, что сущность всякой религии состоит в происшедшем от суеверного страха перед непонятны-

ми явлениями природы олицетворении, обоготворении этих сил природы и поклонении им.

Мнение это принимается без критики, на веру культурную толпой нашего времени и не только не встречает возражения в людях науки, но большею частью среди них-то и находит самые определенные подтверждения. Если и раздаются изредка голоса людей, как Макса Мюллера и других, приписывающих религии другое происхождение и смысл, то голоса эти не слышны и не заметны среди всеобщего единодушного признания религии вообще проявлением суеверия и невежества. Еще недавно, в начале настоящего столетия, самые передовые люди если и отвергали католичество, протестантство и православие, как это делали энциклопедисты конца прошлого столетия, то никто из них не отвергал того, что религия вообще была и есть необходимое условие жизни каждого человека. Не говоря о деистах, как Бернард де Сен-Пьер, Дидро и Руссо, Вольтер ставил памятник Богу, Робеспьер устанавливал празднество Высшего Существа. Но в наше время, благодаря легкомысленному и поверхностному учению Огюста Конта, искренно верившего, как и большинство французов, что христианство есть не что иное, как католичество, и потому в католичестве видевшего полное осуществление христианства, решено и признано культурную толпу, как всегда охотно и быстро принимающей самые низменные представления, — решено и признано, что религия есть только известная, давно уже пережитая фаза развития человечества, мешающая его прогрессу. Признается, что человечество пережило уже два периода: религиозный и метафизический, и теперь вступило в третий, высший — научный, и что все явления религиозные среди людей суть только переживания когда-то нужного духовного органа человечества, уже давно потерявшего свой смысл и значение, вроде ногтя пятого пальца лошади. Признается, что сущность религии состоит в вызванном страхом перед непонятными силами природы признании воображаемых существ и поклонении им, как это еще в древности думал Демокрит и как это утверждают новейшие философы и историки религий.

Но, не говоря уже о том, что признание невидимых сверхъестественных существ или существа происходило и происходит не всегда от страха перед неведомыми силами природы, как свидетельствуют о том сотни самых передовых и высокообразованных людей прошедшего времени, Сократы, Декарты, Ньютоны, и таких же людей нашего времени, никак уже не из страха перед неведомыми силами природы признававших высшие сверхъестественные существа или существо, — утверждение о том, что

религия произошла от суеверного страха людей перед непонятными силами природы, в действительности ничего не отвечает на главный вопрос: откуда взялось в людях представление о невидимых сверхъестественных существах?

Если люди боялись грома и молнии, то они и боялись бы грома и молнии, но для чего же они придумали какое-то невидимое сверхъестественное существо, Юпитера, которое где-то находится и кидает иногда в людей стрелами?

Если люди были поражены видом смерти, то они и боялись бы смерти, а для чего же они «придумали» души умерших, с которыми стали входить в воображаемое сношение? От грома люди могли прятаться, от ужаса перед смертью могли бежать от нее, но придумали они вечное и могущественное существо, от которого они считают себя в зависимости, и живые души умерших не от страха только, а по каким-то другим причинам. И в этих-то причинах, очевидно, и заключается сущность того, что называется религией. Кроме того, всякий человек, когда-либо, хотя бы в детстве, испытывавший религиозное чувство, по своему личному опыту знает, что чувство это всегда вызываемо было в нем не внешними страшными вещественными явлениями, а внутренним, не имеющим ничего общего со страхом перед непонятными силами природы сознанием своего ничтожества, одиночества и своей греховности. И потому человек и по внешнему наблюдению, и по личному опыту может узнать, что религия не есть поклонение божествам, вызванное суеверным страхом перед неведомыми силами природы, которое свойственно людям только в известный период их развития, а нечто совершенно независимое от страха и от степени образования человека и не могущее уничтожиться никаким развитием просвещения, так как сознание человеком своей конечности среди бесконечного мира и своей греховности, т. е. неисполнения всего того, что он мог бы и должен был сделать, но не сделал, всегда было и всегда будет, до тех пор пока человек останется человеком.

В самом деле, всякий человек, как только он выходит из животного состояния ребячества и первого детства, во время которого он живет, руководясь только теми требованиями, которые предъявляются ему его животной природой, — 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 от-

ветственности в своих поступках, т. е. сознанию того, что, поступив нехорошо, он мог бы поступить лучше. И, поняв это, всякий разумный человек не может не задуматься и не спросить себя: для чего это его мгновенное, неопределенное и колеблющееся существование среди этого вечного, твердо определенного и бесконечного мира? Вступая в истинную человеческую жизнь, человек не может обойти этого вопроса.

Вопрос этот стоит всегда перед каждым человеком, и всякий человек всегда так или иначе отвечает на него. Ответ же на этот вопрос и есть то, что составляет сущность всякой религии. Сущность всякой религии состоит только в ответе на вопрос: зачем я живу и какое мое отношение к окружающему меня бесконечному миру?

Вся же метафизика религии, все учения о божествах, о происхождении мира, все внешнее богопочитание, которые обыкновенно принимаются за религию, суть только различные по географическим, этнографическим и историческим условиям сопутствующие религии признаки. Нет ни одной религии, от самой возвышенной и до самой грубой, которая не имела бы в основе своей этого установления отношения человека к окружающему его миру или первопричине его. Нет ни одного самого грубого религиозного обряда, так же как и самого утонченного культа, которые не имели бы в своей основе того же самого. Всякое религиозное учение есть выражение основателем религии того отношения, в котором он признает себя как человека, а вследствие того и всех других людей, к миру или началу и первопричине его.

Выражения этих отношений очень многообразны, соответственно этнографическим и историческим условиям, в которых находятся основатель религии и народ, усваивающий ее; кроме того, выражения эти всегда различно перетолковываются и уродуются последователями учителя, обыкновенно на сотни, иногда на тысячи лет предвещающего понимания масс; и потому этих отношений человека к миру, т. е. религий, кажется очень много, но в сущности основных отношений человека к миру или началу его есть только три: 1) первобытное личное, 2) языческое общественное, или семейно-государственное, и 3) христианское, или божеское.

Строго говоря, основных отношений человека к миру только два: личное, состоящее в признании смысла жизни в благе личности, приобретаемом отдельно или в соединении с другими личностями, и христианское, признающее смысл жизни в служении посланному человеку в мир. Второе же отношение человека к

миру — общественное — в сущности есть только расширение первого.

Первое из этих отношений, самое древнее, — то, которое теперь встречается между людьми, стоящими на самой низшей ступени развития, — состоит в том, что человек признает себя самодовлеющим существом, живущим в мире для приобретения в нем наибольшего возможного личного блага, независимо от того, насколько страдает от этого благо других существ.

Из этого самого первого отношения к миру, в котором находится всякий ребенок, вступая в жизнь, и в котором жило человечество на первой, языческой, ступени своего развития и живут еще и теперь многие отдельные, самые нравственно-грубые люди и дикие народы, вытекают все языческие древние религии, так же как и низшие формы позднейших религий в их извращенном виде: буддизм\*, таосизм, магометанство и другие. Из этого же отношения к миру вытекает и новейший спиритизм, имеющий в основе своей сохранение личности и блага ее. Все языческие культы — гадания, обоготворения таких же, как и человек, наслаждающихся существ или святых, молящихся за него, все жертвоприношения и молитвы о даровании благ земных и избавления от бедствий — вытекают из этого отношения к жизни.

Второе языческое отношение человека к миру, общественное, — то, которое устанавливается им на следующей ступени развития, отношение, свойственное преимущественно возмужалым людям, — состоит в том, что значение жизни признается не в благе одной отдельной личности, а в благе известной совокупности личностей: семьи, рода, народа, государства, и даже человечества (попытка религии позитивистов).

Смысл жизни при этом отношении человека к миру переносится из личности в семью, род, народ, государство, в известную совокупность личностей, благо которой и считается при этом целью существования. Из этого отношения вытекают все одного характера религии патриархальные и общественные: китайская и японская религия, религия избранного народа — еврейская,

---

\* Буддизм, хотя и требующий от своих последователей отречения от благ мира и от самой жизни, основывается на том же отношении самодовлеющей и предназначенной к благу личности к окружающему ее миру, только с тою разницей, что прямое язычество признает право человека на наслаждения, буддизм же — на отсутствие страданий. Язычество считает, что мир должен служить благу личности. Буддизм считает, что мир должен исчезнуть, так как он производит страдания личности. Буддизм есть только отрицательное язычество.



государственная религия римлян, наша церковно-государственная, низведенная на эту степень Августином, хотя она и называется несвойственным ей именем — христианской, и предполагаемая религия человечества — позитивистов. Все обряды поклонения предкам в Китае и Японии, поклонения императорам в Риме, вся многосложная еврейская обрядность, имеющая целью соблюсти договор избранного народа с Богом, все семейные, общественные церковно-христианские молебствия за благоденствие государства и за военные успехи зиждутся на этом отношении человека к миру.

Третье отношение человека к миру, христианское, — то, в котором невольно чувствует себя всякий старый человек и в которое вступает теперь, по моему мнению, человечество, — состоит в том, что значение жизни признается человеком уже не в достижении своей личной цели или цели какой-либо совокупности людей, а только в служении той воле, которая произвела его и весь мир для достижения не своих целей, а целей этой воли.

Из этого отношения к миру вытекает высшее известное нам религиозное учение, зачатки которого были уже у пифагорейцев, терапевтов, ессеев, у египтян и у персов, у браминов, буддистов и таосистов в их высших представителях, но которое получило свое полное и последнее выражение только в христианстве — в его истинном, неизвращенном значении.

Все обряды древних религий, вытекавших из этого понимания жизни, и все в наше время внешние формы общения унитарянцев, универсалистов, квакеров, сербских назаренов, русских духоборов и всех так называемых рационалистических сект, все проповеди, песнопения, беседы, книги их суть религиозные проявления этого отношения человека к миру.

Все возможные религии, какие бы они ни были, неизбежно распределяются между этими тремя отношениями людей к миру.

Всякий человек, вышедший из животного состояния, неизбежно признает то, или другое, или третье из этих отношений, и в этом признании и состоит истинная религия каждого человека, несмотря на то, к какому исповеданию он номинально признает себя принадлежащим.

Каждый человек непременно как-нибудь представляет себе свое отношение к миру, потому что разумное существо не может жить в мире, окружающем его, не имея какого-либо отношения к нему. А так как отношений к этому миру человечеством до сих пор выработано и нам известно только три, то всякий человек неизбежно держится одного из трех существующих отношений и — хочет или не хочет того — принадлежит к одной из трех ос-

новых религий, между которыми распределяется весь род человеческого.

И потому весьма распространенное утверждение людей культурной толпы христианского мира о том, что они поднялись на такую высоту развития, что уже не нуждаются ни в какой религии и не имеют ее, в сущности означает только то, что люди эти, не признавая религии христианской, той единственной религии, которая свойственна нашему времени, держатся низшей — или общественно-семейно-государственной, или первобытной языческой религии, сами не сознавая этого. Человек без религии, т. е. без какого-либо отношения к миру, так же невозможен, как человек без сердца. Он может не знать, что у него есть религия, как может человек не знать того, что у него есть сердце; но как без религии, так и без сердца человек не может существовать.

Религия есть то отношение, в котором признает себя человек к окружающему его бесконечному миру или началу и первопричине его, и разумный человек не может не находиться в каком-нибудь отношении к нему.

Но вы скажете, может быть, что установление отношения человека к миру есть дело не религии, но философии или вообще науки, если рассматривать философию как часть ее. Я не думаю этого. Я думаю, напротив, что предположение о том, что наука вообще, включая в нее и философию, может установить отношение человека к миру, совершенно ошибочно и служит главной причиной той путаницы понятий о религии, науке и нравственности, которые существуют в культурных слоях нашего общества.

Наука, включая в нее философию, не может установить отношения человека к бесконечному миру или началу его уже по одному тому, что, прежде чем могла возникнуть какая-нибудь философия или какая-нибудь наука, должно было уже существовать то, без чего невозможна никакая деятельность мысли и какое-либо, то или другое, отношение человека к миру.

Как не может человек посредством какого бы то ни было движения найти то направление, по которому ему нужно двигаться, а всякое движение неизбежно совершается по какому-нибудь направлению, так точно невозможно посредством умственной работы, философии или науки, найти то направление, в котором должна быть совершена эта работа, а всякая умственная работа неизбежно совершается по какому-нибудь уже данному ей направлению. И такое направление для всякой умственной работы указывает всегда религия. Все известные нам философии, начиная от Платона до Шопенгауэра, всегда неизбежно следовали да-

ваемому им религией направлению. Философия Платона и его последователей была философией *языческой*, исследовавшей средства приобретения наибольшего блага как отдельной личности, так и совокупности личностей в *государстве*. Средневековая церковно-христианская философия, вытекая из того же языческого понимания жизни, исследовала способы спасения личности, т. е. приобретения наибольшего блага личности в будущей жизни, и только в своих теократических попытках трактовала об устройстве блага обществ.

Новейшая философия, как Гегеля, так и Конта, имеет в своей основе общественно-государственное религиозное понимание жизни. Философия пессимизма Шопенгауэра и Гартмана, хотевшего освободиться от еврейского религиозного мирозерцания, невольно подпала религиозным основам буддизма. Философия всегда была и будет только исследованием того, что вытекает из установленного религией отношения человека к миру, так как до установления этого отношения нет материала для философского исследования.

Точно так же и наука положительная в тесном смысле этого слова. Такая наука всегда была и будет только исследованием и изучением всех тех предметов и явлений, которые представляются подлежащими исследованию вследствие известного, установленного религией отношения человека к миру.

Наука всегда была и будет не изучением «всего», как это naïвно думают теперь люди науки (это и невозможно, так как предметов, подлежащих исследованию, бесчисленное количество), а только того, что религия в правильном порядке и по степени их важности выдвигает из всего бесчисленного количества предметов, явлений и условий, подлежащих исследованию. И потому наука не одна, а есть столько же наук, сколько есть религий. Каждая религия отбирает известный круг предметов, подлежащих изучению, и потому наука каждого отдельного времени и народа неизбежно носит на себе характер той религии, с точки зрения которой она рассматривает предмет.

Так, языческая наука, восстановленная во времена Возрождения, процветающая и теперь в нашем обществе под названием христианской, всегда была и продолжает быть только исследованием всех тех условий, при которых человек получает наибольшее благо, и всех тех явлений мира, которые могут доставить его. Браминская и буддийская философская наука всегда была только исследованием тех условий, при которых человек избавляется от удручающих его страданий. Еврейская наука (талмуд) всегда была только изучением и разъяснением тех условий, которые

должны быть соблюдены человеком для того, чтобы исполнить его договор с Богом и удержать избранный народ на высоте его призвания. Церковно-христианская наука и была и есть исследование тех условий, при которых приобретает спасение человека. Наука истинно христианская, та, которая только зарождается, есть исследование тех условий, при которых человек может познать требования высшей воли, пославшей его, и приложить их к жизни.

Ни философия, ни наука не могут установить отношения человека к миру, потому что отношение это должно быть установлено прежде, чем может начаться какая-либо философия или наука. Они не могут сделать этого еще и потому, что наука, включая в нее и философию, исследует явления рассудочно и независимо от положения исследующего и от чувств, испытываемых им. Отношение же человека к миру определяется не одним рассудком, но и чувством, всею совокупностью духовных сил человека. Сколько бы ни внушали и ни разъясняли человеку, что все истинно существующее суть только идеи, что все состоит из атомов, или что сущность жизни есть субстанция или воля, или что теплота, свет, движение, электричество суть различные проявления одной и той же энергии, — все это не уяснит человеку — чувствующему, страдающему и радующемуся, борющемуся и надеющемуся существу — его места в мире. Такое место и потому отношение к миру указывает ему только религия, говорящая ему: мир существует для тебя и потому бери от этой жизни все, что ты можешь взять от нее; или: ты член любимого Богом народа, служи этому народу, исполняй все то, что предписал Бог, и ты получишь вместе со своим народом наибольшее доступное тебе благо; или: ты орудие высшей воли, пославшей тебя в мир для исполнения предназначенного тебе дела, познай эту волю и исполняй ее, и ты сделаешь для себя лучшее, что можешь сделать.

Для понимания данных философии и науки нужно подготовка и изучение; для религиозного понимания этого не нужно: оно сразу доступно всякому, хотя бы самому ограниченному и невежественному человеку.

Для того чтобы человеку познать свое отношение к окружающему его миру или началу его, ему не нужно ни философских, ни научных знаний — обилие знаний, загромаждая сознание, скорее препятствует этому, — а нужны только хоть временное отречение от суеты мира, сознание своего материального ничтожества и правдивость, встречающиеся чаще, как это и сказано в Евангелии, в детях и самых простых, малочуемых людях. От этого-то мы и видим, что часто самые простые, неученые и необра-

зованные люди вполне ясно, сознательно и легко принимают высшее христианское жизнепонимание, тогда как самые ученые и культурные люди продолжают коснеть в самом грубом язычестве. Так, например, мы видим самых утонченных и высокообразованных людей, полагающих смысл жизни в личном наслаждении или в избавлении себя от страданий, как полагал это умнейший и образованнейший Шопенгауэр, или в спасении души посредством таинств, благодати, как полагали это самые высокообразованные епископы, тогда как русский полуграмотный мужик-сектант без малейшего усилия мысли признает смысл жизни в том самом, в чем его полагали величайшие мудрецы мира: Эпиктеты, Марки Аврелии, Сенеки, — в сознании себя орудием воли Божией, сыном Бога.

Но вы спросите меня: в чем же состоит сущность этого ненаучного и нефилософского способа познания? Если познание это не философское и не научное, то какое же оно? чем оно определяется? На эти вопросы я могу ответить только то, что так как религиозное познание есть то, на котором зиждется всякое другое и которое предшествует всякому другому познанию, то мы и не можем определять его, не имея для него орудия определения. На богословском языке познание это называется откровением. И название это, если не приписывать слову «откровение» никакого мистического значения, совершенно правильно, потому что познание это приобретает не изучением и не усилиями отдельного человека или людей, а только восприятием отдельным человеком или людьми проявления бесконечного разума, постепенно открывающего себя людям.

Почему люди 10 000 лет тому назад не могли понять того, что смысл их жизни не исчерпывается благом личности, а потом наступило время, и людям открылось высшее — семейное, общественное, народное, государственное — понимание жизни? Почему на нашей исторической памяти открылось людям жизнепонимание христианское? И почему оно открылось именно такому человеку или таким людям и именно в такое время, в таком, а не в другом месте, в такой, а не в другой форме? Стараться ответить на эти вопросы, отыскивая причины этого в исторических условиях времени, жизни и характера тех людей, которые первыми усвоили это жизнепонимание и выразили его в особенных свойствах этих людей, — все равно, что стараться ответить на вопрос о том, почему восходящее солнце осветило прежде именно те, а не другие предметы. Солнце истины, все выше и выше восходя над миром, все более и более освещает его и отражается на тех предметах, которые первыми поддаются освеще-

нию лучей солнца и наиболее способны отражать их. Свойства же, делающие одних людей более других способными воспринимать эту восходящую истину не какие-либо особенные активные качества ума, а, напротив, суть редко совпадающие с большим и любопытным умом пассивные свойства сердца: отречение от суеты мира, сознание своего материального ничтожества, правдивость, как мы это и видим на всех основателях религии, никогда не отличавшихся ни философскими, ни научными знаниями.

По моему мнению, главное заблуждение, более всего другого препятствующее истинному прогрессу нашего христианского человечества, состоит именно в том, что люди науки нашего времени, севшие теперь на седалище Моисеевом, руководясь восстановленным во времена Возрождения языческим мирозерцанием, признав за сущность христианства самое грубое извращение его и решив, что оно есть пережитое уже людьми состояние (а что, напротив, то языческое, общественно-государственное, древнее и действительно пережитое человечеством понимание жизни, которого они держатся, и есть самое высшее понимание жизни — и такое, которого неуклонно должно держаться человечество), — не только не понимают истинного христианства, составляющего то высшее жизнепонимание, к которому движется все человечество, но даже не стараются понять его. Главный источник этого недоразумения состоит в том, что люди науки, разойдясь с христианством и увидав несоответствие с ним своей науки, признали виноватой в этом не свою науку, а христианство, т. е. вообразили себе не то, что есть в действительности, т. е. что их наука на 1800 лет отстала от христианства, уже охватившего бóльшую часть современного общества, а то, что христианство будто бы на 1800 лет отстало от науки.

Из этого-то извращения ролей и вытекает то поразительное явление, что нет людей с более запутанными понятиями о сущности истинного значения религии, о религии, о нравственности, о жизни, чем люди науки; и еще более поразительное явление — то, что наука нашего времени, совершая действительно большие успехи в своей области исследования условий материального мира, в жизни людей оказывается ни на что не нужной, а иногда производящей даже вредные последствия.

И потому я думаю, что никак не философия и не наука устанавливают отношение человека к миру, а только религия.

Итак, на первый вопрос ваш о том, что я понимаю под словом «религия», я отвечаю: религия есть установленное человеком

между собой и вечным бесконечным миром или началом и первопричиной его известное отношение.

Из этого ответа на первый вопрос сам собою вытекает и ответ на второй.

Если религия есть установленное отношение человека к миру, определяющее смысл его жизни, то нравственность есть указание и разъяснение той деятельности человека, которая сама собою вытекает из того или другого отношения человека к миру. А так как основных отношений к миру или началу его известно нам только два, если рассматривать языческое общественное отношение как распространение личного, или три, если рассматривать общественное языческое отношение как отдельное, то нравственных учений существует только три: нравственное учение первобытное, дикое, личное, нравственное учение языческое — семейно-государственное, или общественное, и нравственное учение христианское, т. е. служение миру или Богу, или божеское.

Из первого отношения человека к миру вытекают общие всем языческим религиям учения о нравственности, имеющие в своей основе стремление к благу отдельной личности и потому определяющие все состояния, дающие наибольшее благо личности и указывающие средства приобретения этого блага. Из этого отношения к миру вытекают нравственные учения: эпикурейское в его низшем проявлении, учение нравственности магометанское, обещающее благо личности на этом и на том свете, учение нравственности церковно-христианское, имеющее целью спасение, т. е. благо личности преимущественно на том свете, и учение светской утилитарной нравственности, имеющее целью благо личности только на этом свете.

Из этого же отношения, ставящего целью жизни благо отдельного человека, а потому избавление от страданий личности, вытекают нравственное учение буддизма в его грубой форме и светское учение пессимистическое.

Из второго, языческого, отношения человека к миру, ставящего целью жизни благо известной совокупности личностей, вытекают нравственные учения, требующие от человека служения той совокупности, благо которой признается целью жизни. По этому учению пользование личным благом допускается только в той мере, в которой оно приобретает всюю тою совокупностью, которая составляет религиозную основу жизни. Из этого отношения к миру вытекают известные нам нравственные учения древнего римского и греческого мира, где личность всегда приносила себя в жертву обществу, также и нравственность китайская; из этого же отношения вытекают нравственность еврей-

ская — подчинение своего блага благу избранного народа — и церковно-государственная нравственность нашего времени, требующая жертвы личности для блага государства; из этого же отношения к миру вытекает нравственность большинства женщин, жертвующих личностью для блага семьи и, главное, детей.

Вся древняя, отчасти средняя и новая история полны описаний подвигов этой самой семейно-общественной и государственной нравственности. И в настоящее время большинство людей, только воображая себе, что они, исповедуя христианство, держатся христианской нравственности, в действительности следуют только этой семейно-государственной, т. е. языческой, нравственности, и эту нравственность ставят идеалом воспитания молодого поколения.

Из третьего, христианского, отношения к миру, состоящего в признании человеком себя орудием высшей воли для исполнения ее целей, вытекают и соответствующие этому пониманию жизни нравственные учения, уясняющие зависимость человека от высшей воли и определяющие требования этой воли. Из этого отношения человека к миру вытекают все высшие известные человечеству нравственные учения: пифагорейское, стоическое, буддийское, браминское, таосийское в их высшем проявлении и христианское в его настоящем смысле, требующее отречения от личной воли и от блага не только личного, но и семейного, и общественного, и государственного во имя исполнения открытой нам в нашем сознании воли того, кто послал нас в жизнь. Из того, другого или третьего отношения к бесконечному миру или началу его вытекает действительная, нелицемерная нравственность каждого человека, несмотря на то, что он номинально исповедует или проповедует как нравственность или чем хочет казаться.

Так что человек, признающий сущность своего отношения к миру в приобретении для себя наибольшего блага, сколько бы он ни говорил о том, что он считает нравственным жить для семьи, для общества, для государства, для человечества или для исполнения воли Бога, может искусно притворяться перед людьми, обманывая их, но действительным мотивом его деятельности будет всегда только благо его личности, так что, когда представится необходимость выбора, он пожертвует не своею личностью для семьи, для государства, для исполнения воли Бога, а всем для себя, потому что, видя смысл своей жизни только в благе своей личности, он не может поступать иначе до тех пор, пока не изменит своего отношения к миру.

Точно так же, сколько бы ни говорил человек, отношение которого к миру состоит в служении своей семье (каковы бывают



преимущественно женщины) или роду, народу, государству (каковы бывают люди угнетенных народностей или политические деятели во время борьбы), что он христианин, нравственность его всегда будет или семейная, или народная, или государственная, а не христианская, и, когда явится необходимость выбора между благом семейным, общественным и благом личным или благом общественным и исполнением воли Бога, он неизбежно выберет служение благу той совокупности людей, для которой, по его мирозерцанию, он существует, потому что только в этом служении он видит смысл своей жизни. И точно так же, сколько бы ни внушали человеку, полагающему свое отношение к миру в исполнении воли пославшего его, что он должен соответственно с требованиями личности, семьи, народа, государства, человечества совершать поступки, противные этой высшей воле, сознаваемой им во вложенных в него свойствах разума и любви, он всегда пожертвует и личностью, и семьей, и отечеством, и человечеством для того, чтобы не отступить от воли пославшего его, потому что только в исполнении этой воли он видит смысл своей жизни.

Нравственность не может быть независима от религии, потому что она не только есть последствие религии, т. е. того отношения, в котором человек признает себя к миру, но она включена уже, *implicite*, в религию. Всякая религия есть ответ на вопрос: каков смысл моей жизни? И религиозный ответ включает в себя уже известное нравственное требование, которое может становиться иногда после объяснения смысла жизни, иногда прежде него. На вопрос о смысле жизни можно отвечать так: смысл жизни в благе личности, и потому пользуйся всеми благами, которые доступны тебе; или: смысл жизни в благе совокупности людей, и потому служи этой совокупности всеми своими силами; или: смысл жизни в исполнении воли пославшего тебя, и потому всеми силами стремись познать эту волю и исполнить ее. На этот же вопрос можно отвечать и так: смысл жизни твоей в твоём личном наслаждении, так как в этом назначение человека; или: смысл жизни твоей в служении той совокупности, которой ты считаешь себя членом, так как в этом твоё назначение; или: смысл жизни твоей в служении Богу, так как в этом твоё назначение.

Нравственность заключена в даваемом религией объяснении жизни и потому никак не может быть отделена от религии. Истина эта особенно очевидна на тех попытках философов нехристианских вывести учение о высшей нравственности из их философии. Философы эти видят, что нравственность христианская необходима, что без нее нельзя жить; мало того, они видят,

что она есть, и им хочется как-нибудь связать ее со своею нехристианскою философией и даже представить дело в таком виде, как будто нравственность христианская вытекает из их языческой или общественной философии. И они пытаются сделать это, но именно попытки эти очевиднее всего другого показывают не только независимость, но и полное противоречие христианской нравственности с философиею личного блага, или освобождения от личных страданий, с философиею общественною.

Христианская этика — та, которую мы сознаем вследствие нашего религиозного мирозозерцания, — требует не только жертвы личности для совокупности личностей, но требует отречения от своей личности и от совокупности личностей для служения Богу; языческая же философия исследует только средства приобретения наибольшего блага личности или совокупности их, и потому противоречие неизбежно. Чтобы скрыть это противоречие, есть только одно средство — нагромождать отвлеченные, условные понятия одно на другое и не выходить из туманной области метафизики. Так преимущественно и поступали философы со времени Возрождения, и этому-то обстоятельству — невозможности примирить требования христианской, признаваемой уже вперед данной, нравственности с философией, исходящей из языческих основ, — и нужно приписать эту страшную отвлеченность, неясность, непонятность и отчужденность от жизни новой философии. За исключением Спинозы, исходящего в своей философии из религиозных — несмотря на то, что он не числился христианином, — истинно христианских основ, и гениального Канта, прямо поставившего свою этику независимо от своей метафизики, все остальные философы, даже и блестящий Шопенгауэр, очевидно придумывают искусственную связь между своею этикой и своею метафизикой.

Чувствуется, что христианская этика есть нечто вперед данное, стоящее совершенно твердо и независимо от философии и не нуждающееся в подводимых под нее фиктивных подпорках, а что философия только придумывает такие положения, по которым данная этика не противоречила бы ей, а связывалась бы с ней и как будто бы вытекала из нее. Но все положения эти кажутся оправдывающими христианскую этику только до тех пор, пока они рассматриваются отвлеченно. Как только они прилагаются к вопросам практической жизни, так не только несогласие, но явное противоречие философских основ с тем, что мы считаем нравственностью, выступает во всей силе.

Недавно ставший столь известным несчастный Ницше особенно драгоценен обличением этого противоречия. Он неопровер-

жим, когда он говорит, что все правила нравственности, с точки зрения существующей нехристианской философии, суть только ложь и лицемерие и что человеку гораздо выгоднее и приятнее и разумнее составить сообщество Uebermensch'ев\* и быть одним из них, чем тою толпой, которая должна служить подмостками для этих Uebermensch'ев. Никакие построения философии, исходящей из языческого религиозного мирозерцания, не могут доказать человеку, что ему выгоднее и разумнее жить не для своего желательного, понятного и возможного блага или для блага своей семьи, своего общества, а для чужого, нежелательного, непонятного и недостижимого человеческими ничтожными средствами блага. Философия, основанная на понимании жизни, заключающемся в благе человека, никогда не будет в состоянии доказать разумному человеку, знающему, что он всякую минуту может умереть, того, что ему хорошо и должно отказаться от своего желательного, понятного и несомненного блага даже не для блага других, потому что он никогда не может знать, какие последствия будут от его жертвы, а для того только, что это должно или хорошо, что это категорический императив.

Доказать это с языческой философской точки зрения невозможно. Чтобы доказать то, что люди все равны, что человеку лучше отдать свою жизнь для служения другим, чем заставить других людей служить себе, попирая их жизни, нужно иначе определить свое отношение к миру: нужно показать, что положение человека таково, что ему больше делать нечего, потому что смысл его жизни только в исполнении воли пославшего его; воля же пославшего его в том, чтоб он отдавал свою жизнь для служения людям. А такое изменение отношения человека к миру дает только религия.

То же самое и с попытками вывести и примирить христианскую нравственность с основными положениями языческой науки. Никакие софизмы и извороты мысли не уничтожат того простого и ясного положения, что закон эволюции, лежащий в основе всей науки нашего времени, зиждется на законе общем, вечном и неизменном — на законе борьбы за существование и переживании способнейшего (the fittest) — и что потому каждому человеку для достижения блага своего или своего общества надо быть этим fittest и сделать таковым свое общество, чтобы погибнуть не ему и не его обществу, а другому, неспособнейшему.

Сколько ни стараются некоторые натуралисты, испугавшиеся логических выводов из этого закона и приложения их к чело-

---

\* Сверхчеловеков.

веческой жизни, заглушить словами, заговорить этот закон, все попытки их только еще очевиднее показывают неотразимость этого закона, руководящего жизнью всего органического мира, а потому и человека, рассматриваемого как животное.

Как раз в то время, когда я писал это, вышла в русском переводе статья г-на Гексли, составленная из недавно прочитанной им в каком-то английском обществе речи об эволюции и этике.

В статье этой ученый профессор, так же как и несколько лет тому назад наш известный профессор Бекетов и многие другие, писавшие о том же предмете, с таким же неуспехом, как и его предшественники, старается доказать, что борьба за существование не нарушает нравственности и что при признании закона борьбы за существование основным законом жизни нравственность может не только существовать, но и совершенствоваться. Статья г-на Гексли переполнена всякими шутками, стихами и общими взглядами на религию и философию древних и вследствие того так кудрява и запутанна, что только с большим трудом можно добраться до основной мысли ее. Мысль эта, однако, следующая: закон эволюции противен закону нравственности, это знали древние как греческого, так и индийского мира. И философия, и религия обоих народов привела их к учению самоотречения. Это учение, по мнению автора, неправильно, а правильно следующее: существует закон, который автор называет законом космическим, по которому все существа борются между собой и переживает только способнейшее, *the fittest*. Закону этому подчиняется и человек; только благодаря этому закону человек образовался таким, каков он есть теперь. Но закон этот противен нравственности. Как же примирить этот закон с нравственностью? А вот как: существует социальный прогресс, который стремится задержать космический процесс и подставить под него другой процесс — этический, цель которого есть уже переживание не способнейшего, *the fittest*, но лучшего, *the best*, в этическом смысле. Откуда взялся этот этический процесс, г-н Гексли не объясняет, но в примечании 19-м говорит, что основа этого процесса состоит в том, что люди, как и животные, с одной стороны, сами любят быть в обществе и подавляют в себе свойство, вредное для общества, с другой — члены общества силой подавляют поступки, противные благу общества. Г-ну Гексли кажется, что этот процесс, заставляющий людей обуздывать свои страсти для сохранения той совокупности, которой они состоят членами, и страх быть наказанными за нарушение порядков совокупности и есть тот самый закон этический, существование которого ему нужно доказать.

Г-ну Гексли в невинности его души, очевидно, кажется, что в теперешнем английском обществе, с его Ирландией, нищетой народа, безумной роскошью богачей, с его торговлей опиумом и водкой, с его казнями, с его побоищами, истреблениями народов для выгод торговли и политики, скрытым развратом и лицемерием, — человек, не нарушающий требований полиции, есть человек нравственный и что руководит этим человеком закон этический, забывая то, что качества, которые могут быть нужны для того, чтобы не разрушилось то общество, в котором живет его член, могут быть очень полезны для самого общества, как полезны качества членов разбойничьей шайки, как даже в нашем обществе полезно качество палачей, тюремщиков, судей, солдат, лицемеров-священников и т. п., но что качества эти не имеют ничего общего с нравственностью.

Нравственность есть нечто постоянно развивающееся, растущее, и потому ненарушение установленных порядков известного общества, удержание их посредством виселицы и топора, о которых как об орудиях нравственности говорит г-н Гексли, будет не только не утверждением, но нарушением нравственности.

И, напротив, всякое нарушение существующих порядков, каковы были не только нарушения Христом и его учениками порядков римской провинции, но нарушение теперешних порядков человеком, который откажется от участия в суде, в военной службе, в уплате податей, употребляемых на военные приготовления, будет не только не противно нравственности, но необходимым условием проявления ее. Всякий людоед, перстающий есть себе подобных и поступающий сообразно с этим, нарушает порядок своего общества. И потому поступки, нарушающие порядок всякого общества, могут быть безнравственны, но несомненно и то, что всякий истинно нравственный поступок,двигающий вперед нравственность, будет всегда нарушением привычек общества. И потому если в обществе и появился закон, по которому люди жертвуют своими выгодами для соблюдения целостности своего общества, то этот закон не есть закон этический, а большею частью напротив — закон, противный всякой этике, тот же закон борьбы за существование, только в скрытом, латентном, состоянии. Это та же борьба за существование, только перенесенная из единиц в совокупности их. Это не прекращение драки, а размах руки для того только, чтобы сильнее ударить.

Если закон борьбы за существование и переживание способнейшего, *the fittest*, есть вечный закон всего живого (а он не может не признаваться таким для человека, рассматриваемого как животное), то никакие путанные рассуждения о социальном про-

грессе и будто бы вытекающем из него этическом, как *deus ex machina* \*, выскочившем неизвестно откуда, законе, когда он нам понадобился, не могут нарушить этого закона.

Если социальный прогресс, как уверяет г-н Гексли, собирает людей в группы, то та же борьба и то же переживание будут происходить между семьями, родами, государствами, и борьба эта не только не будет нравственнее, но еще жесточе и безнравственнее борьбы личностей, как мы это и видим в действительности.

Если даже допустить невозможное — то, что все человечество через тысячи лет одним социальным прогрессом соединится в одно целое, будет составлять один народ и одно государство, то и тогда, не говоря уже о том, что борьба, упраздненная между государствами и народами, перейдет в борьбу между человечеством и миром животных, борьба останется борьбой, т. е. деятельностью, в корне исключаящею возможность признаваемой нами христианской нравственности. Не говоря уже об этом, и тогда борьба между личностями, составляющими совокупности, и между совокупностями: семей, родов, народностей, нисколько не уменьшится, а будет происходить то же, только в другой форме, как мы это и видим при всех соединениях людей в семьи, роды и государства. Семейные точно так же ссорятся и борются между собой, как и посторонние, и часто еще больше и злее.

Точно так же и в государстве: среди людей, живущих в государстве, продолжается та же самая борьба, как и среди людей, живущих вне государства, только в иных формах. Там убивают стрелами и ножами, а здесь голодом. Если же спасаются слабые и в семье, и в государстве, то никак не от государственного соединения, а оттого, что в людях, соединенных в семьи и в государства, есть самоотвержение и любовь. Если вне семьи из двух детей выживет только *the fittest*, а в семье у доброй матери останутся жить оба, то это произойдет совсем не от соединения людей в семью, а оттого, что у матери есть любовь и самоотвержение. А ни самоотвержение, ни любовь никак не могут вытекать из социального прогресса.

Утверждать, что социальный прогресс производит нравственность, все равно что утверждать, что постройка печей производит тепло.

Тепло происходит от солнца; печи же производят тепло только тогда, когда в печи положены дрова, т. е. работа солнца. Точно так же и нравственность происходит от религии. Социальные

---

\* Буквально: Бог из машины; в переносном смысле: неожиданно появляющееся обстоятельство.

же формы жизни производят нравственность только тогда, когда в эти формы жизни вложены последствия религиозного воздействия на людей — нравственность.

Печи могут топиться — и тогда давать тепло или не топиться — и оставаться холодными; точно так же и социальные формы могут включать в себя нравственность — и тогда нравственно воздействовать на общество или не включать в себя нравственность — и тогда оставаться без всякого воздействия на общество.

Нравственность христианская не может быть основана на языческом понимании жизни и не может быть выведена ни из философии, ни из науки нехристианской, не только не может быть выведена из них, но не может даже быть согласована с ними.

Так и понимала это всегда серьезная, последовательная и строгая философия и наука: «Не сходятся наши положения с нравственностью — тем хуже для нее», совершенно правильно говорят такие философия и наука и продолжают свои исследования.

Этические трактаты, не основанные на религии, и даже лаические катехизисы, пишутся и преподаются, и люди могут думать, что человечество руководится ими, но это кажется только потому, что люди руководятся в действительности не этими трактатами и катехизисами, а религией, которую они всегда имели и имеют; трактаты же и катехизисы эти только подделываются под то, что само собой вытекает из религии.

Предписания лаической нравственности, основанные не на религиозном учении, совершенно подобны тому, что сделал бы человек, который, не зная музыки, стал бы на место капельмейстера и начал бы размахивать руками перед исполняющими привычное дело музыкантами. Музыка по инерции и по тому, чему научились музыканты от прежних капельмейстеров, продолжалась бы еще некоторое время, но очевидно, что махание палочкой не знающего музыки не только не было бы полезно, но непременно со временем спутало бы музыкантов и расстроило бы оркестр. Такая же путаница начинает происходить и в умах людей нашего времени вследствие попыток руководителей преподавать людям нравственность, основанную не на той высшей религии, которая начинает усваиваться и отчасти уже усвоена христианским человечеством.

Действительно, желательно бы иметь нравственное учение без примеси к нему суеверий, но дело в том, что нравственное учение есть только последствие установленного известного отношения человека к миру или Богу. Если же установление такого отношения выражается в кажущихся нам суеверными формах, то, для того чтобы этого не было, надо стараться выразить это отно-

шение более разумно, ясно и точно или даже, разрушив ставшее недостаточным прежнее отношение человека к миру, поставить на его место высшее, более ясное и разумное, но никак не придумывать основанную на софизмах или ни на чем не основанную, так называемую светскую, нерелигиозную нравственность.

Попытки основать нравственность помимо религии подобны тому, что делают дети, которые, желая пересадить нравящееся им растение, отрывают от него не нравящийся им и кажущийся им лишним корень и без корня втыкают растение в землю. Без религиозной основы не может быть никакой настоящей, непритворной нравственности, точно так же, как без корня не может быть настоящего растения.

Итак, отвечая на ваши два вопроса, я говорю: «Религия есть известное, установленное человеком отношение своей отдельной личности к бесконечному миру или началу его. Нравственность же есть всегдашнее руководство жизни, вытекающее из этого отношения».







**Л. Н. ТОЛСТОЙ**

**Исповедь (1879—1882)**

(Вступление к ненапечатанному сочинению)

**I**

Я был крещен и воспитан в православной христианской вере. Меня учили ей и с детства, и во все времена моего отрочества и юности. Но когда я 18-ти лет вышел со второго курса университа, 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 исповедовали передо мной большие; но доверие это было очень шатко.

Помню, что, когда мне было лет одиннадцать, один мальчик, давно умерший, Володенька М., учившийся в гимназии, придя к нам на воскресенье, как последнюю новинку объявил нам открытие, сделанное в гимназии. Открытие состояло в том, что Бога нет и что все, чему нас учат, одни выдумки (это было в 1838 году). Помню, как старшие братья заинтересовались этою новостью, позвали и меня на совет. Мы все, помню, очень оживились и приняли это известие как что-то очень занимательное и весьма возможное.

Помню еще, когда старший брат мой Дмитрий, будучи в университете, вдруг, со свойственной его натуре страстностью, предался вере и стал ходить ко всем службам, поститься, вести чистую и нравственную жизнь, то мы все, и даже старшие, не переставая поднимали его на смех и прозвали почему-то Ноем. Помню, Мусин-Пушкин, бывший тогда попечителем Казанского университета, звавший нас к себе танцевать, насмешливо уговаривал отказавшегося брата тем, что и Давид плясал пред ковчегом. Я сочувствовал тогда этим шуткам старших и выводил из них заключение о том, что учить катехизис надо, ходить в цер-

ковь надо, но слишком серьезно всего этого принимать не следует. Помню еще, что я очень молодым читал Вольтера и насмешки его не только не возмущали, но очень веселили меня.

Отпадение мое от веры произошло во мне так же, как оно происходило и происходит теперь в людях нашего склада образования. Оно, как мне кажется, происходит в большинстве случаев так: люди живут так, как все живут, а живут все на основании начал, не только не имеющих ничего общего с вероучением, но большею частью противоположных ему; вероучение не участвует в жизни, и в сношениях с другими людьми никогда не приходится сталкиваться и в собственной жизни самому никогда не приходится справляться с ним; вероучение это исповедуется где-то там, вдали от жизни и независимо от нее. Если сталкиваешься с ним, то только как с внешним, не связанным с жизнью, явлением.

По жизни человека, по делам его как теперь, так и тогда никак нельзя узнать, верующий он или нет. Если и есть различие между явно исповедующими православие и отрицающими его, то не в пользу первых. Как теперь, так и тогда явное признание и исповедание православия большею частью встречалось в людях тупых, жестоких и безнравственных и считающих себя очень важными. Ум же, честность, прямота, добродушие и нравственность большею частью встречались в людях, признающих себя неверующими.

В школах учат катехизису и посылают учеников в церковь; от чиновников требуют свидетельств в бытии у причастия. Но человек нашего круга, который не учится больше и не находится на государственной службе, и теперь, а в старину еще больше, мог прожить десятки лет, не вспомнив ни разу о том, что он живет среди христиан и сам считается исповедующим христианскую православную веру.

Так что как теперь, так и прежде вероучение, принятое по доверию и поддерживаемое внешним давлением, понемногу тает под влиянием знаний и опытов жизни, противоположных вероучению, и человек очень часто долго живет, воображая, что в нем цело то вероучение, которое сообщено было ему в детстве, тогда как его давно уже нет и следа.

Мне рассказывал С., умный и правдивый человек, как он перестал верить. Лет двадцати шести уже, он раз на ночлеге во время охоты, по старой, с детства принятой привычке, стал вечером на молитву. Старший брат, бывший с ним на охоте, лежал на сене и смотрел на него. Когда С. кончил и стал ложиться, брат его сказал ему: «А ты еще все делаешь это?» И больше ничего они не

сказали друг другу. И С. перестал с этого дня становиться на молитву и ходить в церковь. И вот тридцать лет не молится, не причащается и не ходит в церковь. И не потому, чтобы он знал убеждения своего брата и присоединился бы к ним, не потому, чтоб он решил что-нибудь в своей душе, а только потому, что слово это, сказанное братом, было как толчок пальцем в стену, которая готова была упасть от собственной тяжести; слово это было указанием на то, что там, где он думал, что есть вера, давно уже пустое место и что потому слова, которые он говорит, и кресты, и поклоны, которые он кладет во время стояния на молитве, суть вполне бессмысленные действия. Сознав их бессмысленность, он не мог продолжать их.

Так было и бывает, я думаю, с огромным большинством людей. Я говорю о людях нашего образования, говорю о людях, правдивых с самим собою, а не о тех, которые самый предмет веры делают средством для достижения каких бы то ни было временных целей. (Эти люди — самые коренные неверующие, потому что если вера для них — средство для достижения каких-нибудь житейских целей, то это уж наверно не вера.) Эти люди нашего образования находятся в том положении, что свет знания и жизни растопил искусственное здание, и они или уже заметили это и освободили место или еще не заметили этого.

Сообщенное мне в детстве вероучение исчезло во мне так же, как и в других, с той только разницей, что так как я очень рано стал много читать и думать, то мое отречение от вероучения очень рано стало сознательным. Я с шестнадцати лет перестал становиться на молитву и перестал по собственному побуждению ходить в церковь и говеть. Я перестал верить в то, что мне было сообщено с детства, но верил во что-то. Во что я верил, я никак бы не мог сказать. Верил ли я и в Бога, или, скорее, я не отрицал Бога, но какого Бога, я бы не мог бы сказать; не отрицал я и Христа и его учение, но в чем было его учение, я тоже не мог бы сказать.

Теперь, вспоминая то время, я вижу ясно, что вера моя — то, что, кроме животных инстинктов, двигало моею жизнью, — единственная истинная вера моя в то время была вера в совершенствование. Но в чем было совершенствование и какая была цель его, я бы не мог сказать. Я старался совершенствовать себя умственно — я учился всему, чему мог и на что наталкивала меня жизнь; я старался совершенствовать свою волю — составлял себе правила, которым старался следовать; совершенствовал себя физически, всякими упражнениями изоощряя силу и ловкость и всякими лишениями приучал себя к выносливости и терпению.

И все это я считал совершенствованием. Началом всего было, разумеется, нравственное совершенствование, но скоро оно подменилось совершенствованием вообще, т. е. желанием быть лучше не перед самим собою или перед Богом, а желанием быть лучше перед другими людьми. И очень скоро это стремление быть лучше перед людьми подменилось желанием быть сильнее других людей, т. е. славнее, важнее, богаче других.

## II

Когда-нибудь я расскажу историю моей жизни — и трогательную и поучительную в эти десять лет моей молодости. Думаю, что многие и многие испытали то же. Я всей душой желал быть хорошим; но я был молод, у меня были страсти, а я был один, совершенно один, когда искал хорошего. Всякий раз, когда я пытался выказывать то, что составляло самые задушевные мои желания: то, что я хочу быть нравственно хорошим, я встречал презрение и насмешки; а как только я предавался гадким страстям, меня хвалили и поощряли. Честолюбие, властолюбие, корыстолюбие, любострастие, гордость, гнев, месть — все это уважалось. Отдаваясь этим страстям, я становился похож на большого, и я чувствовал, что мною довольны. Добрая тетушка моя, чистейшее существо, с которой я жил, всегда говорила мне, что она ничего не желала бы так для меня, как того, чтоб я имел связь с замуженною женщиной: «*Rien ne forme un jeune homme comme une liaison avec une femme comme il faut*» \*; еще другого счастья она желала мне — того, чтоб я был адъютантом, и лучше всего у государя; и самого большого счастья — того, чтоб я женился на очень богатой девушке и чтоб у меня, вследствие этой женитьбы, было как можно больше рабов.

Без ужаса, омерзения и боли сердечной не могу вспомнить об этих годах. Я убивал людей на войне, вызывал на дуэли, чтобы убить, проигрывал в карты, проедал труды мужиков, казнил их, блудил, обманывал. Ложь, воровство, любоддеяния всех родов, пьянство, насилие, убийство... Не было преступления, которого бы я не совершал, и за это меня хвалили, считали и считают мои сверстники сравнительно нравственным человеком.

Так я жил десять лет.

---

\* Ничто так не образует молодого человека, как связь с порядочною женщиной (фр.).

В это время я стал писать из тщеславия, корыстолюбия и гордости. В писаниях своих я делал то же самое, что и в жизни. Для того чтобы иметь славу и деньги, для которых я писал, надо было скрывать хорошее и выказывать дурное. Я так и делал. Сколько раз я ухитрялся скрывать в писаниях своих, под видом равнодушия и даже легкой насмешливости, те мои стремления к добру, которые составляли смысл моей жизни. И я достигал этого: меня хвалили.

Двадцати шести лет я приехал после войны в Петербург и сошелся с писателями. Меня приняли как своего, льстили мне. И не успел я оглянуться, как сословные писательские взгляды на жизнь тех людей, с которыми я сошелся, усвоились мною и уже совершенно изгладили во мне все мои попытки сделаться лучше. Взгляды эти под распущенность моей жизни подставили теорию, которая ее оправдывала.

Взгляд на жизнь этих людей, моих сотоварищей по писанию, состоял в том, что жизнь вообще идет развиваясь и что в этом развитии главное участие принимаем мы, люди мысли, а из людей мысли главное влияние имеем мы — художники, поэты. Наше призвание — учить людей. Для того же, чтобы не представился тот естественный вопрос самому себе: что я знаю и чему мне учить, — в теории этой было выяснено, что этого и не нужно знать, а что художник и поэт бессознательно учит. Я считался чудесным художником и поэтом, и потому мне очень естественно было усвоить эту теорию. Я — художник, поэт — писал, учил, сам не зная чему. Мне за это платили деньги, у меня было прекрасное кушанье, помещение, женщина, общество, у меня была слава. Стало быть, то, чему я учил, было очень хорошо.

Вера эта в значение поэзии и в развитие жизни была вера, и я был одним из жрецов ее. Быть жрецом ее было очень выгодно и приятно. И я довольно долго жил в этой вере, не сомневаясь в ее истинности. Но на второй, и в особенности на третий, год такой жизни я стал сомневаться в непогрешимости этой веры и стал ее исследовать. Первым поводом к сомнению было то, что я стал замечать, что жрецы этой веры не все были согласны между собой. Одни говорили: мы — самые хорошие и полезные учителя и мы учим тому, что нужно, а другие учат неправильно. А другие говорили: нет, мы — настоящие, а вы учите неправильно. И они спорили, ссорились, бранились, обманывали, плутовали друг против друга. Кроме того, было много между ними людей и не заботящихся о том, кто прав, кто не прав, а просто достигающих своих корыстных целей с помощью этой нашей деятельности. Все это заставило меня усомниться в истинности нашей веры.

Кроме того, усомнившись в истинности самой веры писательской, я стал внимательнее наблюдать жрецов ее и убедился, что почти все жрецы этой веры, писатели, были люди безнравственные и, в большинстве, люди плохие, ничтожные по характерам — много ниже тех людей, которых я встречал в моей прежней разгульной и военной жизни, — но самоуверенные и довольные собой, как только могут быть довольны люди совсем святые или такие, которые и не знают, что такое святость. Люди мне опротивели, и сам себе я опротивел, и я понял, что вера эта — обман.

Но странно то, что хотя всю эту ложь веры я понял скоро и отрекся от нее, но от чина, данного мне этими людьми, — от чина художника, поэта, учителя — я не отрекся. Я наивно воображал, что я — поэт, художник, и могу учить всех, сам не зная, чему я учу. Я так и делал.

Из сближения с этими людьми я вынес новый порок — до болезненности развившуюся гордость и сумасшедшую уверенность в том, что я призван учить людей, сам не зная чему.

Теперь, вспоминая об этом времени, о своем настроении тогда и настроении тех людей (таких, впрочем, и теперь тысячи), мне и жалко, и страшно, и смешно — возникает именно то самое чувство, которое испытываешь в доме сумасшедших.

Мы все тогда были убеждены, что нам нужно говорить и говорить, писать, печатать — как можно скорее, как можно больше, что все это нужно для блага человечества. И тысячи нас, отрицая, ругая один другого, все печатали, писали, поучая других. И, не замечая того, что мы ничего не знаем, что на самый простой вопрос жизни: что хорошо, что дурно, — мы не знаем, что ответить, мы все, не слушая друг друга, все враз говорили, иногда потакая друг другу и восхваляя друг друга, с тем чтоб и мне потакали и меня похвалили, иногда же раздражаясь и перекрикивая друг друга, точно так, как в сумасшедшем доме.

Тысячи работников дни и ночи из последних сил работали, набирали, печатали миллионы слов, и почта развозила их по всей России, а мы все еще больше и больше учили, учили и учили и никак не успевали всему научить, и все сердились, что нас мало слушают.

Ужасно странно, но теперь мне понятно. Настоящим, задушевным рассуждением нашим было то, что мы хотим как можно больше получить денег и похвал. Для достижения этой цели мы ничего другого не умели делать, как только писать книжки и газеты. Мы это и делали. Но, для того чтобы нам делать столь бесполезное дело и иметь уверенность, что мы — очень важные люди, нам надо было еще рассуждение, которое бы оправдывало нашу дея-

тельность. И вот у нас было придумано следующее: все, что существует, то разумно. Все же, что существует, все развивается. Развивается же все посредством просвещения. Просвещение же измеряется распространением книг, газет. А нам платят деньги и нас уважают за то, что мы пишем книги и газеты, и потому мы — самые полезные и хорошие люди. Рассуждение это было бы очень хорошо, если бы мы все были согласны; но так как на каждую мысль, высказанную одним, являлась всегда мысль диаметрально противоположная, высказываемая другим, то это должно бы было заставить нас одуматься. Но мы этого не замечали. Нам платили деньги, и люди нашей партии нас хвалили, — стало быть, мы, каждый из нас, считали себя правыми.

Теперь мне ясно, что разницы с сумасшедшим домом никакой не было; тогда же я только смутно подозревал это, и то только, как и все сумасшедшие, — называл всех сумасшедшими, кроме себя.

### III

Так я жил, предаваясь этому безумию еще шесть лет, до моей женитьбы. В это время я поехал за границу. Жизнь в Европе и сближение мое с передовыми и учеными европейскими людьми утвердили меня еще больше в той вере совершенствования вообще, которой я жил, потому что ту же самую веру я нашел и у них. Вера эта приняла во мне ту обычную форму, которую она имеет у большинства образованных людей нашего времени. Вера эта выражалась словом «прогресс». Тогда мне казалось, что этим словом выражается что-то. Я не понимал еще того, что, мучимый, как всякий живой человек, вопросами, как мне лучше жить, я, отвечая: жить сообразно с прогрессом, — говорю совершенно то же, что скажет человек, несомый в лодке по волнам и по ветру, на главный и единственный для него вопрос: «Куда держаться?» — если он, не отвечая на вопрос, скажет: «Нас несет куда-то».

Тогда я не замечал этого. Только изредка не разум, а чувство возмущалось против этого общего в наше время суеверия, которым люди заслоняют от себя свое непонимание жизни. Так, в бытность мою в Париже, вид смертной казни обличил мне шаткость моего суеверия прогресса. Когда я увидел, как голова отделилась от тела, и то, и другое врозь застучало в ящике, я понял — не умом, а всем существом, — что никакие теории разумности существующего прогресса не могут оправдать этого поступка и что если бы все люди в мире, по каким бы то ни было теориям, с

сотворения мира, находили, что это нужно, — я знаю, что это не нужно, что это дурно и что поэтому судья тому, что хорошо и нужно, не то, что говорят и делают люди, и не прогресс, а я со своим сердцем. Другой случай сознания недостаточности для жизни суеверия прогресса была смерть моего брата. Умный, добрый, серьезный человек, он заболел молодым, страдал более года и мучительно умер, не понимая, зачем он жил, и еще менее понимая, зачем он умирает. Никакие теории ничего не могли ответить на эти вопросы ни мне, ни ему во время его медленного и мучительного умирания.

Но это были лишь редкие случаи сомнения, в сущности же я продолжал жить, исповедуя только веру в прогресс. «Все развивается, и я развиваюсь; а зачем это я развиваюсь вместе со всеми, это видно будет». Так бы я тогда должен был формулировать свою веру.

Вернувшись из-за границы, я поселился в деревне и попал на занятия крестьянскими школами. Занятие это было мне особенно по сердцу, потому что в нем не было той, ставшей для меня очевидною, лжи, которая мне уже резала глаза в деятельности литературного учительства. Здесь я тоже действовал во имя прогресса, но я уже относился критически к самому прогрессу. Я говорил себе, что прогресс в некоторых явлениях своих совершался неправильно и что вот надо отнестись к первобытным людям, крестьянским детям, совершенно свободно, предлагая им избрать тот путь прогресса, который они захотят.

В сущности же я вертелся все около одной и той же неразрешимой задачи, состоящей в том, чтоб учить, не зная чему. В высших сферах литературной деятельности мне ясно было, что нельзя учить, не зная, чему учить, потому что я видел, что все учат различному и спорами между собой скрывают только сами от себя свое незнание; здесь же, с крестьянскими детьми, я думал, что можно обойти эту трудность тем, чтобы предоставлять детям учиться, чему они хотят. Теперь мне смешно вспомнить, как я вилял, чтоб исполнить свою прихоть — учить, хотя очень хорошо знал в глубине души, что я не могу ничему учить такому, что нужно, потому что сам не знаю, что нужно. После года, проведенного в занятиях школой, я другой раз поехал за границу, чтобы там узнать, как бы это так сделать, чтобы, самому ничего не зная, уметь учить других.

И мне казалось, что я этому выучился за границей, и, вооруженный всей этой премудростью, я в год освобождения крестьян вернулся в Россию и, заняв место посредника, стал учить и необразованный народ в школах, и образованных людей в журна-



ле, который я начал издавать. Дело, казалось, шло хорошо, но я чувствовал, что я не совсем умственно здоров и долго это не может продолжаться. И я бы тогда же, может быть, пришел к тому отчаянию, к которому я пришел в пятьдесят лет, если б у меня не было еще одной стороны жизни, не изведанной еще мною и обещававшей мне спасение: это была семейная жизнь.

В продолжение года я занимался посредничеством, школами и журналом и так измучился, от того особенно, что запутался, так мне тяжела стала борьба по посредничеству, так смутно проявлялась деятельность моя в школах, так противно мне стало мое влияние в журнале, состоявшее все в одном и том же — в желании учить всех и скрыть то, что я не знаю, чему учить, что я заболел более духовно, чем физически, — бросил все и поехал в степь к башкирам — дышать воздухом, пить кумыс и жить животною жизнью.

Вернувшись оттуда, я женился. Новые условия счастливой семейной жизни совершенно уже отвлекли меня от всякого искания общего смысла жизни. Вся жизнь моя сосредоточилась за это время в семье, в жене, в детях и потому в заботах об увеличении средств жизни. Стремление к усовершенствованию, подмененное уже прежде стремлением к усовершенствованию вообще, к прогрессу, теперь подменилось уже прямо стремлением к тому, чтобы мне с семьей было как можно лучше.

Так прошло еще пятнадцать лет.

Несмотря на то что я считал писательство пустяками, в продолжение этих пятнадцати лет я все-таки продолжал писать. Я вкусил уже соблазна писательства, соблазна огромного денежного вознаграждения и рукоплесканий за ничтожный труд и предавался ему как средству к улучшению своего материального положения и заглушению в душе всяких вопросов о смысле жизни моей и общей.

Я писал, поучая тому, что для меня было единой истиной, что надо жить так, чтобы самому с семьей было как можно лучше.

Так я жил, но пять лет тому назад со мною стало случаться что-то очень странное: на меня стали находить минуты сначала недоумения, остановки жизни, как будто я не знал, как мне жить, что мне делать, и я терялся и впадал в уныние. Но это проходило и я продолжал жить по-прежнему. Потом эти минуты недоумения стали повторяться чаще и чаще и все в той же самой форме. Эти остановки жизни выражались всегда одинаковыми вопросами: «Зачем? Ну а потом?»

Сначала мне казалось, что это так — бесцельные, неуместные вопросы. Мне казалось, что это все известно и что, если я когда и

захочу заняться их разрешением, это не будет стоить мне труда, — что теперь только мне некогда этим заниматься, а когда вздумаю, тогда и найду ответы. Но чаще и чаще стали повторяться вопросы, настоятельнее и настоятельнее требовались ответы, и, как точки, падая все на одно место, сплотились эти вопросы без ответов в одно черное пятно.

Случилось то, что случается с каждым заболевающим смертельною внутреннею болезнью. Сначала появляются ничтожные признаки недомогания, на которые больной не обращает внимания, потом признаки эти повторяются чаще и чаще и сливаются в одно нераздельное по времени страдание. Страдание растет, и больной не успеет оглянуться, как уже сознает, что то, что он принимал за недомогание, есть то, что для него значительнее всего в мире, что это — смерть.

То же случилось и со мной. Я понял, что это — не случайное недомогание, а что-то очень важное, и что если повторяются все те же вопросы, то надо ответить на них. И я попытался ответить. Вопросы казались такими глупыми, простыми, детскими вопросами. Но только что я тронул их и попытался разрешить, я тотчас же убедился, во-первых, в том, что это не детские и глупые вопросы, а самые важные и глубокие вопросы в жизни, и, во-вторых, в том, что я не могу и не могу, сколько бы я ни думал, разрешить их. Прежде чем заняться самарским именем, воспитанием сына, писанием книги, надо знать, зачем я это буду делать. Пока я не знаю — зачем, я не могу ничего делать. Среди моих мыслей о хозяйстве, которые очень занимали меня в то время, мне вдруг приходил в голову вопрос: «Ну хорошо, у тебя будет 6000 десятин в Самарской губернии, 300 голов лошадей, а потом?..» И я совершенно опешил и не знал, что думать дальше. Или, начиная думать о том, как я воспитываю детей, я говорил себе: «Зачем?» Или, рассуждая о том, как народ может достигнуть благосостояния, я вдруг говорил себе: «А мне что за дело?» Или, 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!..» Я ничего не мог ответить.

#### IV

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. Если я желал чего, то я вперед знал, что, удовлетворю или не удовлетворю мое желание, из этого ничего не выйдет.

Если бы пришла волшебница и предложила мне исполнить мои желания, я бы не знал, что сказать. Если есть у меня не желания, но привычки желаний прежних в пьяные минуты, то я в трезвые минуты знаю, что это — обман, что нечего желать. Даже узнать истину я не мог желать, потому что я догадывался, в чем она состояла. Истина была то, что жизнь есть бессмыслица.

Я как будто жил-жил, шел-шел и пришел к пропасти и ясно увидел, что впереди ничего нет, кроме гибели. И остановиться нельзя, и назад нельзя, и закрыть глаза нельзя, чтобы не видеть, что ничего нет впереди, кроме обмана жизни и счастья и настоящих страданий и настоящей смерти — полного уничтожения.

Жизнь мне опостылела — какая-то непреодолимая сила влекла меня к тому, чтобы как-нибудь избавиться от нее. Нельзя сказать, чтоб я хотел убить себя. Сила, которая влекла меня прочь от жизни, была сильнее, полнее, общее хотенья. Это была сила, подобная прежнему стремлению жизни, только в обратном отношении. Я всеми силами стремился прочь от жизни. Мысль о самоубийстве пришла мне так же естественно, как прежде приходили мысли об улучшении жизни. Мысль эта была так соблазнительна, что я должен был употреблять против себя хитрости, чтобы не привести ее слишком поспешно в исполнение. Я не хотел торопиться только потому, что хотелось употребить все усилия, чтобы распутаться! Если не распутаюсь, то всегда успею, говорил я себе. И вот тогда я, счастливый человек, вынес из своей комнаты шнурок, где я каждый вечер бывал один, раздеваясь, чтобы не повеситься на перекладине между шкапами, и перестал ходить с ружьем на охоту, чтобы не соблазниться слишком легким способом избавления себя от жизни. Я сам не знал, чего я хочу: я боялся жизни, стремился прочь от нее и между тем чего-то еще надеялся от нее.

И это сделалось со мной в то время, когда со всех сторон было у меня то, что считается совершенным счастьем: это было тогда, когда мне не было пятидесяти лет. У меня была добрая, любящая и любимая жена, хорошие дети, большое имение, которое без труда с моей стороны росло и увеличивалось. Я был уважаем близкими и знакомыми, больше чем когда-нибудь прежде был восхваляем чужими и мог считать, что я имею известность, без особенного самообольщения. При этом я не только не был телесно или духовно нездоров, но, напротив, пользовался силой и духовной и телесной, какую я редко встречал в своих сверстни-

ках: телесно я мог работать на покосах, не отставая от мужиков, умственно я мог работать по восьми-десяти часов подряд, не испытывая от такого напряжения никаких последствий. И в таком положении я пришел к тому, что не мог жить и, боясь смерти, должен был употреблять хитрости против себя, чтобы не лишиться себя жизни.

Душевное состояние это выразалось для меня так: жизнь моя есть какая-то кем-то сыгранная надо мной глупая и злая шутка. 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,

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, и как я теперь, совсем окрепнув умом, дойдя до той вершины жизни, с которой открывается вся она, — как я дурак дураком стою на этой вершине, ясно понимая, что ничего в жизни и нет, и не было, и не будет. «А ему смешно...»

Но есть ли или нет этот кто-нибудь, который смеется надо мной, мне от этого не легче. Я не мог придать никакого разумного смысла ни одному поступку, ни всей моей жизни. Меня только удивляло то, как мог я не понимать этого в самом начале. Все это так давно всем известно. Не нынче — завтра придут болезни, смерть (и приходили уже) на любимых людей, на меня, и ничего не останется, кроме смрада и червей. Дела мои, какие бы они ни были, все забудутся — раньше, позднее, да и меня не будет. Так из чего же хлопотать? Как может человек не видеть этого и жить — вот что удивительно! Можно жить только, покуда пьян жизнью; а как протрезвеешься, то нельзя не видеть, что все это — только обман, и глупый обман! Вот именно, что ничего даже нет смешного и остроумного, а просто — жестоко и глупо.

Давно уже рассказана восточная басня про путника, застигнутого в пути разъяренным зверем. Спасаясь от зверя, путник вскакивает в безводный колодезь, но на дне колодца видит дракона, разинувшего пасть, чтобы пожрать его. И несчастный, не смея вылезти, чтобы не погибнуть от разъяренного зверя, не смея и спрыгнуть на дно колодца, чтобы не быть пожранным драконом, ухватывается за ветви растущего в расщелинах колодца дикого куста и держится на нем. Руки его ослабевают, и он чувствует, что скоро должен будет отдаться погибели, с обеих сторон ждущей его; но он все держится, и пока он держится, он оглядывается и видит, что две мыши, одна черная, другая белая,

равномерно обходя стволину куста, на котором он висит, подтачивают ее. Вот-вот сам собой обломится и оборвется куст, и он упадет в пасть дракону. Путник видит это и знает, что он неминуемо погибнет; но пока он висит, он ищет вокруг себя и находит на листьях куста капли меда, достает их языком и лижет их. Так и я держусь за ветки жизни, зная, что неминуемо ждет дракон смерти, готовый растерзать меня, и не могу понять, зачем я попал на это мучение. И я пытаюсь сосать тот мед, который прежде утешал меня; но этот мед уже не радует меня, а белая и черная мышь — день и ночь — подтачивают ветку, за которую я держусь. Я ясно вижу дракона, и мед уже не сладок мне. Я вижу одно — неизбежного дракона и мышей — и не могу отвлечь от них взор. И это не басня, а это истинная, неоспоримая и всякому понятная правда.

Прежний обман радостей жизни, заглушавший ужас дракона, уже не обманывает меня. Сколько ни говори мне: ты не можешь понять смысла жизни, не думай, живи, — я не могу делать этого, потому что слишком долго делал это прежде. Теперь я не могу не видеть дня и ночи, бегущих и ведущих меня к смерти. Я вижу это одно, потому что это одно — истина. Остальное все — ложь.

Те две капли меда, которые дольше других отводили мне глаза от жестокой истины, — любовь к семье и к писательству, которое я называл искусством, — уже не сладки мне.

«Семья...» — говорил я себе; но семья — жена, дети; они тоже люди. Они находятся в тех же самых условиях, в каких и я: они или должны жить во лжи, или видеть ужасную истину. Зачем же им жить? Зачем мне любить их, беречь, растить и блюсти их? Для того же отчаяния, которое во мне, или для тупоумия! Любя их, я не хочу скрывать от них истины — всякий шаг в познании ведет их к этой истине. А истина — смерть.

«Искусство, поэзия?..» Долго под влиянием успеха похвалы людской я уверял себя, что это — дело, которое можно делать, несмотря на то что придет смерть, которая уничтожит все — и меня, и мои дела, и память о них; но скоро я увидел, что и это — обман. Мне было ясно, что искусство есть украшение жизни, заманка к жизни. Но жизнь потеряла для меня свою заманчивость, как же я могу заманивать других? Пока я не жил своею жизнью, а чужая жизнь несла меня на своих волнах, пока я верил, что жизнь имеет смысл, хоть я и не умею выразить его, — отражения жизни всякого рода в поэзии и искусствах доставляли мне радость, мне весело было смотреть на жизнь в это зеркальце искусства; но когда я стал отыскивать смысл жизни, когда я по-

чувствовал необходимость самому жить, — зеркальце это стало мне или не нужно, излишне и смешно, или мучительно. Мне нельзя уже было утешаться тем, что я в зеркальце вижу, что положение мое глупо и отчаянно. Хорошо мне было радоваться этому, когда в глубине души я верил, что жизнь моя имеет смысл. Тогда эта игра светов и теней — комического, трагического, трогательного, прекрасного, ужасного в жизни — потешала меня. Но когда я знал, что жизнь бессмысленна и ужасна, — игра в зеркальце не могла уже забавлять меня. Никакая сладость меда не могла быть сладка мне, когда я видел дракона и мышей, подтачивающих мою опору.

Но и этого мало. Если б я просто понял, что жизнь не имеет смысла, я спокойно бы мог знать это, мог бы знать, что это — мой удел. Но я не мог успокоиться на этом. Если б я был как человек, живущий в лесу, из которого он знает, что нет выхода, я бы мог жить; но я был как человек, заблудившийся в лесу, на которого нашел ужас оттого, что он заблудился, и он мечется, желая выбраться на дорогу, знает, что всякий шаг еще больше путает его, и не может не метаться.

Вот это было ужасно. И чтоб избавиться от этого ужаса, я хотел убить себя. Я испытывал ужас перед тем, что ожидает меня, — знал, что этот ужас ужаснее самого положения, но не мог отогнать его и не мог терпеливо ожидать конца. Как ни убедительно было рассуждение о том, что все равно разорвется сосуд в сердце или лопнет что-нибудь, и все кончится, я не мог терпеливо ожидать конца. Ужас тьмы был слишком велик, и я хотел поскорее, поскорее избавиться от него петлей или пулей. И вот это-то чувство сильнее всего влекло меня к самоубийству.

## V

«Но, может быть, я просмотрел что-нибудь, не понял чего-нибудь? — несколько раз говорил я себе. — Не может же быть, чтобы это состояние отчаяния было свойственно людям». И я искал объяснения на мои вопросы во всех тех знаниях, которые приобрели люди. И я мучительно и долго искал, и не из праздного любопытства, не вяло искал, но искал мучительно, упорно, дни и ночи, — искал, как ищет погибающий человек спасения, — и ничего не нашел.

Я искал во всех знаниях и не только не нашел, но убедился, что все те, которые так же, как и я, искали в знании, точно так же ничего не нашли. И не только не нашли, но ясно признали,

что то самое, что приводило меня в отчаяние — бессмыслица жизни, — есть единственное несомненное знание, доступное человеку.

Я искал везде, и благодаря жизни, проведенной в учении, а также тому, что, по связям своим с миром ученых, мне были доступны сами ученые всех разнообразных отраслей знания, не отказывавшиеся открывать мне все свои знания не только в книгах, но и в беседах, — я узнал все то, что на вопрос жизни отвечает знание.

Долго я никак не мог поверить тому, что знание ничего другого не отвечает на вопросы жизни, как то, что оно отвечает. Долго мне казалось, вглядываясь в важность и серьезность тона науки, утверждавшей свои положения, не имеющие ничего с вопросами человеческой жизни, что я чего-нибудь не понимаю. Долго я робел перед знанием, и мне казалось, что несоответственность ответов моим вопросам происходит не по вине знания, а от моего невежества; но дело было для меня не шуточное, не забава, а дело моей жизни, и я волей-неволей был приведен к убеждению, что вопросы мои — одни законные вопросы, служащие основой всякого знания, и что виноват не я с моими вопросами, а наука, если она имеет притязательность отвечать на эти вопросы.

Вопрос мой — тот, который в пятьдесят лет привел меня к самоубийству, был самый простой вопрос, лежащий в душе каждого человека, от глупого ребенка до мудрейшего старца, — тот вопрос, без которого жизнь невозможна, как я и испытал на деле. Вопрос состоит в том: «Что выйдет из того, что я делаю нынче, что буду делать завтра, — что выйдет из всей моей жизни?»

Иначе выраженный, вопрос будет такой: «Зачем мне жить, зачем чего-нибудь желать, зачем что-нибудь делать?» Еще иначе выразить такой вопрос можно так: «Есть ли в моей жизни такой смысл, который не уничтожился бы неизбежно предстоящей мне смертью?»

На этот-то, один и тот же, различно выраженный вопрос я искал ответа в человеческом знании. И я нашел, что по отношению к этому вопросу все человеческие знания разделяются как бы на две противоположные полусферы, на двух противоположных концах которых находятся два полюса: один — отрицательный, другой — положительный; но что ни на том, ни на другом полюсе нет ответов на вопросы жизни.

Один ряд знаний как бы и не признает вопроса, но зато ясно и точно отвечает на свои независимо поставленные вопросы: это — ряд знаний опытных, и на крайней точке их стоит математика; другой ряд знаний признает вопрос, но не отвечает на него: это —

ряд знаний умозрительных, и на крайней их точке — метафизика.

С ранней молодости меня занимали умозрительные знания, но потом и математические и естественные науки привлекли меня, и пока я не поставил себе ясно своего вопроса, пока вопрос этот не вырос сам во мне, требуя настоящего разрешения, до тех пор я удовлетворялся теми подделками ответов на вопрос, которые дает знание.

То, в области опытной, я говорил себе: «Все развивается, дифференцируется, идет к усложнению и усовершенствованию, и есть законы, руководящие этим ходом. Ты — часть целого. Познав, насколько возможно, целое и познав закон развития, ты познаешь и свое место в этом целом, и самого себя». Как ни советно мне признаться, но было время, когда я как будто удовлетворялся этим. Это было то самое время, когда я сам усложнялся и развивался. Мускулы мои росли и укреплялись, память обогащалась, способность мышления и понимания увеличивалась, я рос и развивался, и, чувствуя в себе этот рост, мне естественно было думать, что это-то и есть закон всего мира, в котором я найду разрешение и вопросов моей жизни. Но пришло время, когда рост во мне прекратился, — я почувствовал, что не развиваюсь, а ссыхаюсь, мускулы мои слабеют, зубы падают, — и я увидел, что этот закон не только ничего мне не объясняет, но что и закона такого никогда не было и не могло быть, а что я принял за закон то, что нашел в себе в известную пору жизни. Я строго отнесся к определению этого закона; и мне ясно стало, что законов бесконечного развития не может быть; ясно стало, что сказать: в бесконечном пространстве и времени все развивается, совершенствуется, усложняется, дифференцируется, — это значит ничего не сказать. Все это — слова без значения, ибо в бесконечном нет ни сложного, ни простого, ни перед, ни зада, ни лучше, ни хуже.

Главное же то, что вопрос мой личный: что я такое с моими желаниями? — оставался уже совсем без ответа. И я понял, что знания эти очень интересны, очень привлекательны, но что точны и ясны эти знания обратно пропорционально их приложимости к вопросам жизни: чем менее они приложимы к вопросам жизни, тем они точнее и яснее, чем более они пытаются давать решения на вопросы жизни, тем более они становятся неясными и непривлекательными. Если обратишься к той отрасли этих знаний, которые пытаются давать решения на вопросы жизни, — к физиологии, психологии, биологии, социологии, — то тут встречаешь поражающую бедность мысли, величайшую неясность,



ничем не оправданную притязательность на решение неподлежащих вопросов и беспрестанные противоречия одного мыслителя с другим и даже с самим собою. Если обратишься к отрасли знаний, не занимающихся разрешением вопросов жизни, но отвечающих на свои научные, специальные вопросы, то восхищаешься силой человеческого ума, но знаешь вперед, что ответов на вопросы жизни нет. Эти знания прямо игнорируют вопрос жизни. Они говорят: «На то, что такое и зачем ты живешь, мы не имеем ответов и этим не занимаемся; а вот если тебе нужно знать законы света, химических соединений, законы развития организмов, если тебе нужно знать законы тел, их форм и отношение чисел и величин, если тебе нужно знать законы своего ума, то на все это у нас есть ясные, точные и несомненные ответы».

Вообще отношение наук опытных к вопросу жизни может быть выражено так. Вопрос: «Зачем я живу?» — Ответ: «В бесконечно большом пространстве, в бесконечно долгое время, бесконечно малые частицы видоизменяются в бесконечной сложности, и когда ты поймешь законы этих видоизменений, тогда поймешь, зачем ты живешь».

То, в области умозрительной, я говорил себе: «Все человечество живет и развивается на основании духовных начал, идеалов, руководящих его. Эти идеалы выражаются в религиях, в науках, искусствах, формах государственности. Идеалы эти все становятся выше и выше, и человечество идет к высшему благу. Я — часть человечества, и потому призвание мое состоит в том, чтобы содействовать сознанию и осуществлению идеалов человечества». И я во время слабоумия своего удовлетворялся этим; но как скоро ясно восстал во мне вопрос жизни, вся эта теория мгновенно рушилась. Не говоря о той недобросовестной неточности, при которой знания этого рода выдают выводы, сделанные из изучения малой части человечества, за общие выводы, не говоря о взаимной противоречивости разных сторонников этого воззрения о том, в чем состоят идеалы человечества, — странность, чтобы не сказать — глупость, этого воззрения состоит в том, что для того, чтоб ответить на вопрос, предстоящий каждому человеку: «Что я такое», или: «Зачем я живу», или: «Что мне делать», — человек должен прежде разрешить вопрос: «Что такое жизнь всего неизвестного ему человечества, из которой ему известна одна крошечная часть в один крошечный период времени». Для того чтобы понять, что он такое, человек должен прежде понять, что такое все это таинственное человечество, состоящее из таких же людей, как и он сам, не понимающих самих себя.

Должен сознаться, что было время, когда я верил этому. Это было то время, когда у меня были свои излюбленные идеалы, оправдывавшие мои прихоти, и я старался придумать такую теорию, по которой я мог бы смотреть на свои прихоти как на закон человечества. Но как скоро восстал в моей душе вопрос жизни во всей ясности, ответ этот тотчас же разлетелся прахом. И я понял, что как в науках опытных есть настоящие науки и полунауки, пытающиеся давать ответы на не подлежащие им вопросы, так и в этой области я понял, что есть целый ряд самых распространенных знаний, старающихся отвечать на неподлежащие вопросы. Полунауки этой области — науки юридические, социальные, исторические — пытаются разрешить вопросы человека тем, что они мнимо, каждая по-своему, разрешают вопрос жизни всего человечества.

Но как в области опытных знаний человек, искренно спрашивающий, как мне жить, не может удовлетвориться ответом: изучи в бесконечном пространстве бесконечные по времени сложности изменения бесконечных частиц, и тогда ты поймешь свою жизнь, точно так же не может искренний человек удовлетвориться ответом: изучи жизнь всего человечества, которого ни начала, ни конца мы не можем знать и малой части которого мы не знаем, и тогда ты поймешь свою жизнь. И точно так же, как в полунауках опытных, и эти полунауки тем более исполнены неясностей, неточностей, глупостей и противоречий, чем далее они уклоняются от своих задач. Задача опытной науки есть причинная последовательность материальных явлений. Стоит опытной науке ввести вопрос о конечной причине, и получается чепуха. Задача умозрительной науки есть сознание беспричинной сущности жизни. Стоит ввести исследование причинных явлений, как явления социальные, исторические, и получается чепуха.

Опытная наука тогда только дает положительное знание и являет величие человеческого ума, когда она не вводит в свои исследования конечной причины. И, наоборот, умозрительная наука — тогда только наука и являет величие человеческого ума, когда она устраняет совершенно вопросы о последовательности причинных явлений и рассматривает человека только по отношению к конечной причине. Такова в этой области наука, составляющая полюс этой полусферы, — метафизика, или умозрительная философия. Наука эта ясно ставит вопрос: что такое я и весь мир? и зачем я и зачем весь мир? И с тех пор как она есть, она отвечает всегда одинаково. Идеями ли, субстанцией ли, духом ли, волею ли называет философ сущность жизни, находящуюся во мне и во всем существующем, философ говорит одно, что эта

сущность есть и что я есть та же сущность; но зачем она, он не знает и не отвечает, если он точный мыслитель. Я спрашиваю: «Зачем быть этой сущности? Что выйдет из того, что она есть и будет?..» И философия не только не отвечает, а сама только это и спрашивает. И если она — истинная философия, то вся ее работа только в том и состоит, чтоб ясно поставить этот вопрос. И если она твердо держится своей задачи, то она и не может отвечать иначе на вопрос: «Что такое я и весь мир?» — «Все и ничто»; а на вопрос: «Зачем существует мир и зачем существую я?» — «Не знаю».

Так что, как я ни верти теми умозрительными ответами философии, я никак не получу ничего похожего на ответ, — и не потому, что, как в области ясной, опытной, ответ относится не до моего вопроса, а потому, что тут, хотя вся работа умственная направлена именно на мой вопрос, ответа нет, и вместо ответа получается тот же вопрос, только в усложненной форме.

## VI

В поисках за ответами на вопрос жизни я испытал совершенно то же чувство, которое испытывает заблудившийся в лесу человек.

Вышел на поляну, влез на дерево и увидел ясно беспредельные пространства, но увидел, что дома там нет и не может быть; пошел в чащу, во мрак, и увидал мрак, и тоже нет и нет дома.

Так я блуждал в этом лесу знаний человеческих между просветами знаний математических и опытных, открывших мне ясные горизонты, но такие, по направлению которых не могло быть дома, и между мраком умозрительных знаний, в которых я погружался тем в больший мрак, чем дальше я подвигался, и убедился наконец в том, что выхода нет и не может быть.

Отдаваясь светлой стороне знаний, я понимал, что я только отвожу себе глаза от вопроса. Как ни заманчивы, ясны были горизонты, открывавшиеся мне, как ни заманчиво было погружаться в бесконечность этих знаний, я понимал уже, что они, эти знания, тем более ясны, чем менее они мне нужны, чем менее отвечают на вопрос.

Ну, я знаю, — говорил я себе, — все то, что так упорно желает знать наука, а ответа на вопрос о смысле моей жизни на этом пути нет. В умозрительной же области я понимал, что, несмотря на то или именно потому, что цель знания была прямо направлена на ответ моему вопросу, ответа нет иного, как тот, который я сам

дал себе: «Какой смысл моей жизни?» — «Никакого». — Или: «Что выйдет из моей жизни?» — «Ничего». — Или: «Зачем существует все то, что существует, и зачем я существую?» — «Затем, что существует».

Спрашивая у одной стороны человеческих знаний, я получал бесчисленное количество точных ответов о том, о чем я не спрашивал: о химическом составе звезд, о движении солнца к созвездию Геркулеса, о происхождении видов и человека, о формах бесконечно малых атомов, о колебании бесконечно малых, невесомых частиц эфира; но ответ в этой области знаний на мой вопрос: в чем смысл моей жизни? — был один: ты — то, что ты называешь твоею жизнью. Ты — временное, случайное сцепление частиц. Взаимное воздействие, изменение этих частиц производит в тебе то, что ты называешь твоею жизнью. Сцепление это продержится некоторое время; потом взаимодействие этих частиц прекратится — и прекратится то, что ты называешь жизнью, прекратятся и все твои вопросы. Ты — случайно слепившийся комочек чего-то. Комочек преет. Прение это комочек называет своей жизнью. Комочек раскочится — и кончится прение и все вопросы. Так отвечает ясная сторона знаний и ничего другого не может сказать, если она только строго следует своим основам.

При таком ответе оказывается, что ответ отвечает не на вопрос. Мне нужно знать смысл моей жизни, а то, что она есть частица бесконечного, не только не придает ей смысла, но уничтожает всякий возможный смысл.

Те же неясные сделки, которые делает эта сторона опытного, точного знания с умозрением, при которых говорится, что смысл жизни состоит в развитии и содействии этому развитию, по неточности и неясности своей не могут считаться ответами.

Другая сторона знания, умозрительная, когда она строго держится своих основ, прямо отвечает на вопрос, везде и во все века отвечает и отвечала одно и то же: мир есть что-то бесконечное и непонятное. Жизнь человеческая есть непостижимая часть этого непостижимого «всего». Опять я исключаю все те сделки между умозрительными и опытными знаниями, которые составляют весь балласт полунаук, так называемых юридических, политических, исторических. В эти науки опять так же неправильно вводятся понятия развития, совершенствования, с тою только разницей, что там — развитие всего, а здесь — жизни людей. Неправильность одна и та же: развитие, совершенствование в бесконечном не может иметь ни цели, ни направления и по отношению к моему вопросу ничего не отвечает.

Там же, где умозрительное знание точно, именно в истинной философии, не в той, которую Шопенгауэр называл профессорской философией, служащей только к тому, чтобы распределить все существующие явления по новым философским графам и назвать их новыми именами, — там, где философ не упускает из вида существенный вопрос, ответ всегда один и тот же, — ответ, данный Сократом, Шопенгауэром, Соломоном, Буддой.

«Мы приблизимся к истине только настолько, насколько мы удалимся от жизни, — говорит Сократ, готовясь к смерти. — К чему мы, любящие истину, стремимся в жизни? К тому, чтоб освободиться от тела и от всего зла, вытекающего из жизни тела. Если так, то как же нам не радоваться, когда смерть приходит к нам?»

«Мудрец всю жизнь ищет смерти, и потому смерть не страшна ему».

«Познавши внутреннюю сущность мира как волю, — говорит Шопенгауэр, — и во всех явлениях, от бессознательного стремления темных сил природы до полной сознанием деятельности человека, признавши только предметность этой воли, мы никак не избежим того следствия, что вместе со свободным отрицанием, самоуничтожением воли исчезнут и все те явления, то постоянное стремление и влечение без цели и отдыха на всех ступенях предметности, в котором и через которое состоит мир, исчезнет разнообразие последовательных форм, исчезнут вместе с формой все ее явления со своими общими формами, пространством и временем, а наконец и последняя, основная его форма — субъект и объект. Нет воли, нет представления, нет и мира. Перед нами наконец остается только ничто. Но то, что противится этому переходу в ничтожество, наша природа, есть ведь только эта самая воля к существованию (*Wille zum Leben*), составляющая нас самих, как и наш мир. Что мы так боимся ничтожества или, что то же, так хотим жить, — означает только, что мы сами не что иное, как это хотение жизни, и ничего не знаем, кроме него. Поэтому то, что останется по совершенном уничтожении воли для нас, которые еще полны волей, есть, конечно, ничто; но и, наоборот, для тех, в которых воля обратилась и отреклась от себя, для них этот наш столь реальный мир, со всеми его солнцами и млечными путями, есть ничто».

«Суета сует, — говорит Соломон, — суета сует — все суета! Что пользы человеку от всех трудов его, которыми трудится он под солнцем? Род преходит и род приходит, а земля пребывает вовеки. Что было, то и будет; что делалось, то и будет делаться; и нет ничего нового под солнцем. Бывает нечто, о чем говорят: “Смот-

ри, вот это новое”; но это было уже в веках, бывших прежде нас. Нет памяти о прежнем; да и о том, что будет, не останется памяти у тех, которые будут после. Я, Екклезиаст, был царем над Израилем в Иерусалиме. И предал я сердце мое тому, чтоб исследовать и испытать мудростию все, что делается под небом: это тяжелое занятие дал Бог сынам человеческим, чтобы они упражнялись в нем. Видел я все дела, какие делаются под солнцем, и вот, все суета и томление духа... Говорил я в сердце моем так: вот я возвеличился, приобрел мудрости больше всех, которые были прежде меня над Иерусалимом, и сердце мое видело много мудрости и знания. И предал я сердце мое тому, чтобы познать мудрость и познать безумие и глупость; узнал; что и это томление духа. Потому что во многой мудрости много печали; и кто умножает познания — умножает скорбь.

Сказал я в сердце моем: дай испытаю я тебя веселием и наслажусь добром; но и это — суета. О смехе сказал я: глупость, а о веселии: что оно делает? Вздумал я в сердце своем услаждать вином тело мое и, между тем как сердце мое руководилось мудростью, придержаться и глупости, доколе не увижу, что хорошо для сынов человеческих, что должны были бы они делать под небом в немногие дни своей жизни. Я предпринял большие дела: построил себе дома, насадил себе виноградники. Устроил себе сады и рощи и насадил в них всякие плодовые деревья; сделал себе водоемы для орошения из них рощ, произрастающих деревьев; приобрел себе слуг и служанок, и домочадцы были у меня; также крупного и мелкого скота было у меня больше, нежели у всех, бывших прежде в Иерусалиме; собрал себе серебра, и золота, и драгоценностей от царей и областей; завел у себя певцов и певиц и услаждения сынов человеческих — разные музыкальные орудия. И сделался я великим и богатым больше всех, бывших прежде меня в Иерусалиме; и мудрость моя пребывала со мною. Чего бы глаза мои ни пожелали, я не отказывал им, не возбранял сердцу моему никакого веселия. И оглянулся я на все дела мои, которые сделали руки мои, и на труд, которым трудился я, делая их, и вот все — суета и томление духа, и нет от них пользы под солнцем. И оглянулся я, чтобы взглянуть на мудрость, и безумие, и глупость. Но узнал я, что одна участь постигает их всех. И сказал я в сердце своем: и меня постигнет та же участь, как и глупого, — к чему же я сделался очень мудрым? И сказал я в сердце моем, что и это — суета. Потому что мудрого не будут помнить вечно, как и глупого; в грядущие дни все будет забыто, и, увы, мудрый умирает наравне с глупыми! И возненавидел я жизнь,

потому что противны мне стали дела, которые делаются под солнцем, ибо все — суета и томление духа. И возненавидел я весь труд мой, которым трудился под солнцем, потому что должен оставить его человеку, который будет после меня. Ибо что будет иметь человек от всего труда своего и заботы сердца своего, что трудится он под солнцем? Потому что все дни его — скорби, и его труды — беспокойство; даже и ночью сердце его не знает покоя. И это — суета. Не во власти человека и то благо, чтоб есть и пить и улаживать душу свою от труда своего...

Всему и всем — одно: одна участь праведнику и нечестивому, доброму и злему, чистому и нечистому, приносящему жертву и не приносящему жертвы; как добродетельному, так и грешнику; как клянущемуся, так и боящемуся клятвы. Это-то и худо во всем, что делается под солнцем, что одна участь всем, и сердце сынов человеческих исполнено зла, и безумие в сердце их, в жизни их; а после того они отходят к умершим. Кто находится между живыми, тому есть еще надежда, так как и псу живому лучше, нежели мертвому льву. Живые знают, что умрут, а мертвые не знают ничего, и уже нет им воздаяния, потому что память о них предана забвению; и любовь их, и ненависть их, и ревность их уже исчезли, и нет им более чести вовеки ни в чем, что делается под солнцем».

Так говорит Соломон или тот, кто писал эти слова.

А вот что говорит индийская мудрость:

«Сакиа-Муни, молодой счастливый царевич, от которого скрыты были болезни, смерть, старость, едет на гулянье и видит страшного старика, беззубого и слюнявого. Царевич, от которого до сих пор скрыта была старость, удивляется и выспрашивает возницу, что это такое и отчего этот человек пришел в такое жалкое, отвратительное, безобразное состояние? И когда он узнает, что это общая участь всех людей, что ему, молодому царевичу, неизбежно предстоит то же самое, он не может уже уехать гулять и приказывает вернуться, чтоб обдумать это. И он запирается один и обдумывает. И, вероятно, придумывает себе какое-нибудь утешение, потому что опять, веселый и счастливый, выезжает на гулянье. Но в этот раз ему встречается больной. Он видит изможденного, посиневшего, трясущегося человека с помутившимися глазами. Царевич, от которого скрыты были болезни, останавливается и спрашивает, что это такое. И когда он узнает, что это — болезнь, которой подвержены все люди, и что он сам, здоровый и счастливый царевич, завтра может заболеть так же, он опять не имеет духа веселиться, приказывает вернуться и опять ищет

успокоения и, вероятно, находит его, потому что в третий раз едет гулять; но и в третий раз он видит еще новое зрелище: он видит, что несут что-то. “Что это?” — “Мертвый человек”. — “Что значит мертвый?” — спрашивает царевич. Ему говорят, что сделаться мертвым — значит сделаться тем, чем сделался этот человек. Царевич подходит к мертвому, открывает и смотрит на него. “Что же будет с ним дальше?” — спрашивает царевич. Ему говорят, что его закопают в землю. “Зачем?” — Затем, что он уже наверно не будет больше никогда живой, а только будет от него смрад и черви. — “И это удел всех людей? И со мною то же будет? Меня закопают, и от меня будет смрад, и меня съедят черви?” — “Да”. — “Назад! Я не еду гулять и никогда не поеду больше”».

И Сакиа-Муни не мог найти утешения в жизни, и он решил, что жизнь — величайшее зло, и все силы души употребил на то, чтоб освободиться от нее и освободить других. И освободить так, чтоб и после смерти жизнь не возобновлялась как-нибудь, чтоб уничтожить жизнь совсем, в корне. Это говорит вся индийская мудрость.

Так вот те прямые ответы, которые дает мудрость человеческая, когда она отвечает на вопрос жизни.

«Жизнь тела есть зло и ложь. И потому уничтожение этой жизни тела есть благо, и мы должны желать его», — говорит Сократ.

«Жизнь есть то, чего не должно бы быть, — зло, и переход в ничто есть единственное благо жизни», — говорит Шопенгауэр.

«Все в мире — и глупость и мудрость, и богатство и нищета, и веселье и горе — все суета и пустяки. Человек умрет, и ничего не останется. И это глупо», — говорит Соломон.

«Жить с сознанием неизбежности страданий, ослабления, старости и смерти нельзя — надо освободить себя от жизни, от всякой возможности жизни», — говорит Будда.

И то, что сказали эти сильные умы, говорили, думали и чувствовали миллионы миллионов людей, подобных им. И думаю и чувствую я.

Так что блуждание мое в знаниях не только не вывело меня из моего отчаяния, но только усилило его. Одно знание не отвечало на вопросы жизни, другое же знание ответило, прямо подтвердило мне то, что я думал верно и сошелся с выводами сильнейших умов человечества.

Обманывать себя нечего. Все — суета. Счастлив, кто не родился, смерть лучше жизни; надо избавиться от нее.



## VII

Не найдя разъяснения в знании, я стал искать этого разъяснения в жизни, надеясь найти в людях, окружающих меня, найти его, и я стал наблюдать людей — таких же, как я, как они живут вокруг меня и как они относятся к этому вопросу, приведшему меня к отчаянию.

И вот что я нашел у людей, находящихся в одном со мною положении по образованию и образу жизни.

Я нашел, что для людей моего круга есть четыре выхода из того ужасного положения, в котором мы все находимся.

Первый выход есть выход неведения. Он состоит в том, чтобы не знать, не понимать того, что жизнь есть зло и бессмыслица. Люди этого разряда — большею частью женщины, или очень молодые, или очень тупые люди — еще не поняли того вопроса жизни, который представился Шопенгауэру, Соломону, Будде. Они не видят ни дракона, ожидающего их, ни мышей, подтачивающих кусты, за которые они держатся, и лизут капли меда. Но они лизут эти капли меда только до времени: что-нибудь обратит их внимание на дракона и мышей — и конец их лизанью. От них мне нечему научиться, нельзя перестать знать того, что знаешь.

Второй выход — это выход эпикурейства. Он состоит в том, чтобы, зная безнадежность жизни, пользоваться покамест теми благами, какие есть, не смотреть ни на дракона, ни на мышей, а лизать мед самым лучшим образом, особенно если на кусте попало много. Соломон выражает этот выход так:

«И похвалил я веселье, потому что нет лучшего для человека под солнцем, как есть, пить и веселиться: это сопровождает его в трудах во дни жизни его, которые дал ему Бог под солнцем.

Итак, иди, ешь с веселием хлеб свой и пей в радости сердца вино твое... Наслаждайся жизнью с женщиной, которую любишь, во все дни суетной жизни твоей, во все суетные дни твои, потому что это — доля твоя в жизни и в трудах твоих, какими ты трудишься под солнцем... Все, что может рука твоя по силам делать, делай, потому что в могиле, куда ты пойдешь, нет ни работы, ни размышления, ни знания, ни мудрости».

Этого второго вывода придерживается большинство людей нашего круга. Условия, в которых они находятся, делают то, что благо у них больше, чем зол, а нравственная тупость дает им возможность забывать, что выгода их положения случайна, что всем нельзя иметь 1000 женщин и дворцов, как Соломону, что на каж-

дого человека с 1000 жен и есть 1000 людей без жен и на каждый дворец есть 1000 людей, в поте лица строящих его, и что та случайность, которая нынче сделала меня Соломоном, завтра может сделать меня рабом Соломона. Тупость же воображения этих людей дает им возможность забывать про то, что не дало покоя Будде, — неизбежность болезни, старости и смерти, которая не нынче — завтра разрушит все эти удовольствия. То, что некоторые из этих людей утверждают, что тупость их мысли и воображения есть философия, которую они называют позитивной, не выделяет их, на мой взгляд, из разряда тех, которые, не видя вопроса, лижут мед. И этим людям я не мог подражать: не имея их тупости воображения, я не мог ее искусственно произвести в себе. Я не мог, как не может всякий живой человек, оторвать глаз от мышей и дракона, когда он раз увидал их.

Третий выход есть выход силы и энергии. Он состоит в том, чтобы, поняв, что жизнь есть зло и бессмыслица, уничтожить ее. Так поступают редкие, сильные и последовательные люди. Поняв всю глупость шутки, какая над ними сыграна, и поняв, что блага умерших паче благ живых и что лучше всего не быть, так и поступают и кончают сразу эту глупую шутку, благо есть средства: петля на шею, вода, нож, чтоб им проткнуть сердце, поезжих на железных дорогах. И людей из нашего круга, поступающих так, становится все больше и больше. И поступают люди так большею частью в самый лучший период жизни, когда силы души находятся в самом расцвете, а унижающих человеческий разум привычек еще усвоено мало. Я видел, что это самый достойный выход, и хотел поступить так.

Четвертый выход есть выход слабости. Он состоит в том, чтобы, понимая зло и бессмысленность жизни, продолжать тянуть ее, зная вперед, что ничего из нее выйти не может. Люди этого разбора знают, что смерть лучше жизни, но, не имея сил поступить разумно — поскорее кончить обман и убить себя, чего-то как будто ждут. Это есть выход слабости, ибо, если я знаю лучшее и оно в моей власти, почему не отдаться лучшему?.. Я находился в этом разряде.

Так люди моего разбора четырьмя путями спасаются от ужасного противоречия. Сколько я ни напрягал своего умственного внимания, кроме этих четырех выходов, я не видал еще иного. Один выход: не понимать того, что жизнь есть бессмыслица, суета и зло и что лучше не жить. Я не мог не знать этого и, когда раз узнал, не мог закрыть на это глаза. Другой выход — пользоваться жизнью такой, какая есть, не думая о будущем. И этого не мог сделать. Я, как Сакиа-Муни, не мог ехать на охоту, когда знал,

что есть старость, страдание, смерть. Воображение у меня было слишком живо. Кроме того, я не мог радоваться минутной случайности, кинувшей на мгновение наслаждение на мою долю. Третий выход: поняв, что жизнь есть зло и глупость, прекратить, убить себя. Я понял это, но почему-то все еще не убивал себя. Четвертый выход — жить в положении Соломона, Шопенгауэра — знать, что жизнь есть глупая, сыгранная надо мною шутка, и все-таки жить, умываться, одеваться, обедать, говорить и даже книжки писать. Это было для меня отвратительно, мучительно, но я оставался в этом положении.

Теперь я вижу, что если я не убил себя, то причиной тому было смутное сознание несправедливости моих мыслей. Как ни убедителен и несомненен казался мне ход моей мысли и мыслей мудрых, приведших нас к признанию бессмыслицы жизни, во мне оставалось неясное сомнение в истинности исходной точки моего рассуждения.

Оно было такое: Я, мой разум — признали, что жизнь неразумна. Если нет высшего разума (а его нет, и ничто доказать его не может), то разум есть творец жизни для меня. Не было бы разума, не было бы для меня и жизни. Как же этот разум отрицает жизнь, а он сам творец жизни? Или, с другой стороны: если бы не было жизни, не было бы и моего разума, — стало быть, разум есть сын жизни. Жизнь есть все. Разум есть плод жизни, и разум этот отрицает самую жизнь. Я чувствовал, что тут что-то неладно.

Жизнь есть бессмысленное зло, это несомненно, — говорил я себе. — Но я жил, живу еще, и жило и живет все человечество. Как же так? Зачем же оно живет, когда может не жить?

Что ж, я один с Шопенгауэром так умен, что понял бессмысленность и зло жизни?

Рассуждение о суете жизни не так хитро, и его делают давно и все самые простые люди, а жили и живут. Что ж, они-то живут и никогда и не думают сомневаться в разумности жизни?

Мое знание, подтвержденное мудростью мудрецов, открыло мне, что все на свете — органическое и неорганическое, — все необыкновенно умно устроено, только мое одно положение глупо. А эти дураки — огромные массы простых людей — ничего не знают насчет того, как все органическое и неорганическое устроено на свете, а живут, и им кажется, что жизнь их очень разумно устроена!

И мне приходило в голову: а что как я чего-нибудь еще не знаю? Ведь точно так поступает незнание. Незнание ведь всегда это самое говорит. Когда оно не знает чего-нибудь, оно говорит, что

глупо то, чего оно не знает. В самом деле выходит так, что есть человечество целое, которое жило и живет, как будто понимая смысл своей жизни, ибо, не понимая его, оно не могло бы жить, а я говорю, что вся эта жизнь бессмыслица, и не могу жить.

Никто не мешает нам с Шопенгауэром отрицать жизнь. Но тогда убей себя — и не будешь рассуждать. Не нравится тебе жизнь, убей себя. А живешь, не можешь понять смысл жизни, так прекрати ее, а не вертись в этой жизни, рассказывая и распи-сывая, что ты не понимаешь жизни. Пришел в веселую компа-нию, всем очень хорошо, все знают, что они делают, а тебе скуч-но и противно, так уйди.

Ведь в самом деле, что же такое мы, убежденные в необходи-мости самоубийства и не решающиеся совершить его, как не са-мые слабые, непоследовательные и, говоря попросту, глупые люди, носящиеся с своею глупостью, как дурак с писаной тор-бой?

Ведь наша мудрость, как ни несомненно верна она, не дала нам знания смысла нашей жизни. Все же человечество, делающее жизнь, миллионы — не сомневаются в смысле жизни.

В самом деле, с тех давних, давних пор, как есть жизнь, о ко-торой я что-нибудь да знаю, жили люди, зная то рассуждение о тщете жизни, которое мне показало ее бессмыслицу, и все-таки жили, придавая ей какой-то смысл. С тех пор как началась ка-кая-нибудь жизнь людей, у них уже был этот смысл жизни, и они вели эту жизнь, дошедшую до меня. Все, что есть во мне и около меня, все это плод их знания жизни. Те самые орудия мы-сли, которыми я осуждаю эту жизнь и осуждаю ее, все это не мной, а ими сделано. Сам я родился, воспитался, вырос благода-ря им. Они выковали железо, научили рубить лес, приручили коров, лошадей, научили сеять, научили жить вместе, урядили нашу жизнь; они научили меня думать, говорить. И я-то, их про-изведение, ими вскормленный, вспоенный, ими наученный, их мыслями и словами думающий, доказал им, что они — бессмыс-лица! «Тут что-то не так, — говорил я себе. — Где-нибудь я ошиб-ся». Но в чем была ошибка, я никак не мог найти.

## VIII

Все эти сомнения, которые я в состоянии высказать более или менее связно, тогда я не мог бы высказать. Тогда я только чув-ствовал, что, как ни логически неизбежны были мои, подтверж-даемые величайшими мыслителями, выводы о тщете жизни, в

них было что-то неладно. В самом ли рассуждении, в постановке ли вопроса, я не знал; я чувствовал только, что убедительность разумная была совершенная, но что ее было мало. Все эти доводы не могли убедить меня так, чтоб я сделал то, что вытекало из моих рассуждений, т. е. чтоб я убил себя. И я бы сказал неправду, если бы сказал, что я разумом пришел к тому, к чему я пришел, и не убил себя. Разум работал, но работало и еще что-то другое, что я не могу назвать иначе как сознанием жизни. Работала еще та сила, которая заставляла меня обращать внимание на то, а не на это, и эта-то сила и вывела меня из моего отчаянного положения и совершенно иначе направила разум. Эта сила заставила меня обратить внимание на то, что я с сотнями подобных мне людей не есть человечество, что жизнь человечества я еще не знаю.

Оглядывая тесный кружок сверстных мне людей, я видел только людей, не понимавших вопроса, понимавших и заглушавших вопрос пьянством жизни, понявших и прекративших жизнь и понявших и по слабости доживавших отчаянную жизнь. И я не видал иных. Мне казалось, что тот тесный кружок ученых, богатых и досужих людей, к которому я принадлежал, составляет все человечество, а что те миллиарды живших и живых, это — так, какие-то скоты — не люди.

Как ни странно, ни невероятно непонятно кажется мне теперь то, как мог я, рассуждая про жизнь, просмотреть окружавшую меня со всех сторон жизнь человечества, как я мог до такой степени смешно заблуждаться, чтобы думать, что жизнь моя, Соломонов и Шопенгауэров есть настоящая, нормальная жизнь, а жизнь миллиардов есть не стоящее внимания обстоятельство, как ни странно это мне теперь, я вижу, что это было так. В заблуждении гордости своего ума мне так казалось несомненным, что мы с Соломоном и Шопенгауэром поставили вопрос так верно и истинно, что другого ничего быть не может, так несомненно казалось, что все эти миллиарды принадлежат к тем, которые еще не дошли до постижения всей глубины вопроса, что я искал смысла своей жизни и ни разу не подумал: «Да какой же смысл придают и придавали своей жизни все миллиарды, жившие и живущие на свете?»

Я долго жил в этом сумасшествии, особенно свойственном, не на словах, но на деле, нам — самым либеральным и ученым людям. Но благодаря ли моей какой-то странной физической любви к настоящему рабочему народу, заставившей меня понять его и увидеть, что он не так глуп, как мы думаем, или благодаря искренности моего убеждения в том, что я ничего не могу знать,

как то, что самое лучшее, что я могу сделать, — это повеситься, я чуял, что если я хочу жить и понимать смысл жизни, то искать этого смысла жизни мне надо не у тех, которые потеряли смысл жизни и хотят убить себя, а у тех миллиардов отживших и живых людей, которые делают жизнь и на себе несут свою и нашу жизнь. И я оглянулся на огромные массы отживших и живущих простых, не ученых и не богатых людей и увидел совершенно другое. Я увидел, что все эти миллиарды живших и живущих людей, все, за редким исключением, не подходят к моему делу, что признать их не понимающими вопроса я не могу, потому что они сами ставят его и с необыкновенной ясностью отвечают на него. Признать их эпикурейцами тоже не могу, потому что жизнь их складывается больше из лишений и страданий, чем наслаждений; признать же их неразумно доживающими бессмысленную жизнь могу еще меньше, так как всякий акт их жизни и самая смерть объясняются ими. Убивать же себя они считают величайшим злом. Оказывалось, что у всего человечества есть какое-то не признаваемое и презираемое мною знание смысла жизни. Выходило то, что знание разумное не дает смысла жизни, исключает жизнь; смысл же, придаваемый жизни миллиардами людей, всем человечеством, зиждется на каком-то презренном, ложном знании.

Разумное знание в лице ученых и мудрых отрицает смысл жизни, а огромные массы людей, все человечество — признает этот смысл в неразумном знании. И это неразумное знание есть вера, та самая, которую я не мог не откинуть. Это Бог 1 и 3, это творение в 6 дней, дьяволы и ангелы и все то, чего я не могу признать, пока я не сошел с ума.

Положение мое было ужасно. Я знал, что я ничего не найду на пути разумного знания, кроме отрицания жизни, а там, в вере, — ничего, кроме отрицания разума, которое невозможнее, чем отрицание жизни. По разумному знанию выходило так, что жизнь есть зло, и люди знают это, от людей зависит не жить, а они жили и живут, и сам я жил, хотя и знал уже давно то, что жизнь бессмысленна и есть зло. По вере выходило, что, для того чтобы понять смысл жизни, я должен отречься от разума, того самого, для которого нужен смысл.

## IX

Выходило противоречие, из которого было только два выхода: или то, что я называл разумным, не было так разумно, как я

думал; или то, что мне казалось неразумным, не было так неразумно, как я думал. И я стал проверять ход рассуждений моего разумного знания.

Проверяя ход рассуждений разумного знания, я нашел его совершенно правильным. Вывод о том, что жизнь есть ничто, был неизбежен; но я увидел ошибку. Ошибка была в том, что я мыслил не соответственно поставленному мною вопросу. Вопрос был тот: зачем мне жить, т. е. что выйдет настоящего, не уничтожающегося из моей призрачной, уничтожающейся жизни, какой смысл имеет мое конечное существование в этом бесконечном мире? И чтоб ответить на этот вопрос, я изучал жизнь.

Решение всех возможных вопросов жизни, очевидно, не могло удовлетворять меня, потому что мой вопрос, как он ни прост кажется сначала, включает в себя требование объяснения конечного бесконечным и наоборот.

Я спрашивал: какое вневременное, внепричинное, внепространственное значение моей жизни? А отвечал я на вопрос: какое временное, причинное и пространственное значение моей жизни? Вышло то, что после долгого труда мысли я ответил: никакого.

В рассуждениях моих я постоянно приравнивал, да и не мог поступить иначе, конечное к конечному и бесконечное к бесконечному, а потому у меня и выходило, что и должно было выходить: сила есть сила, вещество есть вещество, воля есть воля, бесконечность есть бесконечность, ничто есть ничто, и дальше ничего не могло выйти.

Было что-то подобное тому, что бывает в математике, когда, думая решать уравнение, решаешь тождество. Ход размышления правилен, но в результате получается ответ:  $a = a$ , или  $x = x$ , или  $0 = 0$ . То же самое случилось и с моим рассуждением по отношению к вопросу о значении моей жизни. Ответы, даваемые всей наукой на вопрос, — только тождество.

И действительно, строго разумное знание, то знание, которое, как это сделал Декарт, начинает с полного сомнения во всем, откидывает всякое допущенное на веру знание и строит все вновь на законах разума и опыта — и не может дать иного ответа на вопрос жизни, как тот самый, который я и получил, — ответ неопределенный. Мне только показалось сначала, что знание дало положительный ответ — ответ Шопенгауэра: жизнь не имеет смысла, она есть зло. Но, разобрав дело, я понял, что ответ не положительный, что мое чувство только выразило его так. Ответ же строго выраженный, как он выражен и у браминов, и у Соломона, и у Шопенгауэра, есть только ответ неопределен-

ный, или тождество:  $0 = 0$ , жизнь, представляющаяся мне ничем, есть ничто. Так что знание философское ничего не отрицает, а только отвечает, что вопрос этот не может быть решен им, что для него решение остается неопределенным.

Поняв это, я понял, что и нельзя было искать в разумном знании ответа на мой вопрос и что ответ, даваемый разумным знанием, есть только указание на то, что ответ может быть получен только при иной постановке вопроса, только тогда, когда в рассуждение будет введен вопрос отношения конечного к бесконечному. Я понял и то, что, как ни неразумны и уродливы ответы, даваемые верою, они имеют то преимущество, что вводят в каждый ответ отношение конечного к бесконечному, без которого не может быть ответа. Как я ни поставлю вопрос: как мне жить? — ответ: по закону Божию. Что выйдет настоящего из моей жизни? — Вечные мучения или вечное блаженство. Какой смысл, не уничтожаемый смертью? — Соединение с бесконечным Богом, рай.

Так что, кроме разумного знания, которое мне прежде представлялось единственным, я был неизбежно приведен к признанию того, что у всего живущего человечества есть еще какое-то другое знание, неразумное — вера, дающая возможность жить. Вся неразумность веры оставалась для меня та же, как и прежде, но я не мог не признать того, что она одна дает человечеству ответы на вопросы жизни и, вследствие того, возможность жить.

Разумное знание привело меня к признанию того, что жизнь бессмысленна, жизнь моя остановилась, и я хотел уничтожить себя. Оглянувшись на людей, на все человечество, я увидел, что люди живут и утверждают, что знают смысл жизни. На себя оглянувшись: я жил, пока знал смысл жизни. Как другим людям, так и мне смысл жизни и возможность жизни давала вера.

Оглянувшись дальше на людей других стран, на современных мне и на отживших, я увидел одно и то же. Где жизнь, там вера, с тех пор как есть человечество, дает возможность жить, и главные черты веры везде и всегда одни и те же.

Какие бы и кому бы ни давала ответы какая бы то ни было вера, всякий ответ веры конечному существованию человека придает смысл бесконечного — смысл, не уничтожаемый страданиями, лишениями и смертью. Значит — в одной вере можно найти смысл и возможность жизни. И я понял, 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 опреде-



лять веру), не есть только согласие с тем, что сказали человеку, как чаще всего понимается вера, — вера есть знание смысла человеческой жизни, вследствие которого человек и не уничтожает себя, а живет. Вера есть сила жизни. Если человек живет, то он во что-нибудь верит. Если б он не верил, что для чего-нибудь надо жить, то он бы не жил. Если он не видит и не понимает призрачности конечного, он верит в это конечное: если он понимает призрачность конечного, он должен верить в бесконечное. Без веры нельзя жить.

И я вспомнил весь ход своей внутренней работы и ужаснулся. Теперь мне было ясно, что для того, чтобы человек мог жить, ему нужно или не видеть бесконечного, или иметь объяснение смысла жизни, при котором конечное приравнивалось бы к бесконечному. Такое объяснение у меня было, но оно мне было не нужно, пока я верил в конечное, и я стал разумом проверять его. И перед светом разума все прежнее объяснение разлетелось прахом. Но пришло время, когда я перестал верить в конечное. И тогда я стал на разумных основаниях строить из того, что я знал, такое объяснение, которое дало бы смысл жизни; но ничего не построилось. Вместе с лучшими умами человечества я пришел к тому, что  $0 = 0$ , и очень удивился, что получил такое решение, тогда как ничего иного и не могло выйти.

Что я делал, когда я искал ответа в знаниях опытных? Я хотел узнать, зачем я живу, и для этого изучал все то, что вне меня. Ясно, что я мог узнать многое, но ничего из того, что мне нужно.

Что я делал, когда я искал ответа в знаниях философских? Я изучал мысли тех существ, которые находились в том же самом положении, как и я, которые не имели ответа на вопрос: зачем я живу. Ясно, что я ничего и не мог узнать иного, как то, что я сам знал, что ничего знать нельзя.

Что такое я? — часть бесконечного. Ведь уже в этих двух словах лежит вся задача. Неужели этот вопрос только со вчерашнего дня сделало себе человечество? И неужели никто до меня не сделал себе этого вопроса — вопроса такого простого, просящегося на язык каждому умному дитяти?

Ведь этот вопрос был поставлен с тех пор, как люди есть; и с тех пор, как люди есть, понятно, что для решения этого вопроса одинаково недостаточно приравнивать конечное к конечному и бесконечное к бесконечному, и с тех пор, как люди есть, отысканы отношения конечного к бесконечному и выражены.

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.

Если бы не было так ужасно, было бы смешно, с какой гордостью и самодовольством мы, как дети, разбираем часы, вынимаем пружину, делаем из нее игрушку и потом удивляемся, что часы перестают идти.

Нужно и дорого разрешение противоречия конечного с бесконечным и ответ на вопрос жизни такой, при котором возможна жизнь. И это единственное разрешение, которое мы находим везде, всегда и у всех народов, — разрешение, вынесенное из времени, в котором теряется для нас жизнь людей, разрешение столь трудное, что мы ничего подобного сделать не можем, — это-то разрешение мы легкомысленно разрушаем, с тем чтобы поставить опять тот вопрос, который присущ всякому и на который у нас нет ответа.

Понятия бесконечного Бога, божественности души, связи дел людских с Богом, понятия нравственного добра и зла — суть понятия, выработанные в скрывающейся от наших глаз исторической дали жизни человечества, суть те понятия, без которых не было бы жизни и меня самого, а я, откинув всю эту работу всего человечества, хочу все сам, один сделать по-новому и по-своему.

Я не так думал тогда, но зародыши этих мыслей уже были во мне. Я понимал, 1) что мое положение с Шопенгауэром и Соломоном, несмотря на нашу мудрость, глупо: мы понимаем, что жизнь есть зло, и все-таки живем. Это явно глупо, потому что если жизнь глупа — а я так люблю все разумное, — то надо уничтожить жизнь, и некому будет отрицать ее. 2) Я понимал, что все наши рассуждения вертятся в заколдованном круге, как колесо, не цепляющееся за шестерню. Сколько бы и как бы хорошо мы ни рассуждали, мы не можем получить ответа на вопрос, и всегда будет  $0 = 0$ , и что потому путь наш, вероятно, ошибочен. 3) Я начинал понимать, что в ответах, даваемых верою, хранится глубочайшая мудрость человечества, и что я не имел права отрицать их на основании разума, и что, главное, ответы эти одни отвечают на вопрос жизни.

## Х

Я понимал это, но от этого мне было не легче.

Я готов был принять теперь всякую веру, только бы она не требовала от меня прямого отрицания разума, которое было бы ло-

жью. И я изучал и буддизм, и магометанство по книгам, и, более того, христианство и по книгам, и по живым людям, окружавшим меня.

Я, естественно, обратился прежде всего к верующим людям моего круга, к людям ученым, к православным богословам, к монахам-старцам, к православным богословам нового оттенка и даже к так называемым новым христианам, исповедующим спасение верою в искупление. И я ухватывался за этих верующих и допрашивал их о том, как они верят и в чем видят смысл жизни.

Несмотря на то что я делал всевозможные уступки, избегал всяких споров, я не мог принять веры этих людей — я видел, что то, что выдавали они за веру, было не объяснение, а затмение смысла жизни, и что сами они утверждали свою веру не для того, чтобы ответить на тот вопрос жизни, который привел меня к вере, а для каких-то других, чуждых мне целей.

Помню мучительное чувство ужаса возвращения к прежнему отчаянию после надежды, которое я испытал много и много раз в сношениях с этими людьми. Чем больше, подробнее они излагали мне свои вероучения, тем яснее я видел их заблуждение и потерю моей надежды найти в их вере объяснение смысла жизни.

Не то, что в изложении своего вероучения они примешивали к всегда бывшим мне близкими христианским истинам еще много ненужных и неразумных вещей, — не это оттолкнуло меня; но меня оттолкнуло то, что жизнь этих людей была та же, как и моя, с тою только разницей, что она не соответствовала тем самым началам, которые они излагали в своем вероучении. Я ясно чувствовал, что они обманывают себя и что у них, так же как у меня, нет другого смысла жизни, как того, чтобы жить, пока живется, и брать все, что может взять рука. Я видел это по тому, что если б у них был тот смысл, при котором уничтожается страх лишений, страданий и смерти, то они бы не боялись их. А они, эти верующие нашего круга, точно так же, как и я, жили в избытке, старались увеличить или сохранить его, боялись лишений, страданий, смерти, и так же, как я и все мы, неверующие, жили, удовлетворяя похоти, жили так же дурно, если не хуже, чем неверующие.

Никакие рассуждения не могли убедить меня в истинности их веры. Только действия такие, которые бы показывали, что у них есть смысл жизни такой, при котором страшные мне нищета, болезнь, смерть не страшны им, могли бы убедить меня. А таких действий я не видел между этими разнообразными верующими нашего круга. Я видал такие действия, напротив, между людьми нашего круга самыми неверующими, но никогда между так называемыми верующими нашего круга.

И я понял, что вера этих людей — не та вера, которой я искал, что их вера не есть вера, а только одно из эпикурейских утешений в жизни. Я понял, что эта вера годится, может быть, хоть не для утешения, а для некоторого рассеяния раскаивающемуся Соломону на смертном одре, но она не может годиться для огромного большинства человечества, которое призвано не потешаться, пользуясь трудами других, а творить жизнь. Для того чтобы все человечество могло жить, для того чтоб оно продолжало жизнь, придавая ей смысл, у них, у этих миллиардов, должно быть другое, настоящее знание веры. Ведь не то, что мы с Соломоном и Шопенгауэром не убили себя, не это убедило меня в существовании веры, а то, что жили эти миллиарды и живут и нас с Соломоном вынесли на своих волнах жизни.

И я стал сближаться с верующими из бедных, простых, неученых людей, со странниками, монахами, раскольниками, мужиками. Вероучение этих людей из народа было тоже христианское, как вероучение мнимоверующих из нашего круга. К истинам христианским примешано было тоже очень много суеверий, но разница была в том, что суеверия верующих нашего круга были совсем не нужны им, не вязались с их жизнью, были только своего рода эпикурейскою потехой; суеверия же верующих из трудового народа были до такой степени связаны с жизнью, что нельзя было себе представить их жизни без этих суеверий, — они были необходимым условием этой жизни. Вся жизнь верующих нашего круга была противоречием их вере, а вся жизнь людей верующих и трудящихся была подтверждением того смысла жизни, который давало знание веры. И я стал вглядываться в жизнь и верования этих людей, и чем больше я вглядывался, тем больше убеждался, что у них есть настоящая вера, что вера их необходима для них и одна дает им смысл и возможность жизни. В противоположность тому, что я видел в нашем кругу, где возможна жизнь без веры и где из тысячи едва ли один признает себя верующим, в их среде едва ли один неверующий на тысячи. В противоположность тому, что я видел в нашем кругу, где вся жизнь проходит в праздности, в потехах и недовольстве жизнью, я видел, что вся жизнь этих людей проходила в тяжелом труде и они были менее недовольны жизнью, чем богатые. В противоположность тому, что люди нашего круга противились и негодовали на судьбу за лишения и страдания, эти люди принимали болезни и горести без всякого недоумения, противления, а со спокойною и твердою уверенностью в том, что все это должно быть и не может быть иначе, что все это — добро. В противоположность тому, что чем мы умнее, тем менее понимаем смысл жизни и ви-

дим какую-то злую насмешку в том, что мы страдаем и умираем, эти люди живут, страдают и приближаются к смерти со спокойствием, чаще же всего с радостью. В противоположность тому, что спокойная смерть, смерть без ужаса и отчаяния, есть самое редкое исключение в нашем кругу, смерть беспокойная, непокорная и нерадостная есть самое редкое исключение среди народа. И таких людей, лишенных всего того, что для нас с Соломоном есть единственное благо жизни, и испытывающих при этом величайшее счастье, — многое множество. Я оглянулся шире вокруг себя. Я взгляделся в жизнь прошедших и современных огромных масс людей. И я видел таких, понявших смысл жизни, умеющих жить и умирать, не двух, трех, десять, а сотни, тысячи, миллионы. И все они, бесконечно различные по своему нраву, уму, образованию, положению, все одинаково и совершенно противоположно моему неведению знали смысл жизни и смерти, спокойно трудились, переносили лишения и страдания, жили и умирали, видя в этом не суету, а добро.

И я полюбил этих людей. Чем больше я вникал в их жизнь живых людей и жизнь таких же умерших людей, про которых читал и слышал, тем больше я любил их и тем легче мне самому становилось жить. Я жил так года два, и со мной случился переворот, который давно готовился во мне и задатки которого всегда были во мне. Со мной случилось то, что жизнь нашего круга — богатых, ученых — не только опротивела мне, но потеряла всякий смысл. Все наши действия, рассуждения, наука, искусство — все это предстало мне как баловство. Я понял, что искать смысл в этом нельзя. Действия же трудящегося народа, творящего жизнь, представились мне единым настоящим делом. И я понял, что смысл, придаваемый этой жизни, есть истина, и я принял его.

## XI

И вспомнив то, как те же самые верования отталкивали меня и казались бессмысленными, когда их исповедовали люди, жившие противно этим верованиям, и как эти же самые верования привлекли меня и показались мне разумными, когда я видел, что люди живут ими, — я понял, почему я тогда откинул эти верования и почему нашел их бессмысленными, а теперь принял их и нашел полными смысла. Я понял, что я заблудился и как я заблудился. Я заблудился не столько оттого, что неправильно мыслил, сколько оттого, что я жил дурно. Я понял, что истину за-

крыло от меня не столько заблуждение моей мысли, сколько сама жизнь моя в тех исключительных условиях эпикурейства, удовлетворения похотям, в которых я провел ее. Я понял, что мой вопрос о том, что есть моя жизнь, и ответ: зло — был совершенно правилен. Неправильно было только то, что ответ, относящийся только ко мне, я отнес к жизни вообще: я спросил себя, что такое моя жизнь, и получил ответ: зло и бессмыслица. И точно, моя жизнь — жизнь потворства похоти — была бессмысленна и зла, и потому ответ: «Жизнь зла и бессмысленна» — относился только к моей жизни, а не к жизни людской вообще. Я понял ту истину, впоследствии найденную мною в Евангелии, что люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы. Ибо всякий, делающий худые дела, ненавидит свет и не идет к свету, чтобы не обличились дела его. Я понял, что, для того чтобы понять смысл жизни, надо прежде всего, чтобы жизнь была не бессмысленна и зла, а потом уже — разум для того, чтобы понять ее. Я понял, почему я так долго ходил около такой очевидной истины, и что если думать и говорить о жизни человечества, то надо говорить и думать о жизни человечества, а не о жизни нескольких паразитов жизни. Истина эта была всегда истина, как  $2 \times 2 = 4$ , но я не признавал ее, потому, что признав  $2 \times 2 = 4$ , я бы должен был признать то, что я нехорош. А чувствовать себя хорошим для меня было важнее и обязательнее, чем  $2 \times 2 = 4$ . Я полюбил хороших людей, возненавидел себя, и я признал истину. Теперь мне все стало ясно.

Что, если бы палач, проводящий жизнь в пытках и отсечении голов, или мертвый пьяница, или сумасшедший, засевший на всю жизнь в темную комнату, огадивший эту самую комнату и воображающий, что он погибнет, если выйдет из нее, — что, если бы они спросили себя: что такое жизнь? Очевидно, они не могли бы получить на вопрос: что такое жизнь, другого ответа, как тот, что жизнь есть величайшее зло; и ответ сумасшедшего был бы совершенно правилен, но для него только. Что, как я такой сумасшедший? Что, как мы все, богатые, ученые люди, такие же сумасшедшие?

И я понял, что мы действительно такие сумасшедшие. Я-то уж наверное был такой сумасшедший. И в самом деле, птица существует так, что она должна летать, собирать пищу, строить гнезда, и когда я вижу, что птица делает это, я радуюсь ее радостью. Коза, заяц, волк существуют так, что они должны кормиться, множиться, кормить свои семьи, и когда они делают это, у меня есть твердое сознание, что они счастливы и жизнь их ра-

зумна. Что же должен делать человек? Он должен точно так же добывать жизнь, как и животные, но с тою только разницей, что он погибнет, добывая ее один, — ему надо добывать ее не для себя, а для всех. И когда он делает это, у меня есть твердое сознание, что он счастлив и жизнь его разумна. Что же я делал во всю мою тридцатилетнюю сознательную жизнь? Я не только не добывал жизни для всех, я и для себя не добывал ее. Я жил паразитом и, спросив себя, зачем я живу, получил ответ: низачем. Если смысл человеческой жизни в том, чтобы добывать ее, то как же я, тридцать лет занимавшийся тем, чтобы не добывать жизнь, а губить ее в себе и других, мог получить другой ответ, как не тот, что жизнь моя есть бессмыслица и зло? Она и была бессмыслица и зло.

Жизнь мира совершается по чьей-то воле, — кто-то этою жизнью всего мира и нашими жизнями делает свое какое-то дело. Чтоб иметь надежду понять смысл этой воли, надо прежде всего исполнять ее — делать то, чего от нас хотят. А если я не буду делать того, чего хотят от меня, то и не пойму никогда и того, чего хотят от меня, а уж тем менее — чего хотят от всех нас и от всего мира.

Если голого, голодного нищего взяли с перекрестка, привели в крытое место прекрасного заведения, накормили, напоили и заставили двигать вверх и вниз какую-то палку, то, очевидно, что, прежде чем разбирать, зачем его взяли, зачем двигать палкой, разумно ли устройство всего заведения, нищему прежде всего нужно двигать палкой. Если он будет двигать палкой, тогда он поймет, что палка эта движет насос, что насос накачивает воду, что вода идет по грядкам; тогда его выведут из крытого колодца и поставят на другое дело, и он будет собирать плоды и войдет в радость господина своего и, переходя от низшего дела к высшему, все дальше и дальше понимая устройство всего заведения и участвуя в нем, никогда и не подумает спрашивать, зачем он здесь, и уж никак не станет упрекать хозяина.

Так и не упрекают хозяина те, которые делают его волю, люди простые, рабочие, неученые, те, которых мы считаем скотами; а мы вот, мудрецы, есть едим все хозяйское, а делать не делаем того, чего от нас хочет хозяин, и вместо того чтобы делать, сели в кружок и рассуждаем: «Зачем это двигать палкой? Ведь это глупо». Вот и додумались. Додумались до того, что хозяин глуп или его нет, а мы умны, только чувствуем, что никуда не годимся и надо нам как-нибудь самим от себя избавиться.

## XII

Сознание ошибки разумного знания помогло мне освободиться от соблазна праздного умствования. Убеждение в том, что знание истины можно найти только жизнью, побудило меня усомниться в правильности моей жизни; но спасло меня только то, что я успел вырваться из своей исключительности и увидеть жизнь настоящую простого рабочего народа и понять, что это только есть настоящая жизнь. Я понял, что, если я хочу понять жизнь и смысл ее, мне надо жить не жизнью паразита, а настоящей жизнью и, приняв тот смысл, который придает ей настоящее человечество, слившись с этой жизнью, проверить его.

В это же время со мною случилось следующее. 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 искание Бога.

Я говорю, что это искание Бога было не рассуждение, но чувство, потому что это искание вытекало не из моего хода мыслей — оно было даже прямо противоположно им, — но оно вытекало из сердца. Это было чувство страха, сиротливости, одиночества среди всего чужого и надежды на чью-то помощь.

Несмотря на то что я вполне был убежден в невозможности доказательства бытия Божия (Кант доказал мне, и я вполне понял его, что доказать этого нельзя), я все-таки искал Бога, надеялся на то, что я найду его, и обращался по старой привычке к тому, чего я искал и не находил. То я проверял в уме доводы Канта и Шопенгауэра о невозможности доказательства бытия Божия, то я начинал опровергать их. Причина, говорил я себе, не есть такая же категория мышления, как пространство и время. Если я есмь, то есть на то причина и причина причин. И эта причина всего есть то, что называют Богом; и я останавливался на этой мысли и старался всем существом сознать присутствие этой причины. И как только я сознавал, что есть сила, во власти которой я нахожусь, так тотчас же я чувствовал возможность жизни. Но я спрашивал себя: «Что же такое эта причина, эта сила? Как мне думать о ней, как относиться к тому, что я называю Богом?» И только знакомые мне ответы приходили мне в голову: «Он — творец, промыслитель». Ответы эти не удовлетворяли меня, и я чувствовал, что пропадает во мне то, что мне нужно для жизни. Я приходил в ужас и начинал молиться тому, которого я искал, о том, чтоб Он помог мне. И чем больше я молился, тем очевиднее



было, что Он не слышит меня и что нет никого такого, к которому бы можно было обращаться. И с отчаянием в сердце о том, что нет и нет Бога, я говорил: «Господи, помилуй, спаси меня! Господи, научи меня, Бог мой!» Но никто не миловал меня, и я чувствовал, что жизнь моя останавливается.

Но опять и опять, с разных других сторон, я приходил к тому же признанию того, что не мог же я без всякого повода, причины и смысла явиться на свет, что не могу я быть таким выпавшим из гнезда птенцом, каким я себя чувствовал. Пускай я, выпавший птенец, лежу на спине, пищу в высокой траве, но я пищу оттого, что знаю, что меня в себе выносила мать, высиживала, грела, кормила, любила. Где она, эта мать? Если забросила меня, то кто же забросил? Не могу я скрыть от себя, что любя родил меня кто-то. Кто же этот кто-то? — Опять Бог.

«Он знает и видит мои искания, отчаяние, борьбу. Он есть», — говорил я себе. И стоило мне на мгновение признать это, как тотчас же жизнь поднималась во мне и я чувствовал и возможность и радость бытия. Но опять от признания существования Бога я переходил к отыскиванию отношения к нему, и опять мне представлялся тот Бог, наш творец, в трех лицах, приславший сына-искупителя. И опять этот отдельный от мира, от меня Бог, как льдина, таял, таял на моих глазах, и опять ничего не оставалось, и опять иссыхал источник жизни, я приходил в отчаяние и чувствовал, что мне нечего сделать другого, как убить себя. И, что было хуже всего, я чувствовал, что и этого я не могу сделать.

Не два, не три раза, а десятки, сотни раз приходил я в эти положения — то радости и оживления, то опять отчаяния и сознания невозможности жизни.

Помню, это было ранней весной, я один был в лесу, прислушиваясь к звукам леса. Я прислушивался и думал все об одном, как я постоянно думал все об одном и том же эти последние три года. Я опять искал Бога.

«Хорошо, нет никакого Бога, — говорил я себе, — нет такого, который бы был не мое представление, но действительность такая же, как вся моя жизнь; нет такого. И ничто, никакие чудеса не могут доказать такого, потому что чудеса будут мое представление, да еще неразумное».

«Но понятие мое о Боге, о том, которого я ищу? — спросил я себя. — Понятие-то это откуда взялось?» И опять при этой мысли во мне поднялись радостные волны жизни. Все вокруг меня ожило, получило смысл. Но радость моя продолжалась недолго. Ум продолжал свою работу. «Понятие Бога — не Бог, — сказал я себе. — Понятие есть то, что происходит во мне, понятие о Боге

есть то, что я могу возбудить и могу не возбудить в себе. Это не то, чего я ищу. Я ищу того, без чего бы не могла быть жизнь». И опять все стало умирать вокруг меня и во мне, и мне опять захотелось убить себя.

Но тут я оглянулся на самого себя, на то, что происходило во мне; и я вспомнил все эти сотни раз происходившие во мне умирания и оживления. Я вспомнил, что я жил только тогда, когда верил в Бога. Как было прежде, так и теперь, сказал я себе: стоит мне знать о Боге, и я живу; стоит забыть, не верить в него, и я умираю. Что же такое эти оживления и умирания? Ведь я не живу, когда теряю веру в существование Бога, ведь я бы уж давно убил себя, если б у меня не было смутной надежды найти Его. Ведь я живу, истинно живу только тогда, когда чувствую Его и ищу Его. Так чего же я ищу еще? — воскликнул во мне голос. — Так вот Он. Он — то, без чего нельзя жить. Знать Бога и жить — одно и то же. Бог есть жизнь.

«Живи, отыскивая Бога, и тогда не будет жизни без Бога». И сильнее, чем когда-нибудь, все осветилось во мне и вокруг меня, и свет этот уже не покидал меня.

И я спасся от самоубийства. Когда и как совершился во мне этот переворот, я не мог бы сказать. Как незаметно, постепенно уничтожалась во мне сила жизни и я пришел к невозможности жить, к остановке жизни, к потребности самоубийства, так же постепенно, незаметно возвратилась ко мне эта сила жизни. И странно, что та сила жизни, которая возвратилась ко мне, была не новая, а самая старая, — та самая, которая влекла меня на первых порах моей жизни. Я вернулся во всем к самому прежнему, детскому и юношескому. Я вернулся к вере в ту волю, которая произвела меня и чего-то хочет от меня; я вернулся к тому, что главная и единственная цель моей жизни есть то, чтобы быть лучше, т. е. жить согласно с этой волей; я вернулся к тому, что выражение этой воли я могу найти в том, что в скрывающейся от меня дали выработало для руководства своего все человечество, т. е. я вернулся к вере в Бога, в нравственное совершенствование и в предание, передававшее смысл жизни. Только та и была разница, что тогда это было принято бессознательно, теперь же я знал, что без этого я не могу жить.

Со мной случилось как будто вот что: я не помню, когда меня посадили в лодку, оттолкнули от какого-то неизвестного мне берега, указали направление к другому берегу, дали в неопытные руки весла и оставили одного. Я работал, как умел, веслами и плыл; но чем дальше я выплывал на середину, тем быстрее становилось течение, относившее меня прочь от цели, и тем чаще и

чаще мне встречались пловцы, такие же, как я, уносимые течением. Были одинокие пловцы, продолжавшие грести; были пловцы, побросавшие весла; были большие лодки, огромные корабли, полные народом; одни бились с течением, другие отдавались ему. И чем дальше я плыл, тем больше, глядя на направление вниз, по потоку всех плывущих, я забывал данное мне направление. На самой середине потока, в тесноте лодок и кораблей, несущихся вниз, я уже совсем потерял направление и бросил весла. Со всех сторон с весельем и ликованием вокруг меня неслись на парусах и на веслах пловцы вниз по течению, уверяя меня и друг друга, что и не может быть другого направления. И я поверил им и поплыл с ними. И меня далеко отнесло, так далеко, что я услышал шум порогов, в которых я должен был разбиться, и увидел лодки, разбившиеся в них. И я опомнился. Долго я не мог понять, что со мной случилось. Я видел перед собой одну погибель, к которой я бежал и которой боялся, нигде не видел спасения и не знал, что мне делать. Но, оглянувшись назад, я увидел бесчисленные лодки, которые не переставая, упорно перебивали течение, вспомнил о берегу, о веслах и направлении и стал выгребаться назад вверх по течению и к берегу.

Берег — это был Бог, направление — это было предание, весла — это была данная мне свобода выгребсти к берегу — соединиться с Богом. Итак, сила жизни возобновилась во мне, и я опять начал жить.

### ХIII

Я отрекся от жизни нашего круга, признав, что это не есть жизнь, а только подобие жизни, что условия избытка, в которых мы живем, лишают нас возможности понимать жизнь и что, для того чтобы понять жизнь, я должен понять жизнь не исключений, не нас, паразитов жизни, а жизнь простого трудового народа, того, который делает жизнь, и тот смысл, который он придает ей. Простой трудовой народ вокруг меня был русский народ, и обратился к нему и к тому смыслу, который он придает жизни. Смысл этот, если можно его выразить, был следующий. Всякий человек произошел на этот свет по воле Бога. И Бог так сотворил человека, что всякий человек может погубить свою душу или спасти ее. Задача человека в жизни — спасти свою душу; чтобы спасти свою душу, нужно жить по-Божьи, а чтобы жить по-Божьи, нужно отречься от всех утех жизни, трудиться, смириться, терпеть и быть милостивым. Смысл этот народ черпает из всего

вероучения, переданного и передаваемого ему пастырями и преданиями, живущими в народе и выражающимся в легендах, пословицах, рассказах. Смысл этот был мне ясен и близок моему сердцу. Но с этим смыслом народной веры неразрывно связано у нашего не раскольничьего народа, среди которого я жил, много такого, что отталкивало меня и представлялось необъяснимым: таинства, церковные службы, посты, поклонение мощам и иконам. Отделить одно от другого народ не может, не мог и я. Как ни странно мне было многое из того, что входило в веру народа, я принял все, ходил к службам, становился утром и вечером на молитву, постился, говел, и первое время разум мой не противился ничему. То самое, что прежде казалось мне невозможным, теперь не возбуждало во мне противления.

Отношение мое к вере теперь и тогда было совершенно различное. Прежде сама жизнь казалась мне исполненной смысла и вера представлялась произвольным утверждением каких-то совершенно ненужных мне, неразумных и не связанных с жизнью положений. Я спросил себя тогда, какой смысл имеют эти положения, и, убедившись, что они не имеют его, откинул их. Теперь же, напротив, я твердо знал, что жизнь моя не имеет и не может иметь никакого смысла, и положения веры не только не представлялись мне ненужными, но я несомненным опытом был приведен к убеждению, что только эти положения веры дают смысл жизни. Прежде я смотрел на них как на совершенно ненужную тарабарскую грамоту, теперь же, если я не понимал их, то знал, что в них смысл, и говорил себе, что надо учиться понимать их.

Я делал следующее рассуждение. Я говорил себе: знание веры вытекает, как и все человеческое с его разумом, из таинственного начала. Это начало есть Бог, начало и тела человеческого, и его разума. Как преемственно от Бога дошло до меня мое тело, так дошли до меня мой разум и мое постигновение жизни, и потому все те ступени развития этого постигновения жизни не могут быть ложны. Все то, во что истинно верят люди, должно быть истина; она может быть различно выражена, но ложью она не может быть, и потому если она мне представляется ложью, то это значит только то, что я не понимаю ее. Кроме того, я говорил себе: сущность всякой веры состоит в том, что она придает жизни такой смысл, который не уничтожается смертью. Естественно, что для того, чтобы вера могла отвечать на вопрос умирающего в роскоши царя, замученного работой старика раба, несмышленного ребенка, мудро старца, полоумной старухи, молодой счастливой женщины, мятущегося страстями юноши, всех людей при самых разнообразных условиях жизни и образования, — есте-

ственно, если есть один ответ, отвечающий на вечный один вопрос жизни: «Зачем я живу, что выйдет из моей жизни?» — то ответ этот, хотя единый по существу своему, должен быть бесконечно разнообразен в своих проявлениях; и чем единее, чем истиннее, глубже этот ответ, тем, естественно, страннее и уродливее он должен являться в своих попытках выражения, соответственно образованию и положению каждого. Но рассуждения эти, оправдывающие для меня странность обрядовой стороны веры, были все-таки недостаточны для того, чтобы я сам, в том единственном для меня деле жизни, в вере, позволил бы себе делать поступки, в которых бы я сомневался. Я желал всеми силами души быть в состоянии слиться с народом, исполняя обрядовую сторону его веры; но я не мог этого сделать. Я чувствовал, что я лгал бы перед собой, насмеялся бы над тем, что для меня свято, если бы я делал это. Но тут мне на помощь явились новые, наши русские, богословские сочинения.

По объяснению этих богословов, основной догмат веры есть непогрешимая Церковь. Из признания этого догмата вытекает, как необходимое последствие, истинность всего исповедуемого Церковью. Церковь как собрание верующих, соединенных любовью и потому имеющих истинное знание, сделалась основой моей веры. Я говорил себе, что божеская истина не может быть доступна одному человеку, она открывается только всей совокупности людей, соединенных любовью. Для того чтобы постигнуть истину, надо не разделяться; а для того чтобы не разделяться, надо любить и примиряться с тем, с чем не согласен. Истина откроется любви, и потому, если ты не подчиняешься обрядам Церкви, ты нарушаешь любовь; а нарушая любовь, ты лишаешься возможности познать истину. Я не видал тогда софизма, находящегося в этом рассуждении. Я не видал тогда того, что единение в любви может дать величайшую любовь, но никак не богословскую истину, выраженную определенными словами в Никейском символе, не видал и того, что любовь никак не может сделать известное выражение истины обязательным для единения. Я не видал тогда ошибки этого рассуждения и благодаря ему получил возможность принять и исполнять все обряды Православной Церкви, не понимая большую часть их. Я старался тогда всеми силами души избегать всяких рассуждений, противоречий и пытался объяснить, сколько возможно разумно, те положения церковные, с которыми я сталкивался.

Исполняя обряды Церкви, я смирял свой разум и подчинял себя тому преданию, которое имело все человечество. Я соединялся с предками моими, с любимыми мною — отцом, матерью,

дедами, бабками. Они и все прежние верили и жили, и меня произвели. Я соединялся и со всеми миллионами уважаемых мною людей из народа. Кроме того, самые действия эти не имели в себе ничего дурного (дурным я считал потворство похотям). Вставая рано к церковной службе, я знал, что делал хорошо уже только потому, что для смирения своей гордости ума, для сближения с моими предками и современниками, для того чтобы, во имя искания смысла жизни, я жертвовал своим телесным спокойствием. То же было при говении, при ежедневном чтении молитв с поклонами, то же при соблюдении всех постов. Как ни ничтожны были эти жертвы, это были жертвы во имя хорошего. Я говел, постился, соблюдал временные молитвы дома и в церкви. В слушании служб церковных я вникал в каждое слово и придавал им смысл, когда мог. В обедне самые важные слова для меня были: «Возлюбим друг друга да единомыслием...» Дальнейшие слова: «Исповедуем Отца и Сына и Святого Духа» — я пропускал, потому что не мог понять их.

#### XIV

Мне так необходимо было тогда верить, чтобы жить, что я бесознательно скрывал от себя противоречия и неясности вероучения. Но это осмысливание обрядов имело предел. Если ектения все яснее становилась для меня в главных своих словах, если я объяснял себе кое-как слова: «Пресвятую Владычицу нашу Богородицу и всех святых помянувше, сами себе, и друг друга, и весь живот наш Христу-Богу предадим», — если я объяснял частое повторение молитв о царе и его родных тем, что они более подлежат искушению, чем другие, и потому более требуют молитв, то молитвы о покорении под ноzi врага и супостата, если я их объяснял тем, что враг есть зло, — молитвы эти и другие, как херувимская и все таинство проскомидии или «взбранной воеводе» и т. п., почти две трети всех служб, или вовсе не имели объяснений, или я чувствовал, что я, подводя им объяснения, лгу и тем самым разрушаю свое отношение к Богу, теряя совершенно всякую возможность веры.

То же я испытывал при праздновании главных праздников. Помнить день субботний, т. е. посвятить один день на обращение к Богу, мне было понятно. Но главный праздник был воспоминанием о событии воскресения, действительность которого я не мог себе представить и понять. И этим именем воскресенья назывался еженедельно празднуемый день. И в эти дни совершалось та-

инство евхаристии, которое было мне совершенно непонятно. Остальные все двенадцать праздников, кроме Рождества, были воспоминаниями о чудесах, о том, о чем я старался не думать, чтобы не отрицать: Вознесенье, Пятидесятница, Богоявление, Покров и т. д. При праздновании этих праздников, чувствуя, что приписывается важность самому, что для меня составляет самую обратную важность, я или придумывал успокаивавшие меня объяснения, или закрывал глаза, чтобы не видеть того, что со- блазняет меня.

Сильнее всего это происходило со мною при участии в самых обычных таинствах, считаемых самыми важными, — крещение и причастие. Тут я сталкивался не только с не то что непонятными, но вполне понятными действиями: действия эти казались мне соблазнительными, я и был поставляем в дилемму — или лгать, или отбросить.

Никогда не забуду мучительного чувства, испытанного мною в тот день, когда я причащался в первый раз после многих лет. Служба, исповедь, правила — все это было мне понятно и производило во мне радостное сознание того, что смысл жизни открывается мне. Самое причастие я объяснял себе как действие, совершаемое в воспоминание Христа и означающее очищение от греха и полное восприятие учения Христа. Если это объяснение и было искусственно, то я не замечал его искусственности. Мне так радостно было, унижаясь и смиряясь перед духовником, простым робким священником, выворачивать всю грязь своей души, каюсь в своих пороках, так радостно было сливаться мыслями со стремлениями отцов, писавших молитвы правил, так радостно было единение со всеми веровавшими и верующими, что я и не чувствовал искусственности моего объяснения. Но когда я подошел к царским дверям и священник заставил меня повторить то, что я верю, что то, что я буду глотать, есть истинное тело и кровь, меня резнуло по сердцу; это мало что фальшивая нота, это жестокое требование кого-то такого, который, очевидно, никогда и не знал, что такое вера.

Но я теперь позволяю себе говорить, что это было жестокое требование, тогда же я и не подумал этого, мне только было невыразимо больно. Я уже не был в том положении, в каком я был в молодости, думая, что все в жизни ясно; я пришел ведь к вере потому, что, помимо веры, я ничего, наверное ничего, не нашел, кроме гибели, поэтому откидывать эту веру нельзя было, и я покорился. И я нашел в своей душе чувство, которое помогло мне перенести это. Это было чувство самоунижения и смирения. Я смирился, проглотил эту кровь и тело без кощунственного чув-

ства, с желанием поверить, но удар уже был нанесен. И, зная вперед, что ожидает меня, я уже не мог идти в другой раз.

Я продолжал точно так же исполнять обряды Церкви и все еще верил, что в том вероучении, которому я следовал, была истина, и со мною происходило то, что теперь мне ясно, но тогда казалось странным.

Слушал я разговор безграмотного мужика-странника о Боге, о вере, о жизни, о спасении, и знание веры открылось мне. Сближался я с народом, слушая его суждения о жизни, о вере, и я все больше и больше понимал истину. То же было со мной при чтении Четьи-Миней и Прологов; это стало любимым моим чтением. Исключая чудеса, смотря на них как на фабулу, выражающую мысль, чтение это открывало мне смысл жизни. Там были жития Макария Великого, Иоасафа-царевича (история Будды), там были слова Иоанна Златоуста, слова о путнике в колодеце, о монахе, нашедшем золото, о Петре-мытаре; там история мучеников, всех заявивших одно, что смерть не исключает жизни; там история о спасшихся безграмотных, глупых и не знающих ничего об учениях Церкви.

Но стоило мне сойтись с учениками верующими или взять их книги, как какое-то сомнение в себе, недовольство, озлобление спора возникали во мне, и я чувствовал, что я, чем больше вникаю в их речи, тем больше отдаляюсь от истины и иду к пропасти.

## XV

Сколько раз я завидовал мужикам за их безграмотность и неученость. Из тех положений веры, из которых для меня выходили явные бессмыслицы, для них не выходило ничего ложного; они могли понимать их и могли принимать их и могли верить в истину, в ту истину, в которую и я верил. Только для меня, несчастного, ясно было, что истина тончайшими нитями переплетена с ложью и что я не могу принять ее в таком виде.

Так я жил года три, и первое время, когда я, как оглашенный, только понемногу приобщался к истине, только руководимый чутьем шел туда, где мне казалось светлее, эти столкновения менее поражали меня. Когда я не понимал чего-нибудь, я говорил себе: «Я виноват, я дурен». Но чем больше я стал проникаться теми истинами, которым я учился, чем более они становились основой жизни, тем тяжелее, разительнее стали эти столкновения и тем резче становилась та черта, которая есть между тем,



чего я не понимаю, потому что не умею понимать, и тем, чего нельзя понять, иначе как солгав перед самим собой.

Несмотря на эти сомнения и страдания, я еще держался православия. Но явились вопросы жизни, которые надо было разрешить, и тут разрешение этих вопросов Церковью — противное самым основам той веры, которою я жил, — окончательно заставило меня отречься от возможности общения с православием. Вопросы эти были, во-первых, отношение Церкви Православной к другим Церквям — к католичеству и к так называемым раскольникам. В это время, вследствие моего интереса к вере, я сблизился с верующими разных исповеданий: католиками, протестантами, старообрядцами, молоканами и др. И много я встречал из них людей нравственно высоких и истинно верующих. Я желал быть братом этих людей. И что же? То учение, которое обещало мне соединить все единою верою и любовью, это самое учение в лице своих лучших представителей сказало мне, что это все люди, находящиеся во лжи, что то, что дает им силу жизни, есть искушение дьявола и что мы одни в обладании единой возможной истины. И я увидел, что всех, не исповедующих одинаково с нами веру, православные считают еретиками, точь-в-точь так же, как католики и другие считают православие еретичеством; я увидел, что ко всем, не исповедующим внешними символами и словами свою веру так же, как православные, — православие, хотя и пытается скрыть это, относится враждебно, как оно и должно быть, во-первых, потому, что утверждение о том, что ты во лжи, а я в истине, есть самое жестокое слово, которое может сказать один человек другому, и, во-вторых, потому, что человек, любящий детей и братьев своих, не может не относиться враждебно к людям, желающим обратить его детей и братьев в веру ложную. И враждебность эта усиливается по мере большего знания вероучения. И мне, полагавшему истину в единении любви, невольно бросилось в глаза то, что самое вероучение разрушает то, что оно должно произвести.

Соблазн этот до такой степени очевиден, до такой степени нам, образованным людям, живавшим в странах, где исповедуются разные веры, и выдавшим то презрительное, самоуверенное, непоколебимое отрицание, с которым относится католик к православному и протестанту, православный к католику и протестанту и протестант к обоим, и такое же отношение старообрядца, пашковца, шекера и всех вер, что самая очевидность соблазна в первое время озадачивает. Говоришь себе: да не может же быть, чтобы это было так просто, и все-таки люди не видали бы того, что если два утверждения друг друга отрицают, то ни в том ни в

другом нет той единой истины, какую должна быть вера. Что-нибудь тут есть. Есть какое-нибудь объяснение — и я думал, что есть, и отыскивал это объяснение, и читал все, что мог, по этому предмету, и советовался со всеми, с кем мог. И не получал никакого объяснения, кроме того же самого, по которому сумские гусары считают, что первый полк в мире Сумский гусарский, желтые уланы считают, что первый полк в мире — это желтые уланы. Духовные лица всех разных исповеданий, лучшие представители из них, ничего не сказали мне, как только то, что они верят, что они в истине, а те в заблуждении, и что все, что они могут, это молиться о них. Я ездил к архимандритам, архиереям, старцам, схимникам и спрашивал, и никто никакой попытки не сделал объяснить мне этот соблазн. Один только из них разъяснил мне все, но разъяснил так, что я уж больше ни у кого не спрашивал.

Я говорил о том, что для всякого неверующего, обращающегося к вере (а подлежит этому обращению все наше молодое поколение), этот вопрос представляется первым: почему истина не в лютеранстве, не в католицизме, а в православии? Его учат в гимназии, и ему нельзя не знать, как этого не знает мужик, что протестант, католик так же точно утверждают единую истинность своей веры. Исторические доказательства, подгибаемые каждым исповеданием в свою сторону, недостаточны. Нельзя ли — говорил я — выше понимать учение, так, чтобы с высоты учения исчезли различия, как они исчезают для истинно верующего? Нельзя ли идти дальше по тому пути, по которому мы идем со старообрядцами? Они утверждали, что крест, аллилуйя и хождение вокруг алтаря у нас другие. Мы сказали: вы верите в Никейский символ, в семь таинств, и мы верим. Давайте же держаться этого, а в остальном делайте, как хотите. Мы соединились с ними тем, что поставили существенное в вере выше несущественного. Теперь с католиками нельзя ли сказать: вы верите в то-то и то-то, в главное, а по отношению к *filioque* и папе делайте, как хотите. Нельзя ли того же сказать и протестантам, соединившись с ними на главном? Собеседник мой согласился с моей мыслью, но сказал мне, что такие уступки произведут нареkanie на духовную власть в том, что она отступает от веры предков, и произведут раскол, а призвание духовной власти — блюсти во всей чистоте греко-российскую православную веру, переданную ей от предков.

И я все понял. Я ищу веру, силы жизни, а они ищут наилучшего средства исполнения перед людьми известных человеческих обязанностей. И, исполняя эти человеческие дела, они и испол-

няют их по-человечески. Сколько бы ни говорили они о своем сожалении о заблудших братьях, о молитвах о них, возносимых у престола Всевышнего, — для исполнения человеческих дел нужно насилие, и оно всегда прилагалось, прилагается и будет прилагаться. Если два исповедания считают себя в истине, а друг друга во лжи, то, желая привлечь братьев к истине, они будут проповедовать свое учение. А если ложное учение проповедует неопытным сынам Церкви, находящейся в истине, то Церковь эта не может не сжечь книги, не удалить человека, соблазняющего сынов ее. Что же делать с тем, горящим огнем ложной, по мнению православия, веры сектантом, который в самом важном деле жизни, в вере, соблазняет сынов Церкви? Что же с ним делать, как не отрубить ему голову или не запереть его? При Алексее Михайловиче сжигали на костре, т. е. по времени прилагали высшую меру наказания; в наше время прилагают тоже высшую меру — запирают в одиночное заключение. И я обратил внимание на то, что делается во имя вероисповедания, и ужаснулся, и уже почти совсем отрекся от православия. Второе отношение Церкви к жизненным вопросам было отношение ее к войне и казням.

В это время случилась война в России. И русские стали во имя христианской любви убивать своих братьев. Не думать об этом нельзя было. Не видеть, что убийство есть зло, противное самым первым основам всякой веры, нельзя было. А вместе с тем в церквях молились об успехе нашего оружия и учителя веры признавали это убийство делом, вытекающим из веры. И не только эти убийства на войне, но во время тех смут, которые последовали за войной, я видел членов Церкви, учителей ее, монахов, схимников, которые одобряли убийство заблудших беспомощных юношей. И я обратил внимание на все то, что делается людьми, исповедующими христианство, и ужаснулся.

## XVI

И я перестал сомневаться, а убедился вполне, что в том знании веры, к которому я присоединился, не все истина. Прежде я бы сказал, что все вероучения ложны; но теперь нельзя было этого сказать. Ведь народ имел знание истины, это было несомненно, потому что иначе он бы не жил. Кроме того, это знание истины уже мне было доступно, я уже жил им и чувствовал всю его правду; но в этом же знании была и ложь. И в этом я не мог сомневаться. И все то, что прежде отталкивало меня, теперь живо

предстало передо мной. Хотя я и видел то, что во всем народе меньше было той примеси оттолкнувшей меня лжи, чем в представителях Церкви, — я все-таки видел, что и в верованиях народа ложь примешана была к истине.

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.

И волей-неволей я приведен к изучению, исследованию этого Писания и Предания, — исследованию, которого я так боялся до сих пор.

И я обратился к изучению того самого богословия, которое я когда-то с таким презрением откинул как ненужное. Тогда оно казалось мне рядом ненужных бессмыслиц, тогда со всех сторон окружали меня явления жизни, казавшиеся мне ясными и исполненными смысла; теперь же я бы и рад откинуть то, что не лезет в здоровую голову, но деваться некуда. На этом вероучении зиждется или, по крайней мере, неразрывно связано с ним то единое знание смысла жизни, которое открылось мне. Как ни кажется оно мне дико на мой старый твердый ум, это — одна надежда спасения. Надо осторожно, внимательно рассмотреть его, для того чтобы понять его, даже и не то что понять, как я понимаю положение науки. Я этого не ищу и не могу искать, зная особенность знания веры. Я не буду искать объяснения всего. 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.

Что в утешении есть истина, это мне несомненно; но несомненно и то, что в нем есть ложь, и я должен найти истину и ложь и отделить одно от другого. И вот я приступил к этому. Что я нашел в этом учении ложного, что я нашел истинного и к каким выводам я пришел, составляет следующие части сочинения, которое, если оно того стоит и нужно кому-нибудь, вероятно, будет когда-нибудь и где-нибудь напечатано.

---

Это было написано мною три года тому назад.

Теперь, пересматривая эту печатаемую часть и возвращаясь к тому ходу мысли и к тем чувствам, которые были во мне, когда я переживал ее, я на днях увидел сон. Сон этот выразил для меня в сжатом образе все то, что я пережил и описал, и потому думаю, что и для тех, которые поняли меня, описание этого сна освежит, уяснит и соберет в одно все то, что так длинно рассказано на этих страницах. Вот этот сон: вижу я, что лежу на постели. И мне ни хорошо, ни дурно, я лежу на спине. Но я начинаю думать о том, хорошо ли мне лежать; и что-то, мне кажется, неловко ногам: коротко ли, неровно ли, но неловко что-то; я пошевеливаю ногами и вместе с тем начинаю обдумывать, как и на чем я лежу, чего мне до тех пор не приходило в голову. И, наблюдая свою постель, я вижу, что лежу на плетеных веревочных помочах, прикрепленных к бочинам кровати. Ступни мои лежат на одной такой помочи, голени — на другой, ногам неловко. Я почему-то знаю, что помочи эти можно передвигать. И движением ног отталкиваю крайнюю помочу под ногами. Мне кажется, что так будет покойнее. Но я оттолкнул ее слишком далеко, хочу захватить ее ногами, но с этим движением выскальзывает из-под голеней и другая помоча, и ноги мои свешиваются. Я делаю движение всем телом, чтобы справиться, вполне уверенный, что я сейчас устроюсь; но с этим движением выскальзывают и перемещаются подо мной еще и другие помочи, и я вижу, что дело совсем портится: весь низ моего тела спускается и висит, ноги не достают до земли. Я держусь только верхом спины, и мне становится не только неловко, но отчего-то жутко. Тут только я спрашиваю себя то, чего мне прежде и не приходило в голову. Я спрашиваю себя: где я и на чем лежу? И начинаю оглядываться и прежде всего гляжу вниз, туда, куда свисло мое тело и куда, я чувствую, что должен упасть сейчас. Я гляжу вниз и не верю своим глазам. Не то что я на высоте, подобной высоте высочайшей башни или горы, а я на такой высоте, какую я не мог никогда вообразить себе.

Я не могу даже разобрать — вижу ли я что-нибудь там, внизу, в той бездонной пропасти, над которой я вишу и куда меня тянет. Сердце сжимается, и я испытываю ужас. Смотреть туда ужасно. Если я буду смотреть туда, я чувствую, что я сейчас соскользну с последних помочей и погибну. Я не смотрю, но не смотреть еще хуже, потому что я думаю о том, что будет со мной сейчас, когда я сорвусь с последних помочей. И я чувствую, что от ужаса я теряю последнюю державу и медленно скольжу по спине ниже и ниже. Еще мгновение, и я оторвусь. И тогда приходит мне мысль: не может это быть правда. Это сон. Проснись. Я пытаюсь проснуться и не могу. «Что же делать, что же делать?» — спра-

шиваю я себя и взглядываю вверх. Вверху тоже бездна. Я смотрю в эту бездну неба и стараюсь забыть о бездне внизу, и, действительно, я забываю. Бесконечность внизу отталкивает и ужасает меня; бесконечность вверху притягивает и утверждает меня. Я так же вишу на последних, не выскочивших еще из-под меня помочах над пропастью; я знаю, что вишу, но я смотрю только вверх, и страх мой проходит. Как это бывает во сне, какой-то голос говорит: «Заметь это, это оно!» — и я гляжу все дальше и дальше в бесконечность вверх и чувствую, что я успокаиваюсь, помню все, что было, и вспоминаю, как это случилось: как я шевелил ногами, как я повис, как я ужаснулся и как спасся от ужаса тем, что стал глядеть вверх. И я спрашиваю себя: ну а теперь, что же, я вижу все так же? И я не столько оглядываюсь, сколько всем телом своим испытываю ту точку опоры, на которой я держусь. И вижу, что уж не вишу и не падаю, а держусь крепко. Я спрашиваю себя, как я держусь, оцупываюсь, оглядываюсь и вижу, что подо мной, под серединой моего тела, одна помоча, и что, глядя вверх, я лежу на ней в самом устойчивом равновесии, что она одна и держала прежде. И тут, как это бывает во сне, мне представляется тот механизм, посредством которого я держусь, очень естественным, понятным и несомненным, несмотря на то что наяву этот механизм не имеет никакого смысла. Я во сне даже удивляюсь, как я не понимал этого раньше. Оказывается, что в головах у меня стоит столб, и твердость этого столба не подлежит никакому сомнению, несмотря на то что стоять этому тонкому столбу не на чем. Потом от столба проведена петля как-то очень хитро и вместе просто, и если лежишь на этой петле серединой тела и смотришь вверх, то даже и вопроса не может быть о падении. Все это мне было ясно, и я был рад и спокоен. И как будто кто-то мне говорит: смотри же, запомни. И я проснулся.





**ЯСНАЯ ПОЛЯНА**



## В. В. РОЗАНОВ

### Поездка в Ясную Поляну (1908)

Быть русским и не увидеть гр. Л. Н. Толстого — это казалось мне всегда так же печальным, как быть европейцем и не увидеть Альп. Но не было случая, посредствующего знакомства и проч. Между тем годы уходили, и, не увидев Толстого скоро, я мог и вовсе не увидеть его. Тогда я написал ему о своем желании и, получив приглашение, поехал в Ясную Поляну. Это было зимою, года три тому назад<sup>1</sup>. Больше я его никогда не видал, и передам впечатление почти только физическое. Хотя оно и не ограничилось физикою.

Дом в Ясной Поляне сделал на меня впечатление пустынное. Такое впечатление делает на меня всякий дом, где нет детей. Должны быть свои или дети детей — внуки. И как большой барский дом не шумел детскими криками, вознею и капризами, то мне казалось в нем скучновато. «Графов» еще не было, когда я приехал часу в 11-м или 10-м утра, а в столовой сидели один или два господина и, помнится, женщины. Но особенного они ничего собою не представляли. Я только был счастлив, что сижу в Ясной Поляне, т. е. идеей, что вот приехал, «достиг» и скоро увижу.

Да, я думаю, поблизости к Л-у Н-у Толстому и все должно показаться скучным, кроме него. Приехав в Альпы, станешь ли рассматривать холмы и пригорки?

Вошла графиня Софья Андреевна, и я сейчас же ее определил как «бурю». Платье шумит. Голос твердый, уверенный. Красива, несмотря на годы. Она их сказала на мое удивление — «58 лет и человек 14 (приблизительно) детей» (с умершими). Это хорошо и классично. Мне казалось, что ей все хочет повиноваться или не может не повиноваться; она же и не может и не хочет ничему повиноваться. Явно — умна, но несколько практическим умом. «Жена великого писателя с головы до ног», как Лир был



«королем с головы до ног». Но и это неинтересно, когда ожидаешь Толстого.

И вот он вышел. Но почему он такой маленький, с меня или немного больше меня ростом? Я ожидал большого роста — по портретам и оттого, что он — «Альпы». Кажется ли вам Авраам или Моисей «небольшого роста»? Микеланджело Моисей представлялся колоссом, как он изваял его; а может быть, в сущности, Моисей был плюгавым. Я замечал, что душа и тело, величие души и тела, тенденции души и тела и, наконец, красота души и тела находятся иногда во взаимном отрицании, во взаимном попираании. Но это — в идее. А когда увидишь — удивляешься.

И я внутренне удивлялся, когда ко мне тихо-тихо и, казалось, даже застенчиво подходил согбенный годами седой старичок. Автор «Войны и мира»! Я не верил глазам, т. е. счастью, что вижу. Старичок все шел, поднимая на меня глаза, и я тоже к нему подходил. Поздоровались. О чем-то заговорили, незначащем, житейском. Но мой глаз и мой ум все как-то вертелись не около слов, которые ведь бывают всякие, а около фигуры, которая явно — единственная.

«Вот сегодня посмотрю и больше никогда не увижу». И хотелось сказать времени: «Остановись», годам: «Остановитесь!.. Ведь он скоро умрет, а я останусь жить и больше никогда его не увижу».

Было печально и досадно, отчего я раньше не постарался его увидеть.

Мне он показался безусловно прекрасен. «Именно так, как ему должно быть». Только не здесь, не в барской усадьбе. Как все это не идет к нему, отлепилось от него! Сидеть бы ему на завалинке около села или жить у ворот монастыря — в хибарочке, «старцем»; молиться, думать, говорить, не с «гостями», а с прохожими, со странниками, — и самому быть странником. В самом деле, идея «Альп» была в нем выражена в том отношении, что в каком бы доме, казалось, он ни жил, «дом» был бы мал для него, несоизмерим с ним; а соизмеримым с ним, «идушим к нему», было поле, лес, природа, село, народ, т. е. страна и история. Он явно вышел, перерос условия видного индивидуального существования, положения в обществе, «профессии», художества и литературы. «Исповедь» его, по которой он *изо всего вышел*, — была в высшей степени отражена в его фигуре, которая явно тоже *изо всего вышла*, осталась одна и единственная, одинока и грустна, но велика и своеобразна.

Я еще раз посмотрел на пустые, далекие от великолепия комнаты. «Здесь не стала бы танцевать Анна Каренина». И мне пред-

ставилось, что если бы старец разрушил эту квартиру, этот дом, да и все вокруг, — разрушил без борьбы, собою («Мне ничего не нужно»), то *душа* вещей, та незримая душа, какая есть во всякой вещи, умерла бы в обстановке Толстого, почувствовав, что на нее не любитесь хозяин. Так умирает верная собака, когда она не нужна хозяину. Все вещи стояли некрасиво; все вещи были некрасивы; чувствовалось, что им не хочется жить. «Скоро вынесут» — как бы говорила каждая про себя.

Человек — центр вещей. Здесь, «в центре», стоял человек, которому вещи были не нужны. И они рассыпались, потеряли гармонию, связанность, красоту, смысл. От этого незримого отталкивания рассыпался и «дом», хотя физически еще и продолжал удерживаться.

Л. Н. был одет в старый халат-пальто-шляфрок, подвязанный ремнем. Одежда на Толстом страшно важна: она одна гармонирует с ним, и надо бы запомнить, знать и описать, какие одежды он обычно носил. Это важнее, чем Ясная Поляна, от которой он давно отстал. В одежде было то же простое и тихое, что было во всем нем. Тишь, которая сильнее бури; нравственная тишина, которая неодолимее раздражения и ярости. Разве не тишиною (кротостью) Иисус победил мир, и полетели в пропасть Парфеноны и Капитолии, сброшенные таинственной *тишиною*?

Вот эта мировая тишина, особенная, многозначительная, религиозная, была и в Толстом. Не она ли есть то «неделание», которое представляется таким незначительным в его проповеди, т. е. незначительным в формуле; тогда как в *существо* как *жизнь*, как *метод жизни*, она, конечно, ворочает горами. А мы, читая его бледные слова и не понимая, в чем дело, смеемся и отрицаем. И я смеялся и отрицал (в литературе); а когда *увидел*, то сказал: «Хорошо». Хорошо таким быть, хорошо бы *такому* *всему* быть. Зачем грозы, зачем бури, шум? Это не нужно и мелко.

Тишина — в ней бездонная глубь...

Я приехал не один. В комнате была и Софья Андреевна. И говорили, «как в обществе», ненужные, тяжелые, скучные речи. Это уже не были «Альпы», это были переулочки и пригорки в Женеве, близ Монблана.

Тут нечего было помнить, и я ничего не запомнил.

И обедал он как бы один и особо. Подавал лакей в перчатках, нам — мясное и яичницу, ему — кисель или кашу, что-то нетвердое и, конечно, беззубойное. Сидел он за одним столом, и смешиваясь и не смешиваясь с остальными. Через это отделение в пищу вообще он страшно отделился, удалился от людей, как наши сектанты, не едящие с «никонианами». Пища вообще есть большое

разделение или соединение людей, и разницу категорий людей можно узнать по охоте или неохоте, с которою они едят «вместе» или «одни». Евреи не едят тrefного, татары не едят свинины. Зато они «жрут» конину, которой мы не станем есть. «Новая религия» до известной степени начинается с «новой еды»; ведь и христианство пошло не только от Голгофы, но и от постов; или, точнее, Голгофа не ранее начала побеждать мир, как когда она соединилась с постом, нашла секрет действия на души людей в грибе, каше и супе. Теперь цивилизация всеядно-неопределенная и «стиль» эпохи потерян.

\* \* \*

Кроме «Альп», был у меня и особенный мотив увидеть Толстого. Мне хотелось попросить его об одной вещи, которой я был особенно предан. Мне казалось, что это может выполнить только человек с всемирным авторитетом, коего *морально* обвинить ни у кого не подымутся язык и совесть. Дело шло об убийстве внебрачных детей — чему посвящены страницы «Воскресения», о чем явно глубоко и со страхом думал Толстой, тревожился об этом глубокою сердечною тревогою. И мне хотелось полуспросить его, полуупрекнуть его и полупопросить в том смысле: почему он, *всемирно моральный авторитет*, не отдает своих дочерей замуж «так», без венчания, чему был бы подан пример во всей Европе, и великий его авторитет санкционировал бы эту *абсолютно личную* и *абсолютно частную* форму брака, которая войдет в права общества, войдя в дух общества, она могла бы санкционировать вневенчанное рождение, а следовательно, и избавить вообще всяких детей от убийства. Для него это было явно последовательно, ибо внешние авторитеты он отверг; для дочерей его это явно было бы удобно: ибо необеспеченность и бедность одни гонят девушек в «законное супружество», плодящее Кит Китычей<sup>2</sup>, они же обеспечены, всегда прокормятся и прокормят детей. Мне это представлялось около него, старца, как цветущий сад размножения — счастливый и благородный, идиллический и философский.

Сколько проблем было бы разрешено! И неужели этому препятствует то, что он «граф», «дворянин», «великий писатель»?.. Какие пустяки! Какой вздор перед Катюшей Масловой и судьбой ее ребенка, который «загорвел» и *умер!*<sup>3</sup>

Так я думал. Мне хотелось и просить, и спросить. Перед вечерним чаем, когда он (слабый и полубольной) позвал меня в кабинет к себе, я, однако, не выговорил своей темы. Но речь зашла (может быть, я завел, стараясь приблизиться к теме) — о поле, о

половой чистоте и нечистоте, о страстях и борьбе с ними, о супружестве. Было ли напряжение моей мысли велико в направлении мучившего меня недоумения, и это передалось ему, или от какой другой причины, но он мне, иллюстрируя свои объяснения, сказал, прямо ответив на мой вопрос.

Были и другие разговоры, более существенные и сложные. Все было хорошо. Все было высокопоучительно; я почувствовал, до чего разбогател бы, углубился и вырос, проведя в таких разговорах неделю с ним! Так много нового было и в движениях его мысли, и так было ново, поучительно и любопытно наблюдать его. Учился и из слов и из него. Он не давал впечатления морали, учительства, хотя, конечно, всякий честный человек есть учитель, — но это уже последующее и само собою. Я видел перед собою горящего человека, с внутренним шумом (тут уж «тишины» не было, но мы были уединены), бесконечным интересующегося, бесконечным владевшего, о веренице бесконечных вопросов думавшего. Так это все было любопытно; и я учился, наблюдал и учился.

Старик был чуден. Палкой, на которую он опирался, выходя из спаленки, он все время вертел, как флант, кругообразно, от уторопленности, от волнения, от преданности темам разговора. Арабский бегун бежал в пустыне, а за спиной его было 76 лет. Это было хорошо видеть. И когда он так хорошо говорил о русских, с таким бесконечным пониманием и чувством говорил о русском народе, думалось:

«Какой ты хороший, русский! Какой ты хороший, русский народ!»

Уверен (по словам его), что он *эту память* о себе, *эти слова* будущего о себе предпочел бы «вероучителю», «праведнику», «святому», как равно второму Будде, Соломону, Шопенгауэру (любимые имена в период «Исповеди») <sup>4</sup>, за которые едва ли теперь цепляется. И вообще мне показалось, что я вижу точно то, чего и ожидал, — феномен природы — «Альпы». *Натура* Толстого — вот главное, «народ русский» в нем — вот существенное. Все остальное только «приложится», все другое — кружево около главного.

*Натура* эта, честная, благородная, — повела его и к проповеди или, точнее, к проповедям, которые были разны.

*Натура* из романиста сделала проповедника. «Это нужнее, а я хочу быть нужным народу».

Все у него из «натуры»... <sup>5</sup>

А натура — от Бога... Из «отца с матушкой», из глубоких недр земли, из темных глубин истории. Ведь из этих глубин вышли и

Шопенгауэр, и Будда, и Соломон. Только Иисус не из этих глубин. И, не сливаясь с Шопенгауэром, Буддой и Соломоном, в Ясной Поляне прожил и живет четвертый около них, совсем другой, чем они, совсем на них непохожий, наш родной, мучительно-кровный; и он нам милее еврейских, немецких и индусских мудрецов.

Так я увидел «Монблан» нашей жизни. Был 10-й или 9-й час ночи. Подали лошадей, зазвенел колокольчик у крыльца.

Прощаясь, я поцеловал его и поцеловал его руку — ту благородную руку, которая написала «Войну и мир» и «Анну Каренину» и столько, столько еще, что, читая, мы были так счастливы и говорили про себя:

«Как хорошо, что я живу, когда живет он, не раньше, не до него: и вот теперь так счастлив за этими страницами художества, поэзии и мудрости».





**Т. А. КУЗМИНСКАЯ**

## **Ясная Поляна (1908)**

Из книги: «Моя жизнь дома и в Ясной Поляне».  
Часть II. 1863—1864

Какая счастливая звезда загорелась надо мной, или какая слепая судьба закинула меня с юных лет и до старости прожить с таким человеком, как Лев Николаевич! Зачем и почему сложилась моя жизнь? Видно, так нужно было.

Много душевных страданий дала мне жизнь в Ясной Поляне, но много и счастья.

Я была свидетельницей всех ступеней переживаний этого великого человека, как и он был руководителем и судьей всех моих молодых безумств, а позднее — другом и советчиком. Ему одному я слепо верила, его одного я слушалась с молодых лет. Для меня он был чистый источник, освежающий душу и исцеляющий раны.

Начало июня. Я с братом уже в Ясной, так же, как и Анатолий, и Кузминский<sup>1</sup>. Я живу с тетенькой Татьяной Александровной<sup>2</sup> в одной комнате. Брат и оба cousins в другом флигеле. Школа уже распадалась, и из учителей остались Томашевский, переделанный в управляющего, Келлер и Эрленвейн<sup>3</sup>. Соня<sup>4</sup> весела, бодрa, но мало принимает участия в наших развлечениях по своему нездоровью. Мы до того счастливы видеть друг друга, что разговорам нашим нет конца.

Лев Николаевич хотя и поглощен хозяйством — пчелами, баранами, поросятами и т. п., но, любя молодежь, уделяет нам часть своего времени и принимает участие в пикниках, кавалькадах и прогулках. Летом он почти совсем не писал, но мне казалось, многое записывал в свою книжечку, которую он носил постоянно в кармане. Однажды я спросила его: «Что это ты все пишешь в свою книжечку?» Он усмехнулся: «Да вас записы-

ваю», — сказал он. «А что в нас интересного?» — добивалась я. «Это уж мое дело. Правда — всегда интересна».

Сергей Николаевич, брат Льва Николаевича, тоже часто приезжал в Ясную Поляну из своего имения Пирогова. Не привыкши видеть такое большое общество молодежи в Ясной, он, со свойственным ему юмором, посмеивался над молодым, беспечным оживлением, царившим в доме, хотя и сам охотно принимал в нем участие. Сергей Николаевич был человек, одаренный тонким умом, большим тактом и внутренним художественным чутьем. Между двумя братьями было семейное сходство, до такой степени сильное, что однажды во время своего пребывания в Москве Сергей Николаевич приехал к нам, и на его звонок отперла дверь няня, а не лакей, знавший графа, которая с волнением доложила матери:

— Любовь Александровна<sup>5</sup>, приехали Лев Николаевич, да только черный!

Опишу сначала, что представляла собой Ясная Поляна в те времена.

Теперешний большой дом был флигель, схожий с другим флигелем. Наверху в нем было 5 комнат с темной каморкой, а внизу одна комната с каменными сводами, бывшая кладовая, и рядом небольшая комнатка, откуда вела наверх винтовая деревянная лестница.

Настоящий большой дом, стоявший между двумя флигелями и построенный Волконским, был продан на снос помещику Горохову и сгорел в девятисотых годах<sup>6</sup>.

В теперешнем большом доме наверху были: спальня, детская, комната тетеньки, столовая с большим окном и гостиная с небольшим балконом, где обыкновенно после обеда пили кофе.

Внизу комната со сводами меняла, на моей памяти, много назначений. Она была столовой, детской и кабинетом Льва Николаевича. Художник Репин написал ее<sup>7</sup> кабинетом Льва Николаевича.

В саду была теплица для зимних цветов и оранжерея с персиками чудной породы. Садовник был Кузьма. Когда позднее завели цветы, он делал мне букеты такие, какие продают обыкновенно в магазинах, и я их очень любила.

При тетеньке жила, как я уже писала, Наталья Петровна Охотницкая<sup>8</sup>, вдова армейского офицера. Она была не то чтобы глупа, а так себе — дурковата. Она рассказывала, как у ней был ребенок и как они шли куда-то в поход с солдатами. «А я ехала в фургоне, — говорила она, — с ребеночком: я кормила его. А дорогой-то у меня молоко-то и пропало. Я и стала его соской кор-

мать. Нажую, бывало, хлеб и в тряпочку завяжу. Он совсем было привык уж, да на десятый день-то и помер! Жалко же мне его было!» Лев Николаевич очень любил разговаривать с ней.

Иногда, после серьезных занятий, Лев Николаевич заходил в комнату тетушки. По лицу его я видела, что ему хотелось что-либо выкинуть; прыгнуть куда-нибудь, сказать какую-либо глупость. Но однажды он спросил меня серьезно:

— Таня, а ты еще ничего не рассказывала мне, что с тобой в Петербурге было? Мне же надо знать, как ты там справлялась? — полушутя, полусерьезно обратился он ко мне.

Я думала, что он выспрашивает меня из участия, и красноречиво рассказала ему все, что могла. Тетеньки в комнате не было, а Наталья Петровна меня не стесняла. Лев Николаевич часто оттаивал меня вопросами: «Что же, ты чувствовала, что это было нехорошо?» или: «Как же он был с тобою?» и т. п. Я и не подозревала тогда цели его вопросов и была с ним откровенна. Обыкновенно же он обращался с расспросами к Наталье Петровне. А то помню раз, как он сам рассказывал:

— Наталья Петровна, вы знаете, я читал в газете, что прилетели птицы зефироты<sup>9</sup>, большие, с длинными клювами, не виданные нигде...

— Ай, ай, батюшки! — качая головой, говорила старушка, — не к добру это!

— А что же это значит? — спросил Лев Николаевич с любопытством.

— Да не то к войне, а то и к голоду. Ведь птиц-то и вообще во сне видеть нехорошо, к потере, — глубокомысленно говорила Наталья Петровна.

И Лев Николаевич, улыбаясь, слушал ее.

Странно, Лев Николаевич прямо любил «божьих людей»: недоразвитых, полусумасшедших, скитальцев, странниц и даже пьяненьких, как он сам однажды выразился:

— Ужасно люблю пьяненьких. Этакое добродушие и искренность!

Ехавши по большой дороге верхом, он встретил мужика и бабу. Мужик ругался, баба молчала. Но когда Лев Николаевич поравнялся с ними, баба стала унимать мужика:

— Замолчи, вон граф едет.

— А что мне граф! Я — сам граф!

Мы, слушающие его, конечно, оспаривали это добродушие и эту искренность. Интерес к этим людям и оказываемое им гостеприимство он наследовал еще от матери (в «Войне и мире» княжна Марья — тип его матери). Издавна тетушками и бабуш-



ками велся этот обычай странноприимства. В Ясную Поляну приходило много нищих, странниц и скитальцев. Они шли на богомолье в Киев, Новый Иерусалим и Троице-Сергиевскую лавру. Их кормили и подавали милостыню. Со многими беседовал Лев Николаевич.

Однажды пришел нищий, бывший и ранее в Ясной Поляне. Он был полусумасшедшим и признавал только свою религию. Лев Николаевич звал меня слушать его.

— Ты вникни в то, что он говорит, у него пресложная религия. Он из крестьян, его дома не кормят, «нехрист» говорят. Он и скитается по деревням.

— Ну, Гриша, — говорит Лев Николаевич, — как поживают твои боги?

Гриша щурился от солнца, припоминая что-то, его сумасшедшие глаза останавливались на одной точке. Он был очень бледен и худ.

— Да, да, — начал Гриша, — бог Ивлик родил бога Излика, они тут, они со мной! — стуча себя в грудь, говорил он.

— А зачем они с тобой? — спросит Лев Николаевич.

— Добру учат... добру, — отрывисто говорит он.

— Какому добру? — спросила я.

— Не пей, не бери чужого... не завидуй...

— Куда же ты идешь? — спросил Лев Николаевич.

— Боги гонят: Киев... иди... иди... — И он махал рукой, указывая вдаль.

— А что же, ты слушаешься их и идешь в Киев?

— Иду... иду... благодати возьму... Милостыни подай, — обращаясь к нам, говорил Гриша<sup>10</sup>.

Его кормили, давали денег. Но если давали много, например до рубля, он не брал, говоря:

— Много, не надо!

— А кто же запрещает тебе брать много? — спросят его.

— Бог Ивлик да бог Излик накажут: много не надо!

Он жил у нас дня два-три и уходил опять скитаться. Через полгода он снова возвращался.

Другой юродивый, приходивший в Ясную Поляну уже позднее, был тоже крестьянин. Он воображал себя чуть ли не вельможей и называл себя «князем Блохиным». Сумасшествие его проявлялось в мании величия. Он проповедовал, что господам жизнь дана «для разгулки времени», как он выражался, что им ничего не надо делать, а только получать чины и жалованье.

А когда Лев Николаевич спрашивал его, смеясь:

— А ты, князь, какой же чин имеешь?

— Я? — закричит он весело. — Я князь Блохин, всех чинов окончил!

Этот юродивый был всегда весел, в нем не было ничего страдальческого, как в Грише.

— Сенокос скоро, ты поди, покоси, — говорил ему нарочно Лев Николаевич.

— Никак невозможно-с князю косить.

Много позднее, уже когда Лев Николаевич стал менять свои взгляды и были взрослые дети, он, смеясь, говорил нам:

— Здесь все сумасшедшие. Единственный здравомыслящий, себя не обманывающий — это князь Блохин.

А то, я помню, еще разговор в этом духе с Михаилом Васильевичем Булыгиным<sup>11</sup>. Это было позднее, в восьмидесятых годах. Булыгин был сосед по Ясной Поляне, помещик. В молодости — военный, а затем, бросив службу, поселился в деревне. Прочитав статью Льва Николаевича «Так что же нам делать?», он стал отчасти его последователем.

Лев Николаевич был гораздо старше его; он любил его и ходил к нему в Хатунку и много беседовал с ним.

Был чудный майский день. Лев Николаевич был в Москве. Булыгин, бывший в 1886 г. в Москве, зашел к нему. Они сидели за чаем на балконе, выходящем в сад.

— Что за большое здание виднеется там, за забором сада? — спросил Булыгин.

— Говорят, это дом умалишенных, но я одного не понимаю: зачем этот забор? — ответил Лев Николаевич, улыбаясь при последних словах.

Булыгин весело засмеялся.

Простота в яснополянском доме поражала меня, пока я не привыкла. Никакой роскоши не было в нем. Мебель довольно простая, вся почти жесткая. За столом простые вилки и ножи.

В столовой и гостиной — олеиновые лампы, купленные отцом, а чаще горели калетовские свечи, как называли тогда полустеариновые, полусальные свечи. В людских — сальные свечки, у тетеньки калетовские. Простота эта распространялась не только на домашнюю обстановку, но и на привычки Льва Николаевича. Например, он спал всегда на темно-красной сафьяновой подушке без наволочки. Я, как сейчас, вижу ее с вшитыми бочками, как какое-либо сиденье в экипаже.

Когда Соня вышла замуж, несмотря на то что эта подушка очень удивила ее, она молчала. И лишь позднее, когда подушка стала уже не первой молодости, она решила сменить ее на шелковую, пуховую, присланную ей с приданым.

— Левочка, тебе ведь покойнее будет спать на большой, — сказала она с робостью.

В старину существовал обычай, что невеста привозила в приданое всю постель и двенадцать рубашек мужу. И этот обычай соблюдался во всех слоях общества и в народе.

Повар был одет очень неряшливо, как я заметила. Соня положила ему белые поварские колпаки и фартуки.

Людей в доме было немного. Горничная Дуняша и лакей Алексей, маленького роста, плотный, молчаливый, честный и очень привязанный ко Льву Николаевичу.

Когда Лев Николаевич задумал жениться, он спросил Алексея его мнение о невесте. Алексей, весело захихикав по своей манере, ответил: «Какова мать — такова дочь». И больше ничего не сказал.

Потом в доме жила девочка Душка, горничная Сони. Варвара, московская горничная, соскучилась и уехала в Москву. Жил еще повар Николай Михайлович, старик, бывший крепостной Волконского — флейтист из домашнего оркестра. Когда его спрашивали, отчего его повернули в повара, он, как бы обиженно, отвечал: «Амбушуру потерял»<sup>12</sup>. Я любила беседовать с ним о старине. Иногда он напивался и не приходил. Помощником повара и дворником был полуидиот Алеша Горшок, которого почему-то опозитизировали так, что, читая про него, я не узнала нашего юродивого и уродливого Алешу Горшка. Но, насколько я помню его, он был тихий, безобидный и безропотно исполняющий все, что ему приказывали. И всегда еще бегал и помогал всем, кому нужно было, какой-то мальчишка: Кирюшка, Васька, Петька — не припомню всех их.

На дворе людей было много: прачка Аксинья Максимовна, дочери ее, скотница Анна Петровна (мать горничной Душки) с дочерьми, староста Василий Ермилин, кондитер из крепостных Максим Иванович, рыжий кучер Индюшкин и другие. Но любимица моя была Агафья Михайловна (я писала о ней выше). Сухая, высокая, она была горничной еще при бабушке Льва Николаевича, графине Пелагее Николаевне Толстой. Она всегда вязала чулок, даже на ходу, мало говорила и очень любила животных, не имея никаких других привязанностей, так как была старой девой. Когда у Льва Николаевича бывали щенята от дорогих охотничьих собак, они воспитывались у Агафьи Михайловны, которая закрывала их своей одеждой. И когда сестра подарила ей теплую кофту, то и ее постигла та же участь.

С ней бывали уморительные случаи. Помню, когда гостил в Ясной Поляне мой брат Степан, уже бывши правоведем, Агафья

Михайловна очень полюбила его за его ласковое обращение с ней. Весной, когда она узнала, что у брата Степана начались трудные экзамены, она зажгла восковую свечу перед образом Николая-угодника. Это был ее любимый и чтимый святой. В это время я сидела у нее и мы беседовали. Она очень любила, когда я к ней заходила. Кто-то постучался в дверь, и вошел доезжачий, малый, ходивший за охотничьими собаками.

— Агафья Михайловна, как нам быть? Беда приключилась!

— А что? — испуганно спросила она.

— Да, вишь, Карай и Побеждай, гончие наши, значит, с утра в лес убегли, и до сих пор их нет.

— Ах, батюшки! Что ж теперь делать? И граф-то что скажут? — суетилась Агафья Михайловна. — Ты, Ванюшка, вот что, ступай верхом в Заказ — как бы они на скотину не напали, они, наверное, там рыщут. Да рог с собой возьми, потруби им.

— Знаю, знаю, — говорил доезжачий, как бы обижаясь, что его учат.

— Да ты скорей собирайся, не то уж темнеет.

Доезжачий ушел. Агафья Михайловна о чем-то раздумывала. Потом, вижу, она встала, пододвинула стул к образу, влезла на стул, потушила восковую свечу, подождала немного и опять зажгла ее.

— Агафья Михайловна, что это вы делаете, голубушка? — спросила я ее. — Зачем вы потушили и зажгли свечку?

— А это, матушка, она за Степана Андреевича горела, а таперица пускай за собак горит, чтобы нашлись скорее.





### З. Н. ГИППИУС

#### Благоухание седин

Из книги «Живые лица» (1924)

#### О МНОГИХ

8

<...> Рассказ мой о «благоуханных сединах» людей, встреченных на заре юности, окончен. Тут следовало бы поставить точку. Если я расскажу об единственной моей встрече еще с одним старцем — яснополянским, то уже в виде приложения. От моей темы я не отступаю: благоухание *этих* седин знает весь мир. Но встреча наша произошла поздно, в 1904 году, была почти мимолетной, и рассказ о ней будет краток.

Поехать к Толстому? Увеличить толпу и без того утомляющих его посетителей? <sup>1</sup> Но у Мережковского были особые причины желать этого посещения, отчасти — паломничества: только что выпустил он свою трехтомную книгу о Толстом («Лев Толстой и Достоевский»), где был к Толстому не совсем, кажется, справедлив, и только что произошло знаменитое «отлучение» Толстого от Церкви, акт, всех нас тогда больно возмутивший. Словом, чувствовалось не то что любопытное желание «взглянуть» на Толстого, а просто какое-то к нему влечение.

Мы стороной решились узнать, когда можем и можем ли приехать, не обеспокоив, и лишь получив через Сухотиных записочку, прямое приглашение (и даже маршрут!), поехали в Ясную Поляну.

На станции нас ждут лошади. Начало мая. Светло, только что пробрызнул холодный дождь. Над полями пронзительно поют, точно смеются, жаворонки. В аллее, когда мы подъезжали к дому, деревья роняли на нас крупные радужные капли.

Внизу, в маленькой, не очень светлой передней, к нам навстречу выбежала (действительно выбежала) полная, но еще стройная женщина: это Софья Андреевна:

— Ах, вот они!

Вмиг овладела нами, распорядилась, повела нас в приготовленные две комнаты — это были комнаты совсем внизу; кажется, в одной из них помещалась когда-то рабочая комната Льва Николаевича, она есть на рисунке Репина.

Пока Софья Андреевна вела нас туда, успела рассказать, что осталась на сегодняшний вечер только для нас, что завтра в шесть часов утра должна ехать в Москву — «все по делам изданий!» — но чтобы мы не беспокоились, она уже отдала все распоряжения насчет лошадей (мы уезжали на другой день с двенадцатичасовым).

— Вот поправьтесь с дороги и выходите наверх, сейчас будем обедать!

Убежала. Ее живость меня сразу привела в удивление и даже слегка обеспокоила.

Мы в длинной столовой-зале, с окнами на обоих концах. Стол тоже длинный. Народу много, но не очень; все, кажется, родственники.

Софья Андреевна знакомит, хлопочет:

— Садитесь, садитесь! Лев Николаевич сейчас выйдет!

Мы уже начали усаживаться, когда из дальней двери налево<sup>2</sup>, шмыгая мягкими ичигами, вышел небольшой, худенький старичок в подпоясанной блузе. Длинная блуза топорщилась на сутуленной спине.

Он шаркал довольно быстро, тотчас стал здороваться. Но меня поразило почему-то, что он — маленький. Это — Лев Толстой? Если все бесчисленные портреты, которых мы навидались так, что они точно вросли в нас, если они — Толстой, то этот худенький старичок не Толстой. Словом, не могу их соединить, нового живого — с неживым и привычным.

Софья Андреевна сидит на конце стола, я — сбоку, налево от нее, Толстой направо, прямо против меня. Стол узкий, я вижу хорошо и серую блузу, и редкую седую бороду, слегка впадающую в желтизну, и темные густые брови: они как-то не грозно, а печально нависают над глубоко сидящими глазами. Глаза детские или старческие — с бледной голубизной.

Толстой говорит с Мережковским; что-то о дороге, кажется, я не слышу, за столом очень шумно. Софья Андреевна ест быстро, с манерой всех близоруких, немножко «под себя». Не забывает потчевать пирожками. Блюда подает лакей в белых перчатках.

Середина стола вся — в бутылках с винами. А скоро перед Софьей Андреевной (то есть и перед Толстым) воздвиглось блюдо с жареным поросенком — даже помню его оскаленные зубы.

Толстой, впрочем, не смотрит, он ест свое, отдельное, в маленьких горшочках, ест по-старчески внимательно, долго жует губами.

После обеда Софья Андреевна тщательно и весело показывала нам яснополянский дом, все картины, все портреты: «Вот это — Берсы!» — говорила не без гордости, указывая на ряд потемневших полотен. В ее комнате — мольберт, она занимается живописью.

— А вот спальня Льва Николаевича.

Небольшая комната, белая пружинная кровать, столик, почти ничего больше...

Мы выходим на деревянный широкий балкон: парк внизу полон душистой весенней сыростью.

— Вы из Москвы за границу едете? — говорит Софья Андреевна и тотчас, обратившись ко мне, шутит:

— Вот оставайтесь здесь со Львом Николаевичем, а я вместо вас поеду за границу! Ведь я никогда за границей не была!

Бледными сумерками Софья Андреевна ведет нас в парк. Она, как девочка, прыгает через канавки, торопится все показать, все рассказать... Мы обходим кругом, она объясняет, какая роща какому принадлежит сыну, какая будет нынче сведена... И уже опять о завтрашней своей поездке в Москву, об изданиях — дела, дела...

Возвращаемся в длинную залу. В дальнем углу, где стоят диван и кресла вокруг круглого стола, — Софья Андреевна теперь за *broderie anglaise* \*, на диване, и низко клонится к лампе с широким белым абажуром. Толстой сидит немного в стороне, в своем, должно быть, кресле, в привычно усталой позе. Случайных посетителей нет, только двое или трое каких-то, видно постоянных, жителей да молчаливый мужчина в коричневом охотничьем костюме.

Привычно усталым голосом Толстой говорит привычные вещи. О жизни... О молитве... Но Софья Андреевна и тут, схватывая момент, успевает сказать напротив. Молитвы? Нет, а она верит, что можно в молитве просить о чем-нибудь и непременно исполнится. Толстой заговорил неодобрительно о современных стихотворцах, упомянул Сологуба... Софья Андреевна срывает

\* Английские кружева (фр.).

сы с места, хватает с рояля номер иллюстрированного журнала и прочитывает вслух стихотворение Сологуба.

— А мне — нравится! — говорит она не без вызова<sup>3</sup>, возвращаясь к *broderie anglaise*.

Скоро мы перешли на другой конец залы, к чайному столу. Чай пить явились не все сразу. И очень быстро, один за другим исчезали. А Толстой тут-то и стал оживать. Сам затеял разговор. Слушали его лишь каких-то два крайне молчаливых человека. Даже Софья Андреевна ушла (завтра к раннему поезду вставать!), простившись с нами весело и прелюбезно.

Разговор в подробностях забылся, скажу лишь о том, что помню наверное. Да и говорил Толстой, вероятно, то, что всегда и многим говорил, что много раз записано, но тон был очень оживленный, и чувствовалось, когда он обращался к Мережковскому, что книгу его о себе он читал. (Так оно и было: Толстой все читал, знал всю современную литературу. Даже наш религиозный журнал «Новый путь» читал!)

— Все хочу настоящий дневник начать и не могу. Ведь если бы записать правдиво хоть один день моей жизни, ведь это было бы так ужасно...

— Как, — перебиваю я, — *теперешней* вашей жизни?

Толстой кивает головой: да, да, *теперешней*...

Мне странно. Что это? Такая бездна смирения? Чем он считает себя так грешным — теперь?

Мы говорим, конечно, о религии, и вдруг Толстой попадает на свой зарубку, начинает восхвалять «здравый смысл». — «Здравый смысл — это фонарь, который человек несет перед собою. Здравый смысл помогает человеку идти верным путем. Фонарем путь освещен, и человек знает, куда ставить ноги...» \*

Самый тон такого преувеличенного восхваления «здорового смысла» раздражает меня<sup>4</sup>, я бросаюсь в спор, почти кричу, что нельзя в этой плоскости придавать первенствующее значение «здоровому смыслу», понятию к тому же весьма условному... и вдруг спохватываюсь. Да на кого это я кричу? Ведь это же Толстой! Нет, я решительно не могу соединить худенького упрямого старичка с моим представлением о Льве Толстом. Не то, что этот хуже или лучше, а просто Львов Толстых для меня все еще два, а не один.

В сущности же, маленький старичок говорит именно то, что говорит и пишет Л. Толстой все последние годы. Я понимаю, что Толстой — «материалист». Но я понимаю (утверждаю это и те-

\* За точную дословность не ручаюсь.



перь), что Толстой — совершенно такой же «материалист», как и другие русские люди его поколения, религиозно-идеалистические материалисты. Только он, как гениальная, исключительной силы личность, довел этот идеалистический материализм до крайней точки, где он уже *имеет вид* настоящей религии и отделен от нее лишь одной неуследимой чертой.

Переступил ли ее Толстой? Переступал ли в какие-нибудь мгновения жизни? Вероятно, да. Думаю, что да. Мы говорили о воскресении, о личности. И вдруг Толстой произнес ужасно просто, потрясающе просто:

— Когда умирать буду, скажу Ему: в руки Твои предаю дух мой. Хочет Он — пусть воскресит меня, хочет — не воскресит, в волю Его отдамся, пусть Он сделает со мной, что хочет...

После этих слов мы все замолчали и больше уж не спорили ни о чем.

Утром, часов в восемь, мы столкнулись, выходя из своих комнат, со Львом Николаевичем в маленькой передней. Он возвращался с прогулки, бодрый, оживленный, в белой поярковой шляпе.

— А я к вам стучал, чтобы вместе пройтись, да вы еще спали! Пойдемте чай пить.

На невысокой внутренней лесенке, ведущей в залу, он остановился на минуту вдвоем с Мережковским и сказал, глядя ему в лицо старчески-свежим взором:

— А я рад, что вы ко мне приехали. Значит, вы уж ничего против меня не имеете...

В столовой было пустовато. Кто-то — не помню кто — разливал чай, но пили мы его втроем. Чай вкусный, со сливками, со свежими булками.

Хозяйки не было, но в «графском» доме шло все по заведенным порядкам. Слуги приходили и уходили бесшумно. Метрдотель принес даже «его сиятельству» меню на утверждение: видно, такой был издавна обычай. Толстой бегло взглянул (и что бы он стал там читать да обсуждать?), сделал утвердительный и слегка отстраняющий жест рукой, метрдотель ушел удовлетворенный.

Все это утро мы проговорили втроем. Толстой был весел, куда веселее вчерашнего. Коренных и спорных тем не касались, говорили хорошо обо всем. Тут-то и выяснилось, между прочим, что Толстой все читает и решительно за всем следит.

Подали лошадей. Толстой вышел нас провожать на крыльцо. Трава блестела, мокрая от ночного дождя. На солнце блестела и белая, с желтизной, борода Льва Николаевича, а сам он ласково щурился, пока мы усаживались в коляску.

И мы уехали — опять через поля, где еще пронзительнее вчерашнего пели-смеялись жаворонки...

Это — в виде «приложения». А вот, для эпилога, последнее... не воспоминание, а упоминание еще об одном человеке, овеванном благоуханием седин. Рассказывать о нем не нужно, он жив, все знают о нем столько же, сколько я; о своей жизни, замечательной и волнующей, он расскажет сам, если захочет... Это — Николай Васильевич Чайковский.

О, конечно, он моложе тех, друзей моей юности. А все-таки он не сын их, он — младший брат. Он того же поколения и шел тем же путем, каким шли они. Только он успел, как младший, сделать на этом пути еще один, последовательный шаг. Н. В. Чайковский — уже не романтик-идеалист, называющий себя «материалистом». Но и не имеет идеализм его облика религии, только облика. Оставаясь, по существу, таким же, какими были лучшие люди его поколения, Н. В. Чайковский *исповедует христианскую религию*.

Если знали многие из сынов тех лет России настоящую юность, если благоухали в старости их седины, не оттого ли, что зерно религиозной правды тайлось в душе каждого? И напрасно обманывать себя: не будет та поросль истинно молодой и живой, которая не пойдет от крепких, старых корней.

Не надо возвращаться к старикам. Не надо повторять их путь. Но «от них взять» — надо; взять и идти дальше, вперед... и тогда уж, пожалуй, действительно «без страха и сомненья».





## Лев ШЕСТОВ

### Ясная Поляна и Астапово

(К двадцатипятилетию со дня смерти Л. Толстого) \*

Ясная Поляна и Астапово — иначе говоря, как жил и умер Толстой, — тема огромная, и было бы ничем не оправдываемой притязательностью рассчитывать на немногих страницах не то что исчерпать, но даже только наметить хоть с какой-нибудь полнотой то, что Ясная Поляна и Астапово говорят всем нам, воспитавшимся на Толстом. Но ничего не поделаешь: сам Толстой огромен. Не только в русской, но и в мировой литературе немного найдется писателей, которые по огромности своей могут сравниться с Толстым. Если же все-таки я решаюсь при таких условиях говорить об этом, то не затем, чтоб показать жизнь, творчество и смерть Толстого, — а только чтоб напомнить о жившем среди нас необыкновенном человеке, о тех борениях, которыми была полна его душа, и о тех следах, которые эти борения оставили на его произведениях.

Ясная Поляна для нас связана как бы органически с «Войной и миром», хотя, в сущности, все почти, что Толстой писал, он написал в Ясной Поляне, — начиная с «Детства и отрочества» и кончая «Смертью Ивана Ильича», «Крейцеровой сонатой», «Хозяином и работником» и всеми его религиозно-философскими сочинениями. Но в одном отношении «Война и мир» стоит особо от всех других писаний Толстого. Даже и теперь, когда — в который уже раз — перечитываешь «Войну и мир», невольно вспоминаешь слова Пушкина о Моцарте<sup>1</sup>: «Как некий херувим, он несколько занес к нам песен райских». И даже того больше: иной раз хочется повторить о Толстом то, что сказал о св. Бонавенту-

\* Речь, произнесенная в заседании Религиозно-философского общества в Париже в декабре 1935 г.

ре<sup>2</sup> его учитель: «Кажется, что в его душе Адам не согрешил». Толстой — херувим, занесший к нам, знавшим лишь скучные песни земли, несколько райских песен, он, как Бонавентура, «doctor seraphicus», его души не коснулся грех нашего праотца, он слышит и понимает торжественное «добро зело», которым отозвался Творец, глядя на созданный им мир, как слышал и понимал это первый человек, прежде чем соблазнился плодами с запретного дерева. Ужасы, самые потрясающие ужасы жизни его не страшат: он находит в себе силы, чтоб преодолеть какие угодно беды, ответить на какие угодно вопросы. Бородинская битва, безвременная и мучительная смерть князя Андрея Болконского, зверская расправа французов с заподозренными в поджогах русскими и все прочее в таком роде, что всегда сопровождает войну и что на каждом шагу встречается и при так называемых нормальных условиях человеческого существования, — все это Толстого не смущает, наоборот, как бы будит в нем новые творческие силы. И это не потому, что он меньше чувствует и меньше ненавидит эти ужасы, чем другие люди. Наоборот, он их чувствует как никто: каждая страница «Войны и мира» свидетельствует об этом. Приведу лишь один небольшой пример того, как подходил Толстой к так называемым проклятым вопросам нашей жизни и в каких напряженных исканиях рождались наиболее дорогие для него и наиболее ценные для нас мысли его.

Пьер Безухов был приговорен французским военным судом вместе с другими русскими, заподозренными в поджогах, к расстрелу. Расстреляли не всех — только пять человек, чтобы показать пример строгости: остальных, в том числе и Пьера, пощадили. Но пощадили лишь в последнюю минуту: Пьеру пришлось присутствовать при расстреле товарищей по плену и ждать своей очереди. И вот в каких словах Толстой передает то, что испытал Пьер: «С той минуты, когда Пьер увидел это страшное убийство, совершенное людьми, не хотевшими этого делать, в душе его как бы была выдернута пружина, на которой все держалось и представлялось живым, и все завалилось в кучу бессмысленного сора. В нем, хоть он и не отдавал себе отчета, уничтожилась вера и в благоустройство мира, и в человеческую и в свою душу, и в Бога. Это состояние было испытываемо Пьером и прежде, но никогда с такой силой, как теперь. Прежде, когда на Пьера находили такого рода сомнения, сомнения эти имели источником собственную вину. И в самой глубине души Пьер тогда чувствовал, что от того отчаяния и тех сомнений было спасение в самом себе. Но теперь он чувствовал, что не его вина была причиной того, что мир завалился в его глазах и остались одни бессмысленные

развалины. Он чувствовал, что возвратиться к вере жизнь не в его силах».

Толстой не любил Шекспира<sup>3</sup> и, как известно, издевался над ним. Но в этих словах он, того не подозревая, повторил самую глубокую, самую заветную мысль Шекспира. Гамлет, когда явившийся ему дух окончательно убеждает его, что отец его пал жертвой брата, который теперь стал мужем его матери, восклицает: «Пала связь времен, зачем же я связать ее рожден!» И у Гамлета или, точнее, у самого Шекспира на его глазах вдруг «завалился мир», и Шекспир чувствует, что собственными силами ему не дано вернуть себе веру в жизнь. Что же делать, что делать? Вопрос: «Что делать?» неотступно стоял пред Толстым в течение всей его земной жизни, и им, только им, определялось и направлялось все его творчество. Для Толстого — даже в молодости — писательская деятельность никогда не была литературой, т. е. тем, что иногда называют искусством ради искусства. Писания Толстого всегда являлись результатом и выражением напряженной, почти безумной борьбы с каким-то страшным и беспощадным врагом, власть и присутствие которого он почуял под личиной жизненных соблазнов. Он мог бы о себе, как Лермонтов, во многом ему столь близкий и родственник, сказать:

Я знал одной лишь думы власть,  
Одну, но пламенную, страсть:  
Она, как червь, во мне жила,  
Изгрызла душу и сожгла.  
Я эту страсть во тьме ночной  
Вспоил слезами и тоской<sup>4</sup>.

Эта страсть, эта вечная, неизбывная тоска научила его ставить вопросы там, где для всех никаких вопросов не было, научила его и еще другому: ставить вопросы там и тогда, когда все наше существо глубочайшим образом убеждено, что никаких вопросов уже ставить нельзя, ибо никаких ответов нет и никогда не будет. Можно прямо сказать, что райские песни, занесенные нам херувимом Толстым, т. е. все его дивные художественные произведения — и не только «Война и мир», но и произведения последних лет его жизни — «Смерть Ивана Ильича», «Крейцеров соната» и никем не превзойденный «Хозяин и работник», равно как и опубликованные после его смерти отрывки незаконченных вещей — «Записки сумасшедшего», «Отец Сергей» и т. д., родились из этой титанической и отчаянной борьбы с вездесущим противником, которого не только победить, но и увидеть нельзя. В этом загадка и — если уместно в применении к Толстому и иже с ним такое слово — в этом разгадка толстовского твор-

чества. Под райскими песнями — великая и не знающая конца борьба. Может быть, тут опять уместно вспомнить Лермонтова — слова из его «Песни о купце Калашникове». В ясное, веселое утро народ собрался поглядеть на игру, на веселую забаву — на кулачный бой на Москве-реке: в старину москвичи были охотниками до таких боев. Но там, где все — даже и один из участников боя — ждали и искали веселого развлечения, там предстояло и произошло совсем другое. Вот какую речь обращает к своему противнику купец Калашников:

И промолвил ты истинную:  
По одном из нас будут панихиду петь,  
И не позже, чем завтра, в час полуденный...  
Не шутку шутить, не людей смешить  
К тебе вышел я теперь, бусурманский сын,  
Вышел я на страшный бой, на последний бой.

Толстой почуял в жизни присутствие какого-то страшного, отвратительного и безмерно могучего противника и вступил с ним в страшный и последний бой. В этом, говоря языком Белинского<sup>5</sup>, был пафос, в этом нужно видеть источник вдохновения, которым одушевлено все, им написанное. Плотин<sup>6</sup>, последний великий философ древности, божественный потомок божественного Платона<sup>7</sup>, без малого за две тысячи лет до Толстого и Лермонтова так определял задачу философии, которую он сознательно отождествлял с тем, что в Писании называется «единым на потребу»: великая и последняя борьба предстоит человеческим душам. Толстой мог бы взять эти слова как девиз всей своей писательской деятельности. Если бы в моем распоряжении было достаточно места, я мог бы подробно рассказать историю великой и последней борьбы, которая началась задолго до «Войны и мира» и закончилась в Астапове. Теперь я могу только наметить один из моментов этой борьбы, обрисованный со свойственным Толстому неподражаемым мастерством.

Мы помним, что расстрел русских пленных произвел на Пьера подавляющее, уничтожающее впечатление. Нет больше никакой надежды, все погребло, все пропало, мир завалился: ни в себе, ни вне себя — нигде нет спасения. И вот — в ночь того же дня, когда Пьер с такой беспощадной очевидностью убедился, что весь мир, вся жизнь — только безумная, бессмысленная, отвратительная фантазмагория, в ту ночь, когда, казалось, он окончательно и навсегда потерял всякую надежду, всякую веру, — с ним произошло нечто такое, для обозначения чего я не могу подобрать другого слова, кроме чуда. Опять приведу небольшой отрывок из «Войны и мира». После разговора с Платоном Каратаевым, ко-

того Пьер впервые встретил в балагане для пленных после расстрела русских, он, как и остальные его товарищи по заключению, улегся спать. «Наружу, — рассказывает Толстой, — слышались где-то вдалеке плач и крики, но в балагане было тихо и тепло. Пьер долго не спал и с открытыми глазами лежал в темноте на своем месте, прислушиваясь к мерному храпению Платона, лежавшего подле него, и чувствовал, что прежде разрушенный мир теперь с новой красотой, на каких-то новых и незыблемых основаниях, двигался в его душе».

Если мы сопоставим и внимательно взглянемся в то, что произошло с Пьером в течение одного и того же дня, даже в течение нескольких часов одного и того же дня, мы будем неслыханно поражены: от крайнего отчаяния, от совершенного, окончательного неверия в мир людей и Бога он перешел к твердой, прочной, незыблемой вере в мир и его Творца. Читая эту — и многие другие — главы «Войны и мира», иной раз кажется, что Адам не только не согрешил в душе Толстого, но что Адам никогда совсем и не касался плодов с запрещенного дерева, что в мире нет и не было греха, что мир вовсе не лежит во зле или, если хотите более соответствующего привычной нам всем манере говорить и думать выражения, что у нас, смертных и слабых людей, есть достаточная мощь, чтоб собственными силами восстанавливать разрушающиеся на наших глазах миры. Человек всемогущ: стоит ему только захотеть, он чего угодно добьется. Он и разрушает, он и созидает миры, и он же находит твердые незыблемые начала, на которых держится и будет во веки веков держаться красота и великолепие созданных им миров. Эпилог к «Войне и миру», вернее, не эпилог к написанной книге, а торжественный апофеоз человеку как полновластному хозяину бытия обнаруживает пред нами, какую колоссальную задачу поставил себе Толстой: он не мог успокоиться, пока не внушил себе и другим, что наш мир, что наша жизнь прекрасны. «Война и мир», таким образом, является не теодицеей, т. е. не оправданием Бога пред человеком, а оправданием человека пред самим собой. Это и дало повод многим сравнивать «Войну и мир» с гомеровскими «Одиссеей» и «Илиадой»: человек глядит на мир светлыми, радостными глазами и никто, никакие ужасы жизни не могут ни смутить, ни встревожить его. Те, которые так говорили, были в значительной степени правы. «Война и мир» по проникающему ее настроению действительно напоминает нам бессмертные гомеровские поэмы: жизнь на земле оправдана и оправдал ее человек, эту жизнь сам создавший и целиком, радостно ее принимающий. Никто, после Гомера, в течение тысячелетий не дерзал с такой

уверенностью и с таким ясным спокойствием вещать людям о лежащей в самой основе бытия вечной гармонии. Замысел «Войны и мира» — равно как и выполнение задуманного — поистине грандиозны и почти единственны в истории человеческой мысли...

И все же Толстой не Гомер, и «Война и мир», равно как и последовавшая за ней и долженствовавшая быть ее продолжением «Анна Каренина», не «Илиада» и не «Одиссея». На глазах Гомера мир, по-видимому, все же никогда не заваливался, и ему не приходилось из развалин воссоздавать единое и гармоническое целое. Его мир был создан не им, не им были созданы и красота и гармония мира — все это пришло хоть от языческого бога, от демиурга, но от бога, от богов, которых Гомер, может быть, и «наивно», но уверенно считал всемогущими. У Толстого такой наивности и такой уверенности не было. Он сказал нам о Пьере: «Он чувствовал, что возвратиться к вере не было в его власти». Но есть ли в мире такая власть, такая сила, которая могла бы вернуть веру человеку, на глазах которого завалился мир, который своими глазами видел то, что видел у Толстого Пьер? В «Войне и мире», как и в «Анне Карениной», Толстой загоняет этот вопрос в ту область, в которой он как будто бы теряет свой смысл, свое значение и свою настоятельность: в область бессознательного или подсознательного, как теперь принято выражаться. Образцовые семьи и самого Пьера Безухова, и Николая Ростова, а потом, в «Анне Карениной», Левина должны убедить всякого, что такие вопросы есть вопросы праздные. Левин, «точно плуг, врезался в землю», а о Ростове Толстой говорит: «Долго после его смерти в народе хранилась набожная память о нем». Пред лицом таких бесхитростных семей выползающие из отведенной им области бессознательного грозные и докучные вопрошания квалифицируются как недозволенный, преступный бунт и мятеж, на который отвечают уже не доводами разума, а физической силой, той силой, которая не останавливается и пред братоубийством. Пьеру, который, вернувшись из Петербурга, с ужасом и негодованием рассказывает о заведенных Аракчеевым<sup>8</sup> в России порядках, Ростов решительно отвечает: «Доказать я тебе не могу. Ты говоришь, что у нас все скверно; я этого не вижу. И вели мне Аракчев идти на вас (т. е. Пьера и его петербургских друзей) с эскадронном и рубить — ни на секунду не задумаюсь и пойду». Вот на каких незыблемых основаниях держался созданный Толстым в период «Войны и мира» мир и его красота. Вот что дало Толстому возможность преодолеть сомнения и возвратиться к вере, которую Пьер утратил, после того как ему пришлось быть свидетелем



лем зверской и отвратительной расправы с пленными. И с откровенностью и искренностью, никогда его не покидавшими, он рассказал об этом в эпилоге к своей удивительной поэме, не заглядывая вперед и не загадывая, к чему эти признания могут привести его. Или, может быть, он именно потому это рассказал, что в глубоких тайниках души своей он предчувствовал, что несет с собой такое признание. Может ли у человека долго продержаться вера, которая зовет к братоубийству и набожно бережет память тех, кто ценой братоубийства покупает гармонию земного существования? И есть ли еще там гармония, где братоубийство становится неизбежностью? Пьер, когда на его глазах завалился мир, почувствовал, что собственной властью ему не дано вернуться к вере. Ростов чувствует по-иному: вера держится только его властью, а его власть, власть смертного человека, держится только физической силой. И точно: власть Аракчеева, как и власть Ростова, опираются единственно на превосходство силы. Отнимите у Аракчеева и Ростова их эскадроны — долго ли просуществует мир, в котором они господа и хозяева? Но скажут: разве мир может хоть мгновение просуществовать, если единство бытия не поддерживается силой физического принуждения? И стало быть, разве принудительное начало, олицетворившееся в Ростове, в силу того что оно одно только и может обеспечить стройность, порядок и гармонию бытия, не требует и не заслуживает набожного отношения к себе? Оно, оно одно только достойно быть предметом нашего благоговейного почитания.

Когда Толстой кончал «Войну и мир», он как будто не мог и не хотел иначе думать. Но ведь он мог и не рассказывать о том, что он думал: надобности в этом не было и никто не заставлял его это делать. И все же он сказал — и сказал с такой умышленной, вызывающей резкостью, словно подготавливая читателя к тому, что через полтора десятка лет ему суждено было возвестить в «Исповеди». «Исповедь» появилась в апогее, в расцвете толстовского творчества, когда в России, и до некоторой степени в Европе, уже стали набожно прислушиваться к каждому слову Толстого. Существует мнение, что переход Толстого от художественного творчества к религиозно-философскому находится в связи с упадком его дарований: мнение соблазнительное — но ошибочное. Не говоря о том, что об этом свидетельствуют даже его религиозно-философские труды, которые могут считаться образцами литературной прозы, его художественные произведения последнего периода могли бы дать ему всемирную писательскую славу, если бы даже он кроме них ничего не написал: я уже раньше отметил, что его «Хозяин и работник» является шедевром мировой лите-

ратуры. Так что правильнее сказать, что он отказался от художественного творчества единственно потому, что овладевшее им беспокойство и проникшая все его существо духовная тревога сделали в его глазах ненужным и ничтожным все, что прежде ему казалось важным и значительным, — и прежде всего его литературный дар. То же, по-видимому, что произошло в душе Гоголя, бросившего в огонь второй том «Мертвых душ». «Исповедь» Толстого (кстати сказать, тоже шедевр литературного творчества) не оставляет в этом никакого сомнения. К величайшему недоумению к ужасу тех, кто знал, ценил и любил произведения автора «Войны и мира», Толстой на глазах у всех разбивает чудесный инструмент, на котором он с таким неподражаемым искусством столько лет исполнял свои гимны миру и его Творцу. «Все, что я говорил, — заявляет он дрожащим от волнения и сдержанного чувства голосом, — все было ложью и притворством. Ничего я не знал, ни во что не верил, но я хотел добиться славы и богатства и притворялся всезнающим учителем», — таково, в кратких словах, содержание «Исповеди». К сожалению, я лишен возможности здесь подробнее остановиться на том, что нам открывает толстовская «Исповедь». Она словно является ответом на приведенные выше слова Ростова: «Доказать не могу, но, если ты не покоришься, зарублю тебя, хоть ты и мой брат». Оправдание мира и Творца, держащееся готовностью рубить, теперь представляется Толстому отвратительным кощунством. И, точно обезумев, он бросается к Св. Писанию, к Евангелию, ища там спасения от душившего его кошмара. Он сам пишет: «Я бы сказал неправду, если бы я сказал, что я разумом пришел к тому, к чему я пришел». Но наряду с этим мы читаем у него и другое признание: «Я готов был, — говорит он, — теперь принять всякую веру, только бы она не требовала от меня прямого отрицания разума, что было бы ложью». Откуда пришло это ограничение и что оно значит? Кто подсказал, кто внушил Толстому, что только такая вера для нас приемлема, которая не спорит с разумом? И почему вера, не покоряющаяся разуму, есть ложь? Для нас даже теперь, через двадцать пять лет после смерти Толстого, вопрос этот имеет то же огромное значение, которое он имел и для самого Толстого. И, если бы мы обладали искренностью и мужеством Толстого, мы бы и теперь с такой же настойчивостью и с такой же страстностью повторяли бы ежедневно, ежечасно эти вызывающие слова. Когда мы идем к вере, точнее, когда мы пытаемся идти к вере — единственному источнику истины Писания, — мы все предусмотрительно захватываем с собой те критерии истины, которые выработал наш разум. Так было на Западе — величайшие мыс-

лители Европы: Декарт, Лейбниц, Кант, Шеллинг, Фихте, Гегель<sup>9</sup> так поступали, так было и в России. Вл. Соловьев, всегда обличавший рационализм, автор «Кризиса западноевропейской философии», открыто исповедовал, что религия должна искать и находить свое оправдание у разума: много есть религий, говорил он, повторяя Лейбница, где, как не у разума, узнаем мы, какая религия истинна? И никому из нас не приходит в голову, что, ища поддержки и защиты веры у разума, мы тем самым предаем веру, поддаемся величайшему соблазну (о нем же сказано: «Блажен, кто не соблазнится обо мне»), ибо всякая защита есть защита посредством принуждения и держится тем, чем держался Аракчеев и его верноподданный Ростов: буду рубить. Толстой с полным основанием едко высмеивал казенное христианство, рассказывая о том, как молодой гренадер, гнавший нищего, на его вопрос, читал ли он Евангелие, победоносно ответил: а ты воинский устав читал? Но ведь гренадер и был прав: воинский устав не требует отречения от разума, а Евангелие требует. И в особенности те страницы из Евангелия, которые всегда так неотразимо влекли к себе Толстого. Толстой с упоением и восторгом повторяет слова Христа: а я вам говорю — не противься злему. Но как их оправдать пред разумом? Не только синодальные учителя — сам Вл. Соловьев принужден был признать, что разумом никак не оправдаешь евангельское «не противься злему», а так как не оправданное разумом нигде уже себе оправдания не найдет, то хочешь не хочешь, эти слова придется вытравить из Писания и заменить их соответствующим словом воинского устава: руби. Соловьев в своем «Оправдании добра» без колебания оправдывает, даже воспекает войну.

Но и Толстой, несмотря на то что он всей душой рвется к загадочному «не противься», не может никак пойти на то, что этот завет можно принять даже и в том случае, если он будет отвергнут разумом. «Религия, — пишет он в 1902 году, — есть установленное, согласное с разумом и современными знаниями отношение человека к вечной жизни и к Богу». Но что останется от Писания, если начать его согласовывать с нашим разумом и с нашими знаниями? Естественно, что, когда Толстой начал согласовывать Писание с нашим разумом и с нашими знаниями, оно оказалось отодвинутым на второй план, точнее, превратилось в соль, потерявшую свою соленость. «Учение Христа, — пишет он в своей книге «В чем моя вера», — имеет самый простой, ясный, практический смысл для жизни каждого человека. Этот смысл можно выразить так: Христос учил людей не делать глупостей». Разум, слушая такое, конечно, торжествует: он получил свою

дань полностью. Но ведь и до Христа философы, моралисты и просто умные люди учили тому же. Зачем же вспоминать Писание? Толстой и сам это скоро почувствовал и выразил это по-своему, с огромной силой, в своих богословских сочинениях, в особенности в «Критике догматического богословия», по своей умышленной кощунственности не отстающей от писаний Вольтера<sup>10</sup>. Разум сделал свое дело: от Писания не осталось и следа. И с каждым годом Толстой все с большим и большим ожесточением ополчается на Писание. Больше всего в Писании раздражает его — как и всех нас, просвещенных людей, — как раз то, что составляет его душу: вера. И именно потому, что вера Писания проходит мимо и нашего разума, и наших знаний, не замечая их и совершенно с ними по считаясь. В посмертной пьесе мы читаем такой разговор героя пьесы, Николая Ивановича (самого Толстого), с деревенским священником:

**С в я щ е н н и к:** Разум может обмануть, у всякого свой разум.

**Н и к. И в.:** Вот это-то ужасное кощунство. Богом дано нам одно священное орудие для познания истины, одно, что нас может соединить воедино. А мы ему не верим.

**С в я щ :** Да как же верить, когда, ну, разногласия, что ли?

**Н и к. И в.:** Где же разногласия? То, что дважды два — четыре, и что другому не надо делать того, чего себе не хочешь, и что всему есть причина и тому подобное, мы признаем все, потому что это согласно с нашим разумом. А вот что Бог открылся на горе Синае Моисею, или что Будда улетел на солнечном луче, или что Магомет<sup>11</sup> летал на небо... — в этом и подобных делах мы все врозь.

Если и поскольку мы захотим быть правдивыми, мы все должны повторить то, что говорит Толстой. Мы все убеждены, что дважды два — четыре, что нет действия без причины, но утверждение, что Бог открылся Моисею на Синае, возбуждает в нас всю силу гнева и отвращения, на какую только мы способны. Наш разум и наши знания возбраняют нам не только принять, но даже серьезно обсудить такое. Ибо, раз дважды два — четыре, раз «нет действия без причины», то не может быть никакого сомнения, что Бог никогда никому не открывался, ни Моисею на Синае, никому другому. И не пытайтесь спорить. На все, что вы скажете, давно готов ответ: это то, во что все, всегда и повсюду верили, во что все, всегда и повсюду должны верить, под угрозой попасть под суд разума, который умеет по-своему распорядиться с ослушниками. Как говорил Ростов: «Доказать я тебе не умею... Но вели мне Аракчеев идти на вас с эскадроном и рубить, я ни на секунду не задумаюсь». Разум, так же как и Ростов, «не умеет доказать», но он умеет рубить всех, кто, вопреки закону причинности, воп-

реки дважды два — четыре и прочим, им подобным, истинам, дерзнет утверждать, что Бог открылся Моисею на Синае, что Бог вообще открывался, что есть откровенная истина. Разумные доказательства все, в последнем счете, сводятся к ростовскому «рубить», самый смысл понятия «доказательство» исчерпывается ростовским «рубить». Философы этим не смущаются и даже не хотят тут видеть ничего проблематического. Им кажется вполне естественным, что истина стоит под охраной силы: благословен союз меча и лиры.

Но у Толстого получилось другое. Загадочным образом, когда он направился к Писанию, он, хотя и заручился покровительством разума и взял его с собой для безопасности и руководительства, как это делаем мы все, не забыл захватить с собой еще одно прозрение, которого обычно у людей не бывает и которое Пьер выразил в словах: «Он чувствовал, что возвратиться к вере в жизнь не в его власти». Но в чьей власти? Меча? Физической, принуждающей силы? Во власти разума с его истинами, что дважды два — четыре, что нет действия без причины и т. д., т. е. опять-таки во власти аракчеевских эскадронов и ростовского «рубить»? Не только философские, но и художественные произведения Толстого последнего периода дают нам ответ на этот вопрос. С великолепной, обезоруживающей непоследовательностью, которой всегда отмечается мысль избранных человечества, он точно одним движением меча стряхивает с себя налоговые на него веками бремена разума с его истинами и доказательствами. В Писании он открывает как его сущность и непреходящее содержание заповедь: не противься злumu. И он понимает, какую ответственность он берет на себя, так истолковывая Писание. «Долго я не мог привыкнуть, — пишет он, — к той мысли, что после 1800 лет исповедания Христова закона миллиардами людей, после тысяч людей, посвятивших свою жизнь изучению закона, теперь мне пришлось, как что-то новое, открыть закон Христа. Но, как это ни странно, это было так. Я остался опять один со своим сердцем и с таинственной книгой пред собой». И точно — для нашего разума с его «дважды два — четыре» и «все имеет причину» — не противься злumu — такое же безумие, как и то, что Бог открылся Моисею на Синае. Больше того, только тот Бог, который открылся на Синае Моисею, мог возвестить: не противься злumu. Бог же «естественный», рождаемый нашим разумом, знает другое: злumu нужно противься, злое нужно «рубить». Соловьев в своей полемике с Толстым превосходно обосновал это — самыми убедительными доводами. Да и в Соловьеве надобности не было: любой семинарист, который побойчее, сделал бы это не

хуже его. Ибо семинаристу доподлинно известно, что открывшийся человеку на Синае Бог не находится в согласии ни с нашим разумом, ни с нашими знаниями. Но Толстой забыл уже и об учености, и о разумных доводах. Он, который все это так прославлял, без оглядки, точно от чумы, бежит от разума. Опять могу только сослаться на последние произведения Толстого — особенно на «Хозяина и работника» и незаконченного «Отца Сергия». Оба эти рассказа оказались пророческими и вместе с тем оба вскрывают нам тайные, невидные глазу, истоки толстовского вдохновения. В Писании рассказана притча о двух сыновьях: один сказал «пойду» — и не пошел, другой сказал «не пойду» — и пошел. Толстой на зов Писания ответил: не пойду. Так, по крайней мере, кажется, если брать его философско-богословские работы. Толстой всегда как бы держал сторону разума с его «рубить» и отрекался от «веры», которая не располагает принудительными способами убеждения, ничем не защищена и защищаться не хочет. И нужно думать, что это в значительной степени принесло ему еще при жизни славу, какая редко, может быть никогда, не выпадала на долю писателя. Но вся жизнь его, и даже писания — если взять их в совокупности, — говорят нам другое. Ничто не было ему столь ненавистно, как ростовское «рубить», иными словами — «доказанные истины». Все духовное существо его рвалось к недоказанной истине, к непротивлению. Доказанные истины были тем отвратительным врагом, «басурманским сыном», с которым он вышел на последний и страшный бой. Еще раз повторю: он, всегда твердивший «не пойду» — пошел. Лютер<sup>12</sup>, в своем комментарии к Посланию к Римлянам, написанном еще до его разрыва с папой, пишет, что в ушах Господа самые ужасные проклятия и кощунства иной раз звучат слаще, чем торжественные «аллилуйя». К Толстому эти слова применимы по преимуществу. Он, с таким остервенением высмеивавший «веру», за несколько дней до смерти, без всякой нужды, без всякой «причины», без «достаточного основания» бежит, сам не зная куда, — пока не добегаеет до Астапова.

Зачем он побежал? Объяснить этого нельзя и тоже нельзя доказать, что такое бегство может быть оправдано, пока оправдания добываются от разума. Но если вспомнить Писание, в котором рассказывается, что Бог открылся Моисею на горе Синае, может быть, мы обойдемся и без оправданий и почувствуем, что в Астапове завершилась великая борьба, главной ареной которой была Ясная Поляна: борьба между обожествленным «рубить» и божественным «не противься», между принудительной истиной разума (дважды два — четыре, нет действия без причины и

т. д.) и свободной истиной откровения о сотворенном по образу и подобию Божию человеке. Приведу еще небольшой отрывок из книги Толстого о вере, который особенно наглядно показывает внутреннюю связь между Ясной Поляной и Астаповом. «Они (христиане) могут молиться Христу-Богу, но не могут делать дел Христа, потому что эти дела вытекают из веры, основанной на совсем ином учении, нежели то, которое они признают. Они не могут принести в жертву единственного сына, как это сделал Авраам, между тем как Авраам не мог даже задуматься над тем, принести или не принести своего сына в жертву Богу, тому Богу, который один дает смысл и благо его жизни». Так говорил, так думал Толстой — и это погнало его в Астапово. Да сбудется написанное: Авраам повиновался призыванию идти в страну, которую имел получить в наследие, — и пошел, не зная сам, куда идет.





**Н. Д. ТАТИЩЕВ**

## **Ясная Поляна (1973)**

В Туле были те же вывески, что в Москве: «Продажа головных уборов». Солдатский стиль первой мировой войны. Церкви в Туле сохранились хуже, чем в Москве, купола разбиты и не отремонтированы.

Как эта страна была задумчива и тиха до наших грозных событий! Чудно гудели колокола над перелесками и полями. Колокола извещали о рождении нового человека, о его женитьбе, о смерти. Толстой, хмурый, пасмурный, бредет с палкой по «Заказу». Вокруг носятся собаки — новое поколение после той Милки, с которой начинается «Детство».

Толстой морщится, не понимает, зачем эти колокола на горизонтах вводят в обман мужиков в тулупах. Он говорил об этом с мужиками, и один из них нашелся возразить: «Ведь для вас в городах есть театры, концерты, картины, а у нас плуг, телега да церковь, зачем же ее разрушать?»

Потом людей стали запутывать по-другому. Деревня в моем детстве уже меньше верила в рай или в чудотворные иконы. «Обману приходит конец», — говорили нашим слугам деревенские парни. «Когда старики помрут, мы закроем все церкви». Это было еще до 17-го года. Потом парни сами стали стариками, как тот, которого мы утром подвозили, бывший герой Красной Армии. Он шел за тридцать верст помолиться перед смертью в еще не раскулаченную церковь.

После Японской войны лакей Александр, зная, что я не передам этого в гостиную, учил меня так: «Когда человек умирает, из него, как из коровы, выходит “пар” и больше ничего. Никакой души нет, ни наказаний, ни награды на том свете, это нас оболванивают, чтобы мы на вас работали не покладая рук».

Но и в городах церковь и все, что с ней связано, не принимались всерьез. В гимназии учитель литературы советовал Досто-



евского читать, раз это входит в программу, но не слишком верить всяким кликушам и ханжам.

Сейчас старая прогулка продолжается на новый лад: уважается прежнее, то, что превратилось в запретный плод. Комедия нашей жизни, в которой все притворяются, и зрители и актеры.

В Туле мы нашли хороший ресторан «Дружба». Оттуда скоро свернули направо, и вот уже начались пруды и парк. Вокруг много берез — нам сказали, что сам Лев Николаевич их сажал и следил за ними, пока они не окрепли.

Нас ведут в глубину парка, туда, где парк превращается в лес и где среди зарослей запрятана могила Толстого.

Кусты, клены, елки стоят полукругом. Если не знать, легко не заметить могилы: как на пустыре — совсем короткая детская грядка. На таких в нашем младенчестве мы пытались выращивать редиски и огурцы. Развалившаяся деревянная ограда, на ней приколота надпись: «Просят цветов не приносить». Но кто-то их все же приносит, кажется, японцы или индусы. По утрам садовники выметают увядшие цветы, вот они тут же собраны в кучу, потом их увезут на тачках, чтобы сжечь. А грядку будут разрыхлять граблями, чтобы она не утрамбовалась, не заросла травой, не слилась бы с почвой.

Проще было бы поставить камень с надписью, но Толстой хотел не оставлять никаких следов. Пока имеются сторожа и садовники, могила сохраняется, несмотря на дожди и снега. Ведь прошло уже 63 года с того дня, когда его закопали.

Возвращаемся к дому, нам показывают библиотеку. Книжных шкафов много, и внизу, в кабинете, около дивана, где Толстой родился, и у стола, за которым писал, в коридорах, во многих комнатах. Книги чуть ли не на двадцати языках, включая греческий, еврейский, санскрит, китайский, эсперанто.

Анна Ахматова сравнивала двух величайших русских мыслителей с двумя башнями одной постройки. Оба искали смысла в надвигающейся катастрофе. Толстой с нетерпением ждал этого события, он записал в дневнике 1881 г.: «Революция экономическая не то что может не быть, удивительно, что ее еще нет». Достоевский предчувствовал ужас надвигающейся бури и размышлял, что можно сделать для предотвращения потопа. Но, быть может, в результате грозных событий произойдет очищение сердец и наступит общее просветление? Или никакого выхода из насилия не будет, не может оказаться? Об этом, о способности к новому возрождению, мне приходилось слышать этим летом, но обо всем не расскажешь.

Наша водительница начала объяснять учение Толстого, напоминая, что он не сводил все Евангелие только к одной заповеди: непротивления злу силой или насилием, а учил о пяти правилах морали, к которым сводил всю глубину священных книг всех народов: «Не гневись, не блуди, не противься злему, не клянись, не вой». Это из книги «В чем моя вера» и из многих писем и дневников.

Все это азбука для школьников — говорили мы потом, когда возвращались в Москву. У младенцев бывают припадки гнева, а «не клянись» — что значит и как это делается? Остальное тоже не мудро. На самом деле Евангелие и сама жизнь неизмеримо глубже, загадочнее и труднее.

С Достоевским Толстой ни разу не встречался, хотя оба желали поговорить, но всегда что-то мешало. Ясно, в чем тут было дело: каждый чувствовал, что из разговора ничего не получится, не та музыка.

Софья Андреевна встретила с Достоевским в Петербурге, куда она ездила просить Александра Третьего, чтобы сняли запрет с «Крейцеровой сонаты»<sup>1</sup>. Она зашла к Достоевскому и спросила его мнения о «пяти правилах». Достоевский — записала она в дневнике — стал молча ходить по комнате, потом сказал: «Главное в Евангелии не в этом, а вот в чем: “В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог... Все через него стало быть... В нем была жизнь, и жизнь была свет человеков”».

До сознания Софьи Андреевны как будто что-то дошло, но сам Лев Николаевич этого не понял бы и счел бы, что это очередная попытка запутывать мозги простых людей. «Часто в спорах с учеными людьми я натываюсь на полное непонимание, мы как будто говорим на разных языках».

Наша водительница по библиотеке читала нам, находя заложённые места в дневниках и письмах Толстого. Смысл этих записей сводился к тому, что для правильной жизни важна мораль, самая примитивная, сразу всем понятная, а остальное — от лукавого. Однако женщины у Толстого лучше мужчин: «Из средних художественных произведений женские лучше, интереснее... Когда автор пишет, мы — читатель — прикладываем ухо к его груди и говорим: дышите. Если есть хрипы, они окажутся. И женщины не умеют скрывать. А мужчина выучится литературным приемам, и его уже не увидишь из-за его манеры, только и знаешь, что он глуп. А что у него за душой — не увидишь...» (Дневник, 20 окт. 1896).

Чем человек менее учен, тем легче ему понять главное в жизни:

«В моем “Большом свете” (так Толстой называл мужицкие избы) меня не читают, значит, меня как писателя еще нет» (Из письма к его тетке, А. А. Толстой).

Мужчины иногда верно говорят, дают правильные советы, но объяснить их слова может женское сердце. Может быть, это главное в творчестве Толстого. Об этом имеется в одном из его писем к Черткову. Следует напомнить, что мать в «Детстве» не только добрее, но и умнее отца (княжна Марья умнее и добрее Николая Ростова), также Долли, жена Стивы Облонского. Еще Анна Каренина и Вронский, не говоря уже про идеальную женщину, Наташу, которая «не достаивает быть умной».

Каждая из этих женщин инстинктом понимает о самом главном, о чем их мужья изредка догадываются.

Вот отрывок из письма Черткову, 1887 г.:

«Хочется мне написать такую сказку: Был царь, и все ему не удавалось, и пошел он к мудрецам спросить, отчего ему неудача. Один мудрец сказал: оттого что он не знает часа, когда что делается. Другой сказал: оттого что он не знает человека, который ему нужнее всех. Третий сказал: оттого что он не знает, какое дело дороже всех других дел. И послал царь спросить у мудрецов, у этих и у других: какой час важнее всех, какой человек нужнее всех и какое дело дороже всех. И никто не мог отгадать. И все думал об этом царь и у всех спрашивал. И отгадала ему девица. Она сказала, что важнее всех часов теперешний, потому что другого нет ни одного такого же. А нужнее всех тот человек, с которым сейчас имеешь дело, потому что только этого человека и знаешь. А дороже всех дел то, чтобы сделать этому человеку доброе, потому что это одно дело тебе наверное на пользу».





**ВОКРУГ  
«НЕПРОТИВЛЕНИЯ»**



**К. Н. ЛЕОНТЬЕВ**

## **Два графа: Алексей Вронский и Лев Толстой (1888)**

Было время, когда я не любил военных. Я был тогда очень молод; но, к счастью, это длилось недолго!

Воспитанный на либерально-эстетической литературе 40-х годов (особенно на Ж. Санд<sup>1</sup>, Белинском и Тургеневе), я в первой юности моей был в одно и то же время и романтик и почти нигилист. Романтику нравилась *война*; нигилисту претили *военные*.

Я сам удивляюсь, как могли совмещаться тогда в неопытной душе моей самые несовместимые вкусы и мнения! Удивляюсь себе; но зато понимаю иногда очень хорошо и нынешних запутанных и сбитых с толку молодых людей.

И одних ли молодых только?.. Разве у нас мало и старых глупцов?

До этих людей теперь только дошло многое из того, что нас (*немногих в то время*) волновало, утешало и раздражало тридцать лет тому назад... *Прогресс*, напр<имер>. *Какой именно прогресс?..* Разве я понимал в 20–25 лет ясно — *какой? Прогресс, образованность, наука, равенство, свобода!* Мне казалось все это тогда очень ясным; я даже, кажется, думал тогда, что все это одно и то же... *Даже и революция* мне нравилась; но, припоминая теперь свои тогдашние чувства, я вижу, что мне в то время нравилась только романтическая, эстетическая сторона этих революций: опасности, вооруженная борьба, сражения и «баррикады» и т. п. О *вреде* или *пользе* революции, о последствиях их я думал в те молодые годы гораздо меньше. Почти совсем не думал.

Я, сам того не сознавая, любил и в гражданских смутах их военную, боевую сторону, а никак не *штатскую* цель их... Воинственные *средства* демократических движений нравились мое-

му сильному воображению и заставляли меня довольно долго забывать о прозаических плодах этих опасных движений. Я оказывался в глубине души моей гораздо более военным по духу, чем мог того ожидать в то время, когда настоящих военных не любил. Я сказал — «довольно долго» воинственные средства революции заставляли меня забывать их уравнивательные *пошлые* цели. От досады на тогдашнюю путаницу моих мыслей я сказал — «долго». — Но по сравнению со многими другими людьми, пребывавшими, быть может, всю жизнь в стремлении к всеобщему мирному и деревянному преуспеянию, — я исправился скоро... Время счастливого для меня перелома<sup>2</sup> этого — была смутная эпоха польского восстания; время господства ненавистного Добролюбова; пора европейских *нот* и блестящих ответов на них князя Горчакова<sup>3</sup>. Были тут и личные, случайные, сердечные влияния, помимо гражданских и умственных. Да, я исправился скоро, хотя борьба *идей* в уме моем была до того сильна в 62 году, что я исхудал и почти целые петербургские зимние ночи проводил нередко без сна, положивши голову и руки на стол в изнеможении страдальческого раздумья... Я *идеями* не шутил, и нелегко мне было «сжигать то», чему меня учили поклоняться и наши, и западные писатели... Наши — путем искусного и тонкого отрицания или ложного, одностороннего освещения жизни (хотя бы и сам Гоголь: «Как все у нас скверно!»), а западные — открыто и прямо (хотя бы Ж. Санд: «Как прекрасен демократический прогресс»)... Но я *хотел* сжечь и сжег!.. Догорела последняя тряпка гоголевских *обнюсков*; истлела последняя ветка той фальшивой, искусственной оливы мира, которую так мило и так долго подносила мне обворожительная, но *хитрая* Аврора Дюдеван. Я стал находить, что Гоголь какой-то гениальный урод, который сам слишком поздно понял весь вред, приносимый его могучим комическим даром... Я стал подозревать очень зло, что Дюдеванша, у которой я прежде жаждал поцеловать туфлю или подол и серьезно мечтал — съездить за этим во Францию, в Берри и в самый Nohant... я стал подозревать, что она бывает поочередно то *самой собою*, то нет; то искренна, то притворна... В «Лукреции» искренна; в «Теверино» и милых пасторалях своих искренна; в «Грехе г. Антуана» и в других социалистических романах своих притворна; ибо она слишком умна, чтобы не понимать, что уничтожение повсюду монархии, дворянства, мистических, положительных религий, войн и неравенства — привело бы к такой ужасной прозе, что и вообразить страшно!..

Эстетика *жизни*<sup>4</sup> (не искусства!.. Черт его возьми, искусство — без *жизни*!..), поэзия *действительности* невозможна без того

разнообразия положений и чувств, которое развивается благодаря неравенству и борьбе...

*Эстетика спасла во мне гражданственность...* Раз я понял, что для боготворимой тогда мною поэзии жизни необходимы почти все те общие формы и виды человеческого развития, к которым я в течение целых десяти лет моей первой молодости был равнодушен, а иногда и недоброжелателен, и что надо противодействовать их утилитарному разрушению, — для меня стало понятно, на *которую сторону стать*: на сторону всестороннего развития или на сторону лжеполезного разрушения.

Я стал любить монархию, полюбил войска и военных, стал и *жалеть* и ценить дворянство, стал восхищаться статьями Каткова и Муравьевым-Виленским<sup>5</sup>; я поехал и сам на Восток с величайшей радостью — защищать даже и православие, в котором, к стыду моему, сознаюсь, я тогда ни бельмеса не понимал, а только любил его воображением и сердцем.

Государство, монархию, «воинов» я понял раньше и оценил скорее; Церковь, православие, «жрецов» — так сказать — я постиг и полюбил позднее; *но все-таки постиг*; и *они-то*, эти благодетели мои, открыли мне простую и великую вещь — что всякий *может уверовать*, если будет искренне, смиренно и пламенно жаждать веры и просить у Бога о ниспослании ее. И я молился и уверовал. Уверовал слабо, недостойно, но искренне.

С той поры я думаю, я верю, что благо тому государству, где преобладают эти «жрецы и воины» (епископы, духовные старцы и генералы меча), и горе тому обществу, в котором первенствует «софист и ритор» (профессор и адвокат)... Первые придают *форму* жизни; они способствуют ее охранению; они не допускают до расторжения во все стороны общественный *материал*; вторые, по *существованию своего призвания*, наклонны способствовать этой гибели, этому плачевному всерасторжению...

С той поры я готов чтить и любить так называемую «науку» *только тогда*, когда она *свободно* и *охотно* служит не сама себе только и не демократии, а религии, как служит самоотверженная и честная служанка царице; как служит, например, и в наше время эта благородно поработанная вере наука у епископа Никанора<sup>6</sup> в его книге «Позитивная философия» или у Владимира Соловьева в его «Критике отвлеченных начал»<sup>7</sup>, как служила она у Хомякова<sup>8</sup> хотя бы и несколько своевольному, но все-таки в основе глубоко православному его чувству. Я уважаю науку тогда, когда она посредством некоторого *самоотрицания*, посредством частых сомнений в собственной пользе и полезной силе, prepares просвещенный ум человека к принятию по-

*ложительных* верований; то есть таких верований, при которых духовные, таинственные (мистические) начала не могут выразиться в одной отвлеченной и скучной какой-то морали, но ищут воплотить себя даже и в *вещественных* явлениях внешнего богочитания. Пожалуй — я скажу, если хотите, — в том самом «ханжестве», которого почему-то так боится г. Ф. Г-в<sup>9</sup>, недавно негодовавший в «Моск<овских> вед<омостях>» на «обскурантизм» «Гражданина».

И что такое, в самом деле, это «ханжество»? Всякий, я надеюсь, знает, что «ханжество» и «лицемерие» не одно и то же. «Ханжество», как слово порицательное, значит (в устах людей, употребляющих его) — *излишняя*, до мелочности доведенная, преданность всей совокупности церковного культа, а совсем не притворство. Поклонение иконам и мощам, частое хождение в храмы, молитвы «по правилу», а не по одному порыву; исповедь и причащение; уважение к монашеству, даже и к слабому (*какое есть* — что делать!) и т. д. Да ведь это и *есть православие* и больше ничего; один верующий может больше проникнуться любовью к таинственным, духовным началам христианства и чувствовать потребность чаще вступать с ними в общение посредством вещественной, воплощенной, так сказать, святыни; другой — поменьше; третий — изредка; четвертый — не только сам влечется к этому всему, но и проповедует все это другим; положим, хоть так, как делал покойный Аскоченский<sup>10</sup>. Я «Домашней беседы» никогда не читал, но если Аскоченский предпочел христианскую набожность общеевропейской учености, то это делает ему великую честь, и тут нет никакого «обскурантизма» (как это старо и глупо — «обскурантизм!»), а, напротив того, просветление русского ума, свергнувшего с себя вериги чужого рационализма... Не знаю наверное, кто это писал под этими буквами: *Фита* и *Глазоль*.

Боюсь догадаться!.. Мне стыдно за него, если действительно это тот, на кого я думаю. О, умный и почтенный друг мой, прошу тебя, умный и добрый мой Ф..., не печатай ты впредь такого легкомысленного вздора!.. В глазах *истинного* христианина обращение к Богу и Церкви, хотя бы и вследствие страдания спинного мозга, как у Аскоченского, по словам твоим, после страстно прожитой молодости — ничуть ведь обратившегося не роняет. Пути у Бога разные. Энергический натуралист Северцов<sup>11</sup> стал молиться от страха в плену у кокандцев; гениальный врач Пирогов<sup>12</sup> — молился в горькие минуты жизни, а потом уже нашел, что не молиться в дни спокойствия и радости — неблагоприятно и низко. Тот стал молиться потому, что потерял любимую женщи-



ну, с которой был счастлив; другой оттого, напротив, что с женщиной — несчастлив; третий стал пламенно-искренно набожен, потому что у него у самого отвратительный нрав и его никто не любит, и никого у него нет на свете, кроме Бога... С Ним он беседует в храме, и один в комнате своей к Нему простирает руки и плачет и говорит: «Боже, Боже мой! — я знаю, как я несносен, как я неуживчив, как я слаб и сердит; понимаю, что люди тягостятся мною, — но Ты, Господи, — Ты пощади меня, подкрепи, и утешь, и прости мне!» А людям он и не без основания противен. Быть может, он даже и лукав по природе с людьми, но с Богом нельзя ведь лукавить верующему в Него... И тут опять случается ошибка; говорят, путая понятия и слова: «Ханжа, лицемер, набожный и лукавый». Лукавый с людьми — не значит лицемер перед Богом... Это значит только, что сила веры этого человека недостаточна для одоления силы его враждебных и приобретенных пороков... И только; а Господь на страшном и справедливом суде своем, зная его врожденные свойства, будет, вероятно, судить его, лукавого и несносного, и искрометнее, чем многих из нас, и добрых, и любезных, и искренних с людьми... Все это «таланты» и «проценты» на них... Да, «у Бога путей много!»... *Tout chemin mène à Rome*<sup>13</sup>, — моя почтенная и ученая Ф-а!.. И эту азбуку ученому русскому человеку надо знать даже и в том случае, если он бесовщину спиритизма предпочитает православной набожности. Довольно, однако, об этом. Я отвлекся.

Я думаю теперь о другом...

Теперь — в уединении моем, уже близясь к могиле, — успокоенный и, благодаря идеалам и утешениям этого самого «ханжества» (московской Фите неприятного), гораздо более счастливый, чем во дни моей мечтательной, тщеславной и отвратительно-страдальческой юности, я стараюсь иногда отдать себе отчет, что портит больше и что воспитывает лучше русских юношей: семья, школа или чтение... И мне опять приходится немного разойтись с редактором «Гражданина»... Или не то, чтобы совсем разойтись, а, быть может, к тому же прийти, только более окольными путями. В области чувства и действия я понимаю и люблю пути прямые — в области мысли я прямым путям не доверяю... «Гражданин» все это время говорил о школах; я хочу сказать несколько слов о литературе по тому же самому поводу, по поводу влияния на молодые умы. — По-моему так: семья сильнее школы; литература гораздо сильнее и школы, и семьи.

В семье своей, как бы мы ее ни любили, есть нечто будничное и фамильярное; самая хорошая семья действует больше на сердце, чем на ум; в семье мало для юноши того, что зовется «прести-

жем». В многолюдном учебном заведении — всегда есть много официального, неизбежно формального и тоже — будничного...

*И не может этого не быть... Поэзии (души-то этой)* во всякой большой школе мало... Самая стеснительность неизбежной дисциплины; самая принудительность учения, столь полезная для выработки терпения, воли и порядка, все-таки скучны; забывать этого не надо, когда судим о юности.

Только одна литература из всех этих трех орудий влияния всемогуща; только она одарена огромным «престижем» важности, славы, *свободы и удаления*. Родители — *свои* люди, в большинстве случаев весьма обыкновенные: их слабости, их дурные привычки нам известны; и самые добрые юноши чаще любят и жалуют отца и мать, чем восхищаются ими. Очень хорошие дети чаще *почитают* родителей сердцем, чем *уважают* их умом. И надо сказать правду, что в большинстве случаев большего и требовать нельзя. И в заповеди ветхозаветной, переданной и христианству, сказано: «*Чти* отца твоего и мать твою»; а не сказано: *люби* их во что бы то ни стало; или *уважай* их *внутренне, насильно*, даже и тогда, когда они очень порочны, глупы или злы. Религия требует от нас много трудного, но невозможного она не требует. *Чтут* в человеке не характер его, чтут *отца*. Из *почтения* добрый и честный сын *уступает* отцу даже и тогда, когда он им ничуть *не убежден*; ибо уступить в моей воле, но убедиться не в моей...

Школа тоже не может так всевластно подчинить ум и волю юноши, как посторонний и удаленный от него во всем величии своей славы писатель.

От семьи и школы, даже и довольный ими, юноша рад все-таки в известное время эмансипироваться; от литературы ему нечего освобождаться — он сам ее ищет, сам избирает, сам с любовью подчиняется ей. Вот в чем разница!

А что делала наша русская литература с того времени, как Гоголь наложил на нее свою великую, тяжелую и отчасти все-таки «хамоватую» лапу?..

Я оставляю теперь в стороне публицистов и ученых: я буду говорить только о романах и повестях.

Что же делала со времен «Мертвых душ» и «Ревизора» наша будто бы «изящная» словесность?

— Изображала правду жизни, — скажут мне...

Ах! Полно — так ли?

Нет, не так! Жизнь, изображаемая в наших повестях и романах, была постоянно ниже действительности... Я обрываю тут нить тех более общих мыслей, которые бы естественно должны

следовать за этим решительным моим определением... и перейти пока прямо к военным героям в русской литературе.

В действительной жизни для того, у кого извращенный в основах дух отходящего скоро в вечность XIX века не исказил изящного вкуса и не убил здравого смысла, — *военный* будет *всегда выше штатского*, конечно при всех остальных равных условиях со стороны ума, характера, воспитания, красоты и силы телесной и т. д. ... Хорошо нам, штатским гражданам, *писать* о политике и войне, позволительно нам подчас и *желать* даже этой войны для пользы отчизны и даже человечества; но недаром же спокон веку ценились и чтились *особенно* те люди, которым выпадает на долю нести за всех нас труды, болезни и все тягости походов и подвергаться всем ужасам и опасностям битв...

Это до того ясно, до того старо и до того вместе с тем вечно ново (ибо вечно справедливо), что я, напоминая об этом, не хочу и обращаться на этот раз к тем, которые бы потребовали от меня более подробных доводов. Я обращаюсь лишь к тем, у которых есть хоть зародыш согласия со мной в основании и хоть тень сочувствия моей этой главной мысли: *военный* (при всех остальных равных условиях личных) *выше штатского по роли, по назначению, по призванию*. При всех остальных равных условиях — *в нем и пользы и поэзии больше*... Это так просто и верно, как то, что во льве и тигре больше поэзии и величия, чем в воле и обезьяне (даже и в большой, как горилла); как то, что коринфская колонна лучше всех колонн; как то, что Шекспир есть величайший драматург всех времен, или как то, что Лев Никол<аевич> Толстой в «Анне Карениной» и в «Войне и мире» выше всех романистов нашего времени и за все последние тридцать-сорок лет во всем мире.

(Прошу при этом понять, что я различаю *этого* прежнего, *настоящего* Льва Толстого, творца «Войны» и «Анны» от его же теперешней тени... Тот Лев — живой и могучий; а этот, этот — что такое?.. Что он — искусный притворщик или человек искренний, но впавший в какое-то своего рода умственное детство?.. Трудно решить... Расчет, однако, верный на *рационалистическое слабоумие читателей!*..

Да, если бы он не стал теперь тенью прежнего «Льва», то *он* и *именно*, он, который так любил все *простое*, он прежним сильным умом своим давно бы понял такую *простую вещь*: какая же это *любовь* — отнимать у людей шатких *ту веру, которая облегчала им жестокие скорби земного бытия?* Отнимать это отраду из-за чего? Из-за пресыщенного славой и все-таки ненасытного тщеславия своего?

Что-нибудь одно из двух: если *новый Толстой* не понимает такой простой вещи, что колебать веру в Бога и Церковь у людей неопытных, или слабых, или поверхностно воспитанных есть не любовь, а жестокость и преступление, то как ни даровит был Толстой прежний — этот *новый Толстой* и в *этом частном вопросе* просто выжил из *своего* ума! Или же если он и тут не совсем опутался в мыслях, а *придумал* только, чем бы еще неожиданным на склоне лет прославиться, то как это назвать — я спрашиваю? Назвать легко: но боюсь, что название будет слишком нецензурно — и умолкаю.

Впрочем, спрошу себя еще: *не оттого ли он так много пишет о любви, что сам по природе вовсе не слишком добр?*

Случается и это.)

Итак, сделавши эту необходимую и мне и читателю оговорку, я возвращаюсь к прежнему. *Блестящий военный должен быть, как он прежде и бывал, по преимуществу героем романа.* Во всей же нашей литературе — военный высшего круга не был истинным героем романа со времени Лермонтова и до больших сочинений Толстого.

Между «Героем нашего времени» и «Войною и миром» прошло более тридцати лет. Между злым, но поэтическим скептиком Печориным и спокойным, твердым и в то же время страстным Вронским высится мрачный призрак Гоголя<sup>14</sup> (не Гоголя «Тараса Бульбы, Рима и Вакулы», а Гоголя «Мертвых душ» и «Ревизора»); призрак некрасивый, злобно-насмешливый, уродливый, «выхолощенный» какой-то, но страшный по своей все принижающей силе.

Из этого серого мрака едва-едва высвобождаются (и то не вдруг, а постепенно) — где Тургенев с честным Лаврецким и энтузиастом Рудиным; где Писемский с благородным масоном своим и привлекательными «людьми 40-х годов»<sup>15</sup>; где Гончаров не с Обломовым, конечно (ибо Обломов это тот же Тентетников «Мертвых душ» — только удачнее и симпатичнее исполненный), а скорее уже с бессильным, но тонким и умным Райским. Где — Достоевский с несколько бледным и далеким сиянием христианского креста над клоакой окровавленного гноища; а где и сам Толстой в своих первоначальных повестях, как односторонний, еще тогда не слишком самобытный поклонник чрез меру потом прославленных «простых и скромных» русских людей.

Больше всех от гоголевского одностороннего *принижения жизни* освободился, я говорю все-таки, *он же* — Лев Толстой — и дорос сперва до военных героев 12-го года, а потом и просто-

напросто до современного нам флигель-адъютанта — Алексея Кирилловича Вронского.

О Вронском-то я и хочу поговорить подробнее и, между прочим, о том, почему нам Вронский гораздо нужнее и дороже самого Льва Толстого.

Без этих Толстых (то есть без великих писателей) можно и великому народу долго жить, а без Вронских мы не проживем и полувека. Без них и писателей национальных не станет; ибо не будет и самобытной нации.

Роман «Анна Каренина» имеет в себе такое множество достоинств самого высшего разбора, что о нем стоит написать целую особую книгу, и даже большую, как и сделал недавно умерший молодой и даровитый критик Громека (Последние произведения гр. Л. Н. Толстого. Москва, 1885 г.).

Я не могу этим заняться; и если бы мог, то, конечно, заключения мои были бы совсем иные, чем у Громеки. Во многих отношениях они были бы даже совсем противоположны. <...>

У него Вронский назван «бессодержательным» человеком; а на Левина он смотрит как на некоего благодатного старца, который может нам открыть даже и то, чего желает сам Бог!

«Раскройте нам тайны открывающейся вам *новой*, величайшей области прекрасного! Говорите о Боге, о том, *какие законы оставил Он нам и как их нам можно исполнить*»...

Вот что восклицает под конец своего эпилога молодой и восторженный критик! Левину присваивается какая-то уже не только умственная или нравственная, но и *мистическая* сила. *Его* изъяснение Закона Божия — есть новый катехизис, пожалуй даже и улучшенное, очищенное Евангелие.

Да, можно сказать, «не поздоровится (*духовно*) от этаких похвал!»

Легко Левину *забыться*, слыша подобные возгласы, и счесть себя действительно священным сосудом нового откровения!

«*Едва обретается человек, могий терпети честь* (то есть принимать почести, не повреждаясь от гордости), *негли же* (а может быть) *и отнюдь не обретается!*» — говорит Исаак Сирийский<sup>16</sup> в самом начале своего глубокомысленного творения «*Слова духовно-подвижнические*».

Но оставим пока Левина с его нравственными немощами (а по предлагаемому мною эпилогу — и с религиозными преступлениями) и обратимся к самому создателю его характера — графу Толстому, к великим его эстетическим достоинствам, и даже к политическим (быть может, и нечаянным) заслугам его, в двух больших его сочинениях — «Войне и мире» и «Карениной».

Трудно решить, который из этих романов художественно выше и который политически полезнее.

И тот и другой во всем так прекрасны; и тот и другой — хотя и не во всем, но во многом так полезны, что не знаешь, которому отдать предпочтение *во всецелости его*.

Я невольно останавливаюсь беспрестанно, и мысль моя, подавленная обилием разнообразных достоинств Толстого в этих трудах, недоумеваает, с чего начинать!..

Положим — с *эпохи*. Великое время народной войны, эпоха, неизгладимая из памяти русской... Конечно, задача выше, содержание в этом смысле грандиознее, чем в «Карениной».

Так; но зато второй роман ближе к нам, и потому его красоты могут иметь на нас, современников, более прямое влияние. Хорошо чертами в одно и то же время крайне реальными, *внушающими полное доверие*, и чувствами идеальными, *нас возбуждающими к лучшему*, увековечить в памяти потомства годину всенародного героизма; но чрезвычайно похвально и современнее нам *высшее русское общество* изобразить *наконец-то по-человечески*, то есть беспристрастно, а местами и с явной любовью... Как не ценить этого после того, как в течение целых тридцати и более лет никто не мог, не хотел и не умел за это взяться! Так называемый «мужичок», «солдатик», раздраженный завистью студент или разночинец, угнетенный чиновник Акакий Акакиевич или, напротив того, чиновник-грабитель Щедрина, Тит Титыч Брусов и, в самом лучшем случае, благородный, но все-таки смешной Бородин или некрасивый Каратаев Тургенева<sup>17</sup> — вот кто был почти исключительно вправе занимать собою читателей в течение этих истекших тридцати или даже сорока лет. Что касается людей более или менее высокопоставленных или «благовоспитанных» (другого слова никак не подыщу), то все подобные, более изящные или более привлекательные герои у Тургенева, у Гончарова и, отчасти, даже и у Писемского — или нестерпимо бесхарактерны, или робки, или крайне нерешительны, или во многих случаях даже низки (Калинович), или не патриоты, или неловки и ленивы до карикатурности (Обломов), или физически слабы и не очень красивые и т. д.

Скольким читателям, я уверен, в течение стольких лет приходила на ум такая мысль:

— В частном случае, вот в том или этом, это, конечно, правда и прекрасно изображено. Но что же мне делать, если я в действительной жизни сам встречал нередко русских людей и более твердых, и более смелых, и более красивых и блестящих, и более полезных государству и обществу, чем все эти полуотрицательные

герои... В частности все эти романисты правы, во *всецелом отражении* русской жизни — они не правы.

А прав был тот немецкий критик, который сказал про героев Тургенева, кажется, так: «Не думаю, чтобы все русские мужчины были бы таковы — *одна одиннадцатимесячная осада Севастополя* доказывает противное!»

Было ли очень много у нас таких независимых и прозорливых читателей — не знаю; но, разумеется, были и такие...

Не все очень умные люди пишут и печатают; и не все те люди, которые пишут и печатают, настолько умны, чтобы вовремя на все это хорошо указать. Только у Толстого действительность русская во всей полноте своей возвращает свои права, утраченные со времен *серых* «Мертвых душ» и *серого* «Ревизора». Только *его реализм* (в этих двух больших творениях, повторяю, а не в прежних, более слабых повестях) — только реализм Толстого *есть реализм широкий и правдивый*.

Только его творчество равняется русской жизни, а не стоит много ниже ее по содержанию и освещению, как у всех других. Справедливость требует, конечно, упомянуть здесь еще о «Четверти века» и «Переломе» Маркевича...<sup>18</sup> Но эти два, тоже правдивых, тоже изящных и тоже весьма высоких романа появились все-таки позднее «Войны» и «Анны» Толстого, так что *инициатива восстановления*, так сказать, *эстетических прав русского высшего общества* все-таки принадлежит не Маркевичу, а Толстому.

Искусство имеет свойство делать нам многое в жизни яснее прежнего. Мы часто сами или вовсе не примечаем чего-нибудь в действительности, или запоминаем явление только бессознательными силами души, а художник более резким каким-то выделением этого явления делает нам его иногда неожиданно совершенно ясным, и мы сами дивимся, как мы прежде этого не замечали.

Вспоминаю по этому поводу многое из моего личного опыта. В Крыму, например, служа военным врачом во время Севастопольской войны, я впервые увидал море. (В Петербурге я даже и не желал никогда его видеть, забывал о нем.)

«Я видел море, я измерил очами жадными его»... Я видел его тихим; видел в бурные дни, купался в нем, катался в лодке, видел во время мелкой зыби; многие отливы цветов, много красок я в нем сам сразу приметил; но никогда не замечал, что во время мелкой зыби *наверху каждой маленькой, аквамариновой, зеленоватой волны образуется на мгновенье голубой овальный кружок*; появится, мелькнет, исчезнет, и опять появится, и опять исчезнет... Я и не замечал этого; но с тех пор как я увидел эти

голубые кольца небесного отражения уже не мелькающими, не рябщими в глазах моих, а *художественно-неподвижными* на одном из морских видов Айвазовского<sup>19</sup> (и даже не на подлиннике, а на копии), — я стал видеть их сам и в действительности, даже без всякого напряжения внимания. Эти голубые кружки на зеленоватой зыби вошли уже раз и навсегда после этого в неизгладимый запас моей психической жизни. То же было и с *тенью на снегу в ясный зимний день*. Кто-то при мне сказал: «Так нельзя писать снег; это мел какой-то; у снега в солнечный день — *тень голубоватая*»... И вот я забыл даже, кто и где это сказал, а *голубоватую тень снега вижу с тех пор*...

То же бывает и с хорошими портретами; мы лучше понимаем даже свое собственное лицо, когда оно изображено *неизменно и удачно*, хотя бы на хорошей, искусной фотографии, не говоря уже о прекрасной акварели или талантливом полотне...

То же и с характерами людскими. Давно сказано, что не всякий умеет *наблюдать* то, что он *видит*. Не только большинство, менее способное, но и все самые способные люди нуждаются в помощи чужого ума, чужого наблюдения, чужого творчества для более всестороннего и ясного понимания природы и жизни.

Оригинальность, умение видеть и *показывать* другим нечто новое — сами по себе редкость, но и для оригинального, для нового освещения жизни необходимы предшественники. Разница между умом оригинальным и неоригинальным та, что первый не останавливается сразу только на том, что указали ему предшественники его в области мысли, но ищет уже прямо в жизни *чего-то еще иного*, и не только ищет, но и *находит* его. Напротив того, человек неоригинальный, наблюдатель без *творчества*, удовлетворяется — если не на всю жизнь, то надолго — чужим освещением явлений, чужим мировоззрением, усвоив его себе иногда до такой глубины и силы, что и жизнью за эту чужую (по происхождению) мысль иногда жертвует.

Робеспьер был несравненно сильнее волей и духом, чем Ж.-Ж. Руссо, ибо он жил *его мыслями*<sup>20</sup>.

В литературе это особенно заметно, и мы видим часто, что люди, весьма твердые характером, самобытные *волей*, оригинальные, пожалуй и независимые *в жизни*, являются литераторами вовсе не оригинальными, слабыми, почти вполне подчиненными своим знаменитым предшественникам и во взглядах, и в выборе сюжетов и лиц, и даже в языке и внешнем стиле.

*Совсем других*, не тронутых еще характеров, иных, новых, вовсе не виданных у других авторов положений они в жизни или совсем не замечают (так, как я долго не замечал голубых колец



на зыби); или хоть и видят их *кое-как*, но не смеют и не умеют их изобразить.

У таких писателей достает независимости на то, чтобы к образам, уже всем знакомым, прибавить еще две-три черты своих, но для того, чтобы хоть попытаться выбраться из *современной* им толпы и осветить жизнь хотя бы и ложным светом, но на общепринятый способ освещения непохожим, — для этого у них уже нет силы. Было время, когда о мужике, например, у нас никто не писал; писали о «военных героях»; потом явился Гоголь — и запретил писать о героях (разве о древних, вроде Бульбы), а о мужиках позволил. И все стали писать даже не о мужиках, а о «мужичках». Гоголь разрешил также писать о жалких чиновниках, о смешных помещиках и о чиновниках вредных. Потом прибавился еще к этому так называемый «солдатик» и, в особенности, «заскорюзлый» солдатик. Еще купец-деспот — по образцу Островского<sup>21</sup> — и, наконец, бесхарактерный, вечно недовольный собою, расстроенный «лишний человек» Тургенева. И множество молодых русских, если не героев, так «jeunes premiers», так сказать, и в жизни самой, и в повестях стали рвать на себе волосы, звать себя, прямо из Гоголя, «дрянь и тряпка» (болваны!) и находить себя ни на что не годными.

Комедии?.. Я в последнее время, по роду занятий своих в Москве, *вынужден* был прочесть много новых комедий и драм из русской жизни. И, признаюсь, несмотря на то что у меня память хороша, я невольно только и запомнил, что два перевода, два веселых либретто: «Веселая война» и «Жирофле-Жирофля». По крайней мере, пусто, живо, весело и, в сущности, невинно; гораздо невиннее разных *известных* драм русских авторов. (Я говорю известных *другим*, очень многим, но мною, клянусь, тотчас же забытых и уже теперь и неразличимых драм.)

Помню, что вообще какая-то молодая, «страстная» или «чистая душою» женщина бросается в реку, отравляется, закалывается; и все оттого, что все другие люди очень дурны, а она очень хороша, *искренна* (особенно — эта искренность у них в почете! Да черт ее побери, эту искренность, если она или вредна, или бестолкова)... Встречается также много добрых, но *слабых* отцов; мужей добрых, но «непрактических»... (один совсем практический, другой совсем непрактический человек — какая верная и точная классификация — подумаешь!). Граф или князь, щеголь и т. п. — это уж непременно подлец... Студент, учитель, какой-нибудь «честный труженик» (произносите, прошу, это великое слово позначительнее!) — это все благородные, умные люди. Ну что за вздор! Ведь это вовсе неправда; это вовсе *нереально*... Я сам

(да и всякий поживший человек) знавал князей и графов, и франтов разных, и даже *фатов* отчасти, которые были при этом благороднейшие и очень умные люди, и сам же я встречал и смолоду, и теперь учителей и студентов, таких мерзавцев и таких ничтожных, что Боже упаси; несмотря на то что они были «труженики» и что ногти у них были черноваты или пальцы желты от папирос.

Я уверен даже, что многие из авторов тех бесчисленных драм, которые мне пришлось, к несчастью (тоже по обязанности «честного труда»), просматривать за последние семь лет в Москве по литографированным тетрадкам г. Рассохина и др<угих> театральных издателей, я уверен, говорю, авторы эти знают, что бывают студенты — мерзавцы (и даже очень часто), а флигель-адъютанты, камер-юнкера — прекрасные люди, «оно так, положим, но поди *опиши*-ка это!» Ну, а «лев» негодяй и «труженик» благородный — это уж верный сбыт... Нужно только две-три черты своих — и довольно!..

Впрочем, что и говорить о людях бездарных, когда даже и у таких умных писателей, как Глеб Успенский, Немирович-Данченко, искусственно прославленный некогда «Современником» Помяловский<sup>22</sup> и т. д., — Гоголь так и дышит из каждой строки! Все *не грубое, не толстое, не шероховатое, не суковатое* им не дается. «Буржуй» — «борода да копром», «прет» и т. д. *Сами в жизни* они, вероятно, слишком опытные и умные, чтобы не видеть иногда и нечто другое, но как писатели — как же могут они высвободиться из тисков той сильной, но в своей силе неопрятной и жестокой руки Гоголя, о которой я уже говорил, когда ни Достоевский, ни Тургенев, ни Писемский, ни Гончаров не могли не подчиниться ей, один *так*, другой *иначе*?

И у Льва Толстого можно найти, даже в «Анне Карениной», следы этой *гоголевщины*; конечно, не в мировоззрении общем, не в избрании лиц и среды, — но в некоторых мелочах, в иных выражениях, в иных подробностях, *нужных* Гоголю для его целей, ему же, Толстому, *вовсе ненужных*. Я об этих весьма характерных мелочах упомяну после и укажу на них тогда.





**Вл. С. СОЛОВЬЕВ**

**Три разговора (1899)**

\* \* \*

В саду одной из трех вилл, что, теснясь у подножия Альп, глядят в лазурную глубину Средиземного моря, случайно сошлись эту весною пятеро русских: старый боевой генерал; «муж совета», отдыхающий от теоретических и практических занятий государственными делами, — я буду называть его политиком; молодой князь, моралист и народник, издающий разные, более или менее хорошие, брошюры по нравственным и общественным вопросам; дама средних лет, любопытная ко всему человеческому, и еще один господин неопределенного возраста и общественного положения — назовем его г-[н] Z. Я безмолвно присутствовал при их беседах, некоторые показались мне занимательными, и я тогда же по свежей памяти записал их. Первый разговор начался в мое отсутствие по поводу какой-то газетной статьи или брошюры насчет того литературного похода против войны и военной службы, что по следам гр. Толстого ведется ныне баронессою Зутнер и м-ром Стэдом<sup>1</sup>. «Политик» на вопрос дамы, что он думает об этом движении, назвал его благонамеренным и полезным; генерал вдруг на это рассердился и стал злобно глумиться над теми тремя писателями, называя их истинными столпами государственной премудрости, путеводным созвездием на политическом небосклоне и даже тремя китами русской земли, на что политик заметил: ну и другие рабы найдутся. Это привело почему-то в восхищение г-на Z, который заставил, по его словам, обоих противников единомысленно исповедать, что они действительно считают кита за рыбу, и даже будто бы дать сообща определение тому, что такое рыба, а именно: животное, принадлежащее частью к морскому ведомству, частью же к департаменту водяных сооб-

щений. Думаю, впрочем, что это выдумал сам г-[н] З. Как бы то ни было, мне не удалось восстановить как следует начало разговора. Сочинять из своей головы по образцу Платона<sup>2</sup> и его подражателей я не решился и начал свою запись с тех слов генерала, которые я услышал, подходя к беседающим.

## РАЗГОВОР ПЕРВЫЙ

Audiat et p r i m a pars<sup>3</sup>.

Г е н е р а л (*взволнованный, говорит, вставая и снова садясь, и с быстрыми жестами*). Нет, позвольте! Скажите мне только одно: существует теперь или нет х р и с т о л ю б и в о е и д о с т о с л а в н о е р о с с и й с к о е в о и н с т в о? Да или нет?

П о л и т и к (*растянувшись на шезлонге, говорит тоном, напоминающим нечто среднее между беззаботными богами Эпикура, прусским полковником и Вольтером*). Существует ли русская армия? Очевидно, существует. Разве вы слышали, что она упразднена?

Г е н е р а л. Ну, не притворяйтесь же! Вы отлично понимаете, что я не про это говорю. Я спрашиваю, имею ли я теперь право по-прежнему почитать существующую армию за достославное христолюбивое воинство, или это название уже более не годится и должно быть заменено другим?

П о л и т и к. Э... так вот вы о чем беспокоитесь! Ну, с этим вопросом вы не туда адресовались; обратитесь лучше в департамент герольдии — там ведь разными титулами заведуют.

Г - [ н ] З. (*говорит как будто с затаенною мыслью*). А департамент герольдии на такой запрос генерала ответит, вероятно, что употребление прежних титулов законом не возбраняется. Разве последний принц Лузиньян не назывался беспрепятственно королем Кипрским, хотя он не то что Кипром управлять, а и вина-то кипрского пить не мог по своему телесному и имущественному состоянию? Так почему же и современной армии не титуловаться христолюбивым воинством?

Г е н е р а л. Титуловаться! Так белое и черное — титул? Сладкое и горькое — титул? Герой и подлец — титул?

Г - [ н ] З. Да ведь я это не от себя, а от лица мужей, блюдущих законы.

Д а м а (*к политику*). Зачем вы останавливаетесь на выражениях? Наверное, генерал хотел что-нибудь сказать своим «христолюбивым воинством».

Г е н е р а л. Благодарю вас. Я хотел и хочу сказать вот что. Спокон веков и до вчерашнего дня всякий военный человек — солдат или фельдмаршал, все равно — знал и чувствовал, что он служит делу важному и хорошему — не полезному только или нужному, как полезна, например, ассенизация или стирка белья, а в высоком смысле хорошему, благородному, почетному делу, которому всегда служили самые лучшие, первейшие люди, вожди народов, герои. Это наше дело всегда освящалось и возвеличивалось в церквах, прославлялось всеобщей молвою. И вот в одно прекрасное утро мы вдруг узнаем, что все это нам нужно забыть и что мы должны понимать себя и свое место на свете Божиим в обратном смысле. Дело, которому мы служили и гордились, что служим, объявлено делом дурным и пагубным, оно противно, оказывается, Божьим заповедям и человеческим чувствам, оно есть ужаснейшее зло и бедствие, все народы должны против него соединиться, и его окончательное уничтожение есть только вопрос времени.

К н я з ь. Неужели вы, однако, раньше не слышали никаких голосов, осуждающих войну<sup>4</sup> и военную службу как остаток древнего людоедства?

Г е н е р а л. Ну как не слышать? И слышал, и читал на разных языках! Но ведь все эти ваши голоса были для нашего брата — извините за откровенность — не из тучи гром: услышал и забыл. Ну а теперь дело совсем другого рода: мимо не пройдешь. Так вот я и спрашиваю, как нам теперь быть? Чем я, то есть всякий военный, должен себя почитать и как на самого себя смотреть: как на настоящего человека или как на изверга естества? Должен ли я себя уважать за свою посильную службу доброму и важному делу или ужасаться этого своего дела, каяться в нем и смиренно умолять всякого штатского простить мне мое профессиональное окаянство?

П о л и т и к. Что за фантастическая постановка вопроса! Как будто от вас стали требовать чего-то особенного. Новые требования обращены не к вам, а к дипломатам и другим «штатским», которые очень мало интересуются вашим «окаянством», как и вашу «христоробивость». А к вам, как прежде, так и теперь, — только одно требование: исполнять беспрекословно приказания начальства.

Г е н е р а л. Ну, так как вы не интересуетесь военным делом, то натурально и имеете о нем, по вашему выражению, «фантастическое» представление. Вы не знаете, как видно, и того, что в известных случаях приказание начальства только в том и состоит, чтобы не ждать и не спрашивать его приказаний.

П о л и т и к. А именно?

Г е н е р а л. А именно, представьте себе, например, что я волею начальства поставлен во главе целого военного округа. Значит, мне тем самым приказано всячески руководить вверенными мне войсками, поддерживать и укреплять в них известный образ мыслей, действовать в определенном направлении на их волю, настраивать на известный лад их чувства — одним словом, воспитывать их, так сказать, в смысле их назначения. Прекрасно. Для этой цели мне предоставлено, между прочим, отдавать по войскам моего округа общие приказы от моего имени и под мою личную ответственность. Ну, так если бы отнесся к высшему начальству с тем, чтобы оно диктовало мне мои приказы или хоть предписывало, в каком направлении мне их писать, так разве не получил бы я на это в первый раз «старого дурака», а во второй — чистой отставки? Это значит, что я сам должен действовать на свои войска в известном духе, который, предполагается, заранее и раз и навсегда одобрен и утвержден высшим начальством, так что и спрашивать об этом было бы или глупостью, или дерзостью. А вот теперь-то этот самый «известный дух», который был, в сущности, один и тот же от Саргона и Ассурбанипала до Вильгельма II<sup>5</sup>, — он-то вдруг и оказывается под сомнением. До вчерашнего дня я знал, что я должен поддерживать и укреплять в своих войсках не другой какой-нибудь, а именно б о е в о й дух — готовность каждого солдата бить врагов и самому быть убитому, для чего непременно нужна полная уверенность в том, что война есть дело святое. И вот у этой-то уверенности отнимается ее основание, военное дело лишается своей, как это говорят по-ученому, «нравственно-религиозной санкции».

П о л и т и к. Это все ужасно преувеличено. Никакого такого радикального переворота во взглядах не замечается. С одной стороны, и прежде всегда все знали, что война есть зло и что чем меньше ее, тем лучше, а, с другой стороны, все серьезные люди и теперь понимают, что это есть такого рода зло, которого полное устранение в настоящее время еще невозможно. Значит, дело идет не об уничтожении войны, а об ее постепенном и, может быть, медленном введении в теснейшие границы. А принципиальный взгляд на войну остается тот же, что и был всегда: неизбежное зло, бедствие, терпимое в крайних случаях.

Г е н е р а л. И только-то?

П о л и т и к. Только.

Г е н е р а л (*вскакивая с места*). А что, вы в святцы заглядывали когда-нибудь?

П о л и т и к. То есть в календарь? Приходилось справлять-ся, например, насчет именинниц и именинников.

Г е н е р а л. А заметили вы, какие там святые помещены?

П о л и т и к. Святые бывают разные.

Г е н е р а л. Но какого звания?

П о л и т и к. И звания разного, я думаю.

Г е н е р а л. Вот то-то и есть, что не очень разного.

П о л и т и к. Как? Неужели только одни военные?

Г е н е р а л. Не только, а наполовину.

П о л и т и к. Ну, опять какое преувеличение!

Г е н е р а л. Мы ведь не перепись им поголовную делаем для статистики. А я только утверждаю, что все святые собственно нашей русской Церкви принадлежат лишь к двум классам: или монахи разных чинов, или князья, то есть по старине, значит, непременно военные, и никаких других святых у нас нет — разумею святых мужского пола. Или монах, или воин.

Д а м а. А юродивых вы забыли?

Г е н е р а л. Нисколько не забыл! Но юродивые — ведь это своего рода иррегулярные монахи<sup>6</sup>. Что казаки для армии, то юродивые для монашества. А затем, если вы мне найдете между русскими святыми хоть одного белого священника, или купца, или дьяка, или приказного, или мещанина, или крестьянина — одним словом, какой бы то ни было профессии, кроме монахов и военных, — берите себе все то, что я в будущее воскресенье привезу из Монте-Карло.

П о л и т и к. Спасибо. Оставляю вам ваши сокровища и вашу половину святцев, а то и все целиком. Но только объясните мне, пожалуйста, что же, собственно, вы хотели вывести из вашего открытия или наблюдения? Неужели то, что одни монахи и военные могут быть нравственными образцами?

Г е н е р а л. Не совсем угадали. Я сам знал высокодобродетельных людей и между белыми священниками, и между банкирами, и между чиновниками, и между крестьянами, а самое добродетельное существо, которое я могу припомнить, была нянюшка у одного из моих знакомых. Но мы ведь не об этом. Я к тому о святых сказал, что каким бы образом могло туда попасть столько воинов наряду с монахами и предпочтительно перед всеми мирными, гражданскими профессиями, если бы всегда смотрели на военное дело как на терпимое зло вроде питейной торговли или чего-нибудь еще худшего? Ясно, что христианские народы, по мысли которых святцы-то делались (ведь не у одних русских так, а приблизительно то же и у других), не только уважали, но еще особенно уважали военное звание и изо всех мир-

ских профессий только одну военную считали воспитывающею, так сказать, своих лучших представителей для святости. Вот этот-то взгляд и несовместим с теперешним походом против войны.

**П о л и т и к.** Да разве я говорил, что нет никакой перемены? Некоторая желательная перемена происходит несомненно. Религиозный ореол, который окружал войны и военных в глазах толпы, теперь снимается — это так. Но ведь к этому дело шло уже давно. И кого же это практически-то задевает? Разве духовенство, так как изготовление а у р е л о в<sup>7</sup> в его ведомстве. Ну, придется кой-что почистить с этой стороны. Чего нельзя похерить, истолкуют в смысле иносказательном, а прочее подвергнут благоумолчанию и благозабвению.

**К н я з ь.** Да уж и начались благоприспособления. Я для своих изданий слежу за нашей духовной литературой. Так уж в двух журналах имел удовольствие прочесть, что христианство безусловно осуждает войну.

**Г е н е р а л.** Не может быть!

**К н я з ь.** Я и сам глазам не поверил. Могу показать.

**П о л и т и к** (*к генералу*). Вот видите! Ну а для вас-то тут какая забота? Вы ведь люди дела, а не благоглаголения. Профессиональное самолюбие, что ли, и тщеславие? Так ведь это нехорошо. А практически, повторяю, все для вас остается по-прежнему. Хотя система милитаризма, от которой вот уже тридцать лет никому вздохнуть нельзя, должна теперь исчезнуть, но войска в известных размерах остаются; и поскольку они будут допущены, т[о] е[сть] признаны необходимыми, от них будут требоваться те же самые боевые качества, что и прежде.

**Г е н е р а л.** Да, уж вы мастера просить молока от мертвого быка! Кто же вам даст эти требуемые боевые качества, когда первое боевое качество, без которого все другие ни к чему, состоит в бодрости духа, а она держится на вере в святость своего дела. Ну а как же это может остаться, если будет признано, что война есть злодейство и губительство, лишь по неизбежности терпимое в крайних случаях?

**П о л и т и к.** Но ведь от военных такого признания вовсе и не требуется. Пусть считают себя первыми людьми в свете, какое кому до этого дело? Ведь уж вам объясняли, что принцу Лузиньяну позволено признавать себя королем Кипрским, лишь бы он у нас денег на кипрское вино не просил. Не покушайтесь только на наш карман больше чем следует, а затем будьте в своих глазах солью земли и красою человечества — кто вам мешает?



Г е н е р а л. «Будьте в своих глазах!» Да что мы, на луне, что ли, разговариваем? В торричеллиевой пустоте<sup>8</sup>, что ли, вы будете держать военных людей, чтоб до них не доходили никакие посторонние влияния? И это при всеобщей-то воинской повинности, при краткосрочной-то службе, при дешевых-то газетах! Нет, дело уж слишком ясно. Раз военная служба стала вынужденною повинностью для всех и каждого и раз во всем обществе, начиная с представителей государства, как вот вы, например, устанавливается новый, отрицательный взгляд на военное дело, это взгляд непременно уж будет усвоен и самими военными. Если на военную службу все, начиная с начальства, станут смотреть как на неизбежное п о к у д а зло, то, во-первых, никто не станет добровольно избирать военную профессию на всю жизнь, кроме разве какого-нибудь отресья природы, которому больше деваться некуда; а, во-вторых, все те, кому поневоле придется нести временную военную повинность, будут нести ее с теми чувствами, с которыми каторжники, прикованные к своей тачке, несут свои цепи. Извольте при этом говорить о боевых качествах и о военном духе!

Г - [ н ] З. Я всегда был уверен, что после введения всеобщей воинской повинности упразднение войск, а затем и отдельных государств есть только вопрос времени, и времени, не слишком уж отдаленного при теперешнем ускоренном ходе истории.

Г е н е р а л. Может быть, вы правы.

К н я з ь. А я даже полагаю, что вы, наверно, правы, хотя это мне до сих пор не приходило в голову в таком виде. Но ведь это превосходно! Подумайте только: милитаризм порождает как свое крайнее выражение систему всеобщей воинской повинности, и вот благодаря именно этому гибнет не только новейший милитаризм, но и все древние основы военного строя. Чудесно.

Д а м а. У князя даже лицо посветлело. Это хорошо. А то ходил всегда такой угрюмый — совсем не подобает «истинному христианину».

К н я з ь. Да уж слишком много грустного кругом; одна вот только радость остается: мысль о неизбежном торжестве разума наперекор всему.

Г - [ н ] З. Что милитаризм в Европе и в России съедает само себя — это несомненно. А какие отсюда произойдут радости и торжества — это еще увидим.

К н я з ь. Как? Вы сомневаетесь в том, что война и военщина — б е з у с л о в н о е и к р а й н е е з л о, от которого человечество должно н е п р е м е н н о и с е й ч а с ж е избавиться? Вы сомневаетесь, что полное и немедленное уничтожение

этого людоедства было бы во всяком случае торжество разума и добра?

Г - [ н ] З. Да, я совершенно уверен в протинном.

К н я з ь. То есть это в чем же?

Г - [ н ] З. Да, в том, что война не есть безусловное зло и что мир не есть безусловное добро, или, говоря проще, что возможна и бывает х о р о ш а я война, возможен и бывает д у р н о й мир.

К н я з ь. А! Теперь я вижу разницу между вашим взглядом и взглядом генерала: он ведь думает, что война всегда хорошее дело, а мир — всегда дурное<sup>9</sup>.

Г е н е р а л. Ну, нет! И я отлично понимаю, что война может быть иногда очень плохим делом, именно когда нас бьют, как, например, под Нарвой или Аустерлицем, и мир может быть прекрасным делом, как, например, мир Ништадтский или Кучук-Кайнарджийский<sup>10</sup>.

Д а м а. Это, кажется, вариант знаменитого изречения того кафра или готтентота<sup>11</sup>, который говорил миссионеру, что он отлично понимает разницу между добром и злом: добро — это когда я уведу чужих жен и коров, а зло — когда у меня уведут моих.

Г е н е р а л. Да ведь это мы с африканцем-то вашим только состригли: он нечаянно, а я нарочно. А вот теперь хотелось бы послушать, как умные люди вопрос о войне с нравственной точки зрения обсуждать будут.

П о л и т и к. Ах! Лишь бы только наши «умные люди» не примешали какой-нибудь схоластики и метафизики к такому ясному, исторически обусловленному вопросу.

К н я з ь. Ясному с какой точки зрения?

П о л и т и к. Моя точка зрения — обыкновенная, европейская, которую, впрочем, теперь и в других частях света усвоят понемногу люди образованные.

К н я з ь. А сущность ее, конечно, в том, чтобы признавать все относительным<sup>12</sup> и не допускать безусловной разницы между должным и недолжным, хорошим и дурным. Не так ли?

Г - [ н ] З. Виноват. Это пререkanie для нашего вопроса, пожалуй, бесполезно. Я вот, например, вполне признаю безусловную противоположность между нравственным добром и злом, но вместе с тем мне совершенно ясно, что война и мир сюда не подходят, что окрасить войну сплошь одною черною краскою, а мир — одною белою никак невозможно.

К н я з ь. Но ведь это не внутреннее противоречие! Если то, что само по себе дурно, например убийство, может быть хорошо в

известных случаях, когда вам угодно называть его войною, то куда же денется безусловное-то различие добра и зла?

Г - [ н ] З. Как это просто: «Всякое убийство есть безусловное зло; война есть убийство; следовательно, война есть безусловное зло». Силлогизм — первый сорт. Только вы забыли, что обе ваши посылки, и большая и малая, еще должны быть доказаны, а следовательно, и заключение еще висит пока в воздухе.

П о л и т и к. Ну разве я не говорил, что мы попадем в схоластику?

Д а м а. Да про что, собственно, они толкуют?

П о л и т и к. Про какие-то большие и малые посылки.

Г - [ н ] З. Простите! Мы сейчас к делу подойдем. Так вы утверждаете, что во всяком случае убить, то есть отнять жизнь у другого, есть безусловное зло?

К н я з ь. Без сомнения.

Г - [ н ] З. Ну а быть убитым — безусловное это зло или нет?

К н я з ь. По-готтентотски — разумеется, да. Но ведь мы говорили про нравственное зло, а оно может заключаться лишь в собственных действиях разумного существа, которые от него самого зависят, а не в том, что с ним случается помимо его воли. Значит, быть убитым — все равно как умереть от холеры или от инфлюэнцы, не только не есть безусловное зло, но даже вовсе не есть зло. Этому нас еще Сократ<sup>13</sup> и стоики научили.

Г - [ н ] З. Ну, за людей столь древних я не берусь отвечать. А ваша-то вот безусловность при нравственной оценке убийства как будто хромает: ведь, по-вашему, выходит, что безусловное зло состоит в причинении другому чего-то такого, что вовсе не есть зло. Воля ваша, а тут что-то хромает. Однако мы эту хромоту бросим, а то, пожалуй, в самом деле в схоластику залезем. Итак, при убийстве зло состоит не в физическом факте лишения жизни, а в нравственной причине этого факта, именно в злой воле убивающего<sup>14</sup>. Так ведь?

К н я з ь. Ну конечно. Да ведь без этой злой воли и убийства не бывает, а бывает или несчастье, или неосторожность.

Г - [ н ] З. Это ясно, когда воли убивать вовсе не было, например при неудачной операции. Но ведь можно представить и другого рода положение, когда воля хотя и не имеет свою прямую целью лишить жизни человека, однако заранее соглашается на это как на крайнюю необходимость, — будет ли и такое убийство безусловным злом, по-вашему?

К н я з ь. Да, конечно, будет, раз воля согласилась на убийство.

Г - [ н ] З. А разве не бывает так, что воля, хотя и согласна на убийство, не есть, однако, з л а я воля и, следовательно, убий-

ство не может здесь быть безусловным злом даже с этой, субъективной, стороны?

К н я з ь. Ну, это уж совсем что-то непонятное... А! Впрочем, догадываюсь: вы разумеете тот знаменитый случай, когда в пустынном месте какой-нибудь отец видит разъяренного мерзавца, который бросается на его невинную (для большего эффекта прибавляют еще малолетнюю) дочь, чтобы совершить над нею гнусное злодеяние, и вот несчастный отец, не имея возможности иначе защитить ее, убивает обидчика. Тысячу раз слышал этот аргумент.

Г - [ н ] З. Замечательно, однако, не то, что вы тысячу раз его слышали, а то, что никто ни одного раза не слышал от ваших единомышленников дельного или хоть сколько-нибудь благовидного возражения на этот простой аргумент.

К н я з ь. Да на что же тут возражать?

Г - [ н ] З. Вот, вот! Ну, если не хотите в форме возражения, то докажите каким-нибудь прямым и положительным образом, что во всех случаях без исключения, следовательно и в том, о котором у нас речь, воздержаться от сопротивления злу силою, безусловно, лучше, нежели употребить насилие с риском убить злого и вредного человека.

К н я з ь. Да какое же тут может быть о с о б о е доказательство для единичного случая? Раз вы признали, что вообще убийство есть в нравственном смысле зло, то ясно, что и во всяком единичном случае оно будет также зло.

Д а м а. Ну, это слабо.

Г - [ н ] З. Это даже очень слабо, князь. Ведь о том, что в о о б щ е лучше не убивать, чем убивать, — об этом нет спора, в этом все согласны. А вопрос именно только об единичных случаях. Спрашивается: есть ли общее или общепризнанное право н е у б и в а т ь — действительно б е з у с л о в н о е и, следовательно, не допускающее н и к а к о г о исключения, ни в каком единичном случае и ни при каких обстоятельствах, или же оно допускает хоть одно исключение и, следовательно, уже не есть безусловное?

К н я з ь. Нет, я не согласен на такую формальную постановку вопроса. И к чему это? Положим, я допущу, что в вашем исключительном случае, нарочно выдуманном для спора...

Д а м а (*укоризненно*). А-ай!

Г е н е р а л (*иронически*). О-го-го!

К н я з ь (*не обращая внимания*). Допустим, что в вашем выдуманном случае убить лучше, чем не убивать, — в самом деле я этого, конечно, не допускаю, но, положим, что вы тут правы; по-

ложим даже, что ваш случай не выдуманный, а действительный, но как и вы согласитесь, совершенно редкий, исключительный. А ведь у нас дело идет о войне — явлении общем, всемирном; и не станете же вы утверждать, что Наполеон, или Мольтке, или Скобелев<sup>15</sup> находились в положении, сколько-нибудь похожем на положение отца, принужденного защищать от покушений изверга невинность своей малолетней дочери?

Д а м а. Вот это лучше прежнего. Bravo, mon prince!

Г - [ н ] Z. Действительно, ловкий скачок от неприятного вопроса. Но не позволите ли вы мне, однако, установить между этими двумя явлениями — единичным убийством и войною — их логическую, а вместе и историческую связь. А для этого сначала опять возьмем наш пример, но только без тех частных, которые как будто усиливают, а на самом деле ослабляют его значение. Не нужно тут ни отца, ни малолетней дочери, так как при них вопрос сейчас же теряет свое чисто этическое свойство из области разумно-нравственных чувств: родительская любовь, конечно, заставит этого отца убить злодея на месте, не останавливаясь на обсуждении вопроса, должен ли он и имеет ли право это сделать в смысле высшего нравственного начала. Итак, возьмем не отца, а бездетного моралиста, на глазах которого чужое и незнакомое ему слабое существо подвергается неистовому нападению дюжего злодея. Что же, по-вашему, этот моралист должен, скрепя руки, проповедовать добродетель, в то время как осата-невший зверь будет терзать свою жертву? Этот моралист, по-вашему, не почувствует в себе нравственного побуждения остановить зверя силою, хотя бы и с возможностью и даже вероятностью убить его? И если он вместо того допустит злодеянию совершиться под аккомпанемент его хороших слов, что же, по-вашему, совесть не будет упрекать его и не будет ему стыдно до отвращения к самому себе?

К н я з ь. Может быть, все, что вы говорите, будет ощущаться моралистом, но верящим в действительность нравственного порядка или забывшим, что Бог не в силе, а в правде.

Д а м а. И это очень хорошо сказано. Ну, что-то вы теперь ответите?

Г - [ н ] Z. Я отвечу, что желал бы, чтобы это было сказано еще лучше, а именно прямее, проще и ближе к делу. Вы ведь хотели сказать, что моралист, действительно верящий в правду Божию, должен, не останавливая злодея силою, обратиться к Богу с молитвою, чтобы злое дело не совершилось: или через чудо нравственное — внезапное обращение злодея на путь истинный, или чрез чудо физическое — внезапный паралич, что ли...

Д а м а. Можно и без паралича: разбойник может быть чем-нибудь испуган или вообще как-нибудь отвлечен от своего замысла.

Г - [ н ] З. Ну это-то все равно, потому что чудо ведь не в самом происшествии, а в целесообразной связи этого происшествия, будь то телесный паралич или душевное какое-нибудь волнение, с молитвою и ее нравственным предметом. Во всяком случае, предлагаемый князем способ помешать злему делу сводится все-таки к молитве о чуде.

К н я з ь. Ну... то есть... почему же к молитве... и к чуду?

Г - [ н ] З. А то к чему же?

К н я з ь. Но раз я верю, что мир управляется добром и разумным началом жизни, я верю и тому, что в мире может происходить только то, что согласно с этим, то есть с волею Божией.

Г - [ н ] З. Виноват! Вам сколько лет?

К н я з ь. Что значит этот вопрос?

Г - [ н ] З. Ничего обидного, уверяю вас. Лет тридцать-то будет?

К н я з ь. Ну, побольше будет.

Г - [ н ] З. Так вам, наверное, приходилось видеть, а не видеть, так слышать, а не слышать, так читать в газетах, что злые-то или безнравственные дела совершаются все-таки на сем свете.

К н я з ь. Ну?

Г - [ н ] З. Ну так как же? Значит, «нравственный порядок», или правда, или воля Божия, очевидно, сами собою в мире не осуществляются...

П о л и т и к. Вот наконец на дело похоже. Если зло существует, то, значит, боги или не могут, или не хотят ему помешать, а в обоих случаях богов как всемогущих и благих сил вовсе нет. Старо, но верно.

Д а м а. Ах, что это вы!

Г е н е р а л. Вот ведь до чего договорились. «Пофилософствуй, ум вскружится!»<sup>16</sup>

К н я з ь. Ну, это плохая философия! Как будто Божья воля связана с какими-нибудь представлениями о добре и зле!

Г - [ н ] З. С к а к и м и н и б у д ь представлениями не связана, но с истинным понятием добра связана теснейшим образом. Иначе если добро и зло вообще безразличны для Божества, то вы сами себя опровергли окончательно.

К н я з ь. Почему это?

Г - [ н ] З. Да ведь если, по-вашему, для Божества все равно, что сильный мерзавец под влиянием зверской страсти истребляет слабое существо, то ведь и подавно Божество ничего не может

иметь против того, чтобы под влиянием сострадания кто-нибудь из нас истребил мерзавца. Ведь не станете же вы защищать такую нелепость, что только убийство слабого и безобидного существа не есть зло перед Богом, а убийство сильного и злого зверя есть зло.

К н я з ь. Это вам кажется нелепостью потому, что вы не туда смотрите, куда следует: нравственно важно не то, кто убит, а то, кто убивает. Ведь вот вы сами назвали злодея зверем, то есть существом без разума и совести, — какое же может быть нравственное зло в его действиях?

Д а м а. Ай-ай! Да разве тут про зверя в буквальном смысле? Это все равно как если бы я сказала своей дочери: «Какие ты говоришь глупости, ангел мой!», а вы бы стали на меня кричать: «Что с вами? Разве ангелы могут говорить глупости?» Ай-ай, какой плохой спор!

К н я з ь. Извините, я отлично понимаю, что злодей назван зверем метафорически и что у этого зверя нет хвоста и копыт; но ясно, что про неразумность и бессовестность здесь говорится в буквальном смысле: не может же человек с разумом и совестью совершать такие дела!

Г - [ н ] З. Новая игра словами! Конечно, человек, поступающий по-зверски, теряет разум и совесть в том смысле, что перестает слушаться их голоса; но чтобы разум и совесть вовсе в нем не говорили, — это еще вам нужно доказать, а пока я продолжаю думать, что зверский человек отличается от нас с вами не отсутствием разума и совести, а только своей решимостью действовать им наперекор, по прихотям своего зверя. А зверь такой же точно и в нас сидит, только мы его обыкновенно на цепи держим, ну а тот человек, значит, спустил его с цепи и сам тянется за его хвостом; а цепь-то и у него есть, только без употребления.

К н я з ь. Вот именно. А если князь с вами не согласен, бейте его скорее его собственным прикладом! Да ведь если злодей есть только зверь без разума и совести, так ведь убить его — все равно что убить волка или тигра, бросившихся на человека, — это, кажется, и Обществом покровительства животных еще не запрещено.

К н я з ь. Но вы опять забываете, что, каково бы ни было состояние этого человека — полная ли атрофия разума и совести или сознательная безнравственность, если такая возможна, дело ведь не в нем, а в вас самих: у вас-то разум и совесть не атрофированы, и притом вы не хотите сознательно нарушать их требования, — ну так вы и не убьете этого человека, каков бы он ни был.

Г - [ н ] З. Конечно, не убил бы, если бы разум и совесть мне это безусловно запрещали. Но представьте себе, что разум и совесть говорят мне совсем другое, и, кажется, более разумное и добросовестное.

К н я з ь. Это любопытно. Послушаем.

Г - [ н ] З. И прежде всего разум и совесть умеют считать, по крайней мере до трех...

Г е н е р а л. Ну-тка, ну-тка!

Г - [ н ] З. А потому разум и совесть, если не хотят фальшивить, не станут говорить мне два, когда на деле — три...

Г е н е р а л (*в нетерпении*). Ну-ну!

К н я з ь. Ничего не понимаю.

Г - [ н ] З. Да ведь, по-вашему, разум и совесть говорят мне только обо мне самом да о злодее, и все дело, по-вашему, в том, чтобы я его как-нибудь пальцем не тронул. Ну а ведь по правде-то тут есть и третье лицо — и, кажется, самое главное — жертва<sup>17</sup> злого насилия, требующая моей помощи. Ее-то вы всегда забываете, ну а совесть-то говорит и о ней, и о ней прежде всего, и воля Божия тут в том, чтобы я спас эту жертву, по возможности щадя злодея; но ей-то я помочь должен во что бы то ни стало и во всяком случае: если можно, то увещаниями, если нет, то силой, ну а если у меня руки связаны, т о г д а только тем крайним способом — крайним с в е р х у, — который вы преждевременно указали и так легко сбросили, именно молитвою, то есть тем высшим напряжением доброй воли, что, я уверен, действительно творит чудеса, когда это нужно. Но какой из этих способов помощи нужно употребить, это зависит от внутренних и внешних условий происшествия, а безусловно здесь только одно: я должен помочь тем, кого обижают. Вот что говорит моя совесть.

Г е н е р а л. Прорван центр, ура!

К н я з ь. Ну, я от такой широкой совести отошел. Моя говорит в этом случае определеннее и короче: н е у б и й! — вот и все. А впрочем, я и теперь не вижу, чтобы мы сколько-нибудь подвинулись в нашем споре. Если бы я опять согласился с вами, что в том положении, которое вы выставляете, всякий, даже нравственно развитой и вполне добросовестный человек, мог бы под влиянием сострадания и не имея достаточно времени, чтобы дать себе ясный отчет в нравственном качестве своего поступка, мог бы допустить себя до убийства, — то что же опять-таки отсюда следует для главного-то нашего вопроса? Разве, повторяю, Тамерлан, или Александр Македонский, или лорд Кичинер<sup>18</sup> убивали и заставляли убивать людей для защиты слабых существ от покусавшихся на них злодеев?



Г - [ н ] З. Хотя сопоставление Тамерлана с Александром Македонским есть плохое предвещание для наших исторических вопросов, но так как вы вот уже второй раз нетерпеливо переходите в эту область, то позвольте мне сделать историческую ссылку, которая действительно поможет нам связать вопрос о личной защите с вопросом о защите государственной. Дело было в двенадцатом столетии, в Киеве. Удельные князья, уже тогда, по видимому, державшиеся ваших взглядов на войну и полагавшие, что ссориться и драться можно только «chez soi»<sup>19</sup>, не соглашались идти в поход против половцев, говоря, что им жалко подвергать людей бедствиям войны. На это великий князь Владимир Мономах<sup>20</sup> держал такую речь: «Вы жалеете смердов, а о том не подумаете, что вот придет весна, выедет смерд в поле...»<sup>21</sup>

Д а м а. Пожалуйста, без дурных слов!

Г - [ н ] З. Да ведь это из летописи.

Д а м а. А вы ее все равно наизусть не помните, так говорите своими словами. А то выходит как-то глупо: «придет весна» — ждешь: «зацветут цветы, запоют соловьи», и вдруг какой-то «смерд»!

Г - [ н ] З. Ну хорошо: «Придет весна, выедет крестьянин в поле с конем землю пахать. Приедет половчин, крестьянина убьет, коня уведет; наедут потом половцы большой толпой, всех крестьян перебьют, жен с детьми в полон заберут, скот угонят, село выжгут. Что же вы в этом-то людей не жалеете? Я их жалею, для того и зову вас на половцев». На этот раз пристыженные князья послушались, и земля отдохнула при Владимире Мономахе. Ну а потом они вернулись к своему миролюбию, избегавшему внешних войн, чтобы на досуге дома безобразничать, и кончилось для России монгольским игом, а для собственных потомков этих князей — тем угощением, которое поднесла им история в лице Ивана Четвертого<sup>22</sup>.

К н я з ь. Ничего не понимаю! То вы мне рассказываете такое происшествие, которое никогда ни с кем из нас не случилось и, наверное, не случится, то поминаете какого-то Владимира Мономаха, которого, может быть, вовсе не существовало и до которого нам, во всяком случае, нет никакого дела...

Д а м а. Parlez pour vous, monsieur!<sup>23</sup>

Г - [ н ] З. Да вы, князь, из Рюриковичей?

К н я з ь. Говорят; так что же, по-вашему, не интересоваться ли мне Рюриком, Синеусом и Трувором?<sup>24</sup>

Д а м а. По-моему, не знать своих предков — это все равно как маленькие дети, которые думают, что их в огороде под капустой нашли.

К н я з ь. Ну, а как же быть тем несчастным, у которых нет предков?

Г - [ н ] З. Есть у всякого, по крайней мере, два великих предка, оставивших в общее пользование свои подробные и очень поучительные записки: отечественную и всемирную историю.

К н я з ь. Но не могут ли эти записки решать для нас вопрос о том, как нам теперь быть, что мы должны т е п е р ь делать! Пусть Владимир Мономах существовал действительно, а не в воображении только какого-нибудь мниха Лаврентия или Ипатия<sup>25</sup>; пусть даже он был превосходнейшим человеком и искренне жалел «смердов». В таком случае он был прав, что воевал с половцами, потому что в те дикие времена нравственное сознание еще не возвысилось над грубым византийским пониманием христианства и позволяло ради кажущегося добра убивать людей. Но как же нам-то это делать, раз мы поняли, что так как убийство есть зло, противное воле Божией, запрещенное издревле заповедью Божиею, то оно ни под каким видом и ни под каким именем не может быть нам позволительно и не может перестать быть злом, когда вместо одного человека убиваются под названием войны тысячи людей. Это есть прежде всего вопрос личной совести.

Г е н е р а л. Ну, если дело в личной совести, так позвольте вам доложить вот что. Я человек в нравственном смысле — как и в других, конечно, — совсем средний, не черный, не белый, а серый. Ни особенной добродетели, ни особенного злодейства не проявлял. И в добрых-то делах всегда есть загвоздка: никак не скажешь наверно, по совести, что тут в тебе действует, настоящее ли добро или только слабость душевная, привычка житейская, а иной раз и тщеславие. Да и мелко все это. Во всей моей жизни был только один случай, который и мелким назвать нельзя, а главное, я наверно знаю, что тут уже никаких сомнительных побуждений у меня не было, а владела мною только одна добрая сила. Единственный раз в жизни я испытал полное нравственное удовлетворение и даже в некотором роде экстаз, так что и действовал я тут без всяких размышлений и колебаний. И осталось это доброе дело до сих пор, да, конечно, и навеки останется, самым лучшим, самым чистым моим воспоминанием. Ну-с, и было это мое единственное доброе дело — убийством, и убийством немалым, ибо убил я тогда в какие-нибудь четверть часа гораздо более тысячи человек...

Д а м а. Quelles blagues!<sup>26</sup> А я думала, что вы — серьезно.

Г е н е р а л. Да, совершенно серьезно: могу свидетелей представить. Ведь не руками я убивал, не моими грешными руками,

а из шести чистых, непорочных стальных орудий, самую добродетельною, благотворною картечью.

Д а м а. Так в чем же тут добро?

Г е н е р а л. Ну конечно, хоть я не только военный, а по-нынешнему и «милитарист», но не стану же я называть добрым делом простое истребление тысячи обыкновенных людей, будь они немцы или венгерцы, англичане или турки. А тут было дело совсем особенное. Я и теперь не могу равнодушно рассказывать, так оно мне всю душу выворотило.

Д а м а. Ну, рассказывайте скорей!

Г е н е р а л. Так как я об орудиях упомянул, то вы, конечно, догадались, что было это в последнюю турецкую войну<sup>27</sup>. Я был при кавказской армии. После 3-го октября...

Д а м а. Что такое 3-е октября?

Г е н е р а л. А это было сражение на Аладжинских высотах, когда мы в первый раз «непобедимому» Гази-Мухтар-паше все бока обломали... Так после 3-го октября мы сразу продвинулись в эту азиатчину. Я был на левом фланге и командовал передовым разведочным отрядом. Были у меня нижегородские драгуны, три сотни кубанцев и батарея конной артиллерии. — Страна невеселая — еще в горах ничего, красиво, а внизу только и видишь, что пустые, выжженные села да потоптанные поля. Вот раз — 28-го октября это было — спускаемся мы в долину, и на карте значит-ся, что большое армянское село. Ну конечно, села никакого, а было действительно порядочное и еще недавно: дым виден за много верст. А я свой отряд стянул, потому что, по слухам, можно было наткнуться на сильную кавалерийскую часть. Я ехал с драгунами, казаки впереди. Только вблизи села дорога поворот делает. Смотрю, казаки подъехали и остановились как вкопанные — не двигаются. Я поскакал вперед; прежде чем увидел, по смраду жареного мяса догадался: башибузуки<sup>28</sup> свою кухню оставили. Огромный обоз с беглыми армянами не успел спастись, тут они его захватили и хозяйничали. Под телегами огонь развели, а армян, того головой, того ногами, того спиной или животом привязали к телеге, на огонь свесили и потихоньку поджаривали. Женщины с отрезанными грудями, животы вспороты. Уже всех подробностей рассказывать не стану. Только одно вот и теперь у меня в глазах стоит. Женщина навзничь на земле за шею и плечи к тележной оси привязана, чтобы не могла головы повернуть, — лежит не обожженная и не ободранная — явно от ужаса померла, — а перед нею высокий шест в землю вбит, а на нем младенец голый привязан — ее сын, наверное, — весь почерневший и с выкатившимися глазами, а подле и решетка с потух-

шими углями валяется. Тут на меня сначала какая-то тоска смертельная нашла, на мир Божий смотреть противно, и действую как будто машинально. Скомандовал рысью вперед, въехали мы в сожженное село — чисто, ни кола ни двора. Вдруг, видим, из сухого колодца чучело какое-то карабкается... Вылез, замазанный, ободранный, упал на землю ничком, причитает что-то по-армянски. Подняли его, расспросили: оказался армянин из другого села; малый толковый. Был он по торговым делам в этом селе, когда жители собрались бежать. Только что они тронулись, как нагрянули башибузуки, — множество, говорит, сорок тысяч. Ну, ему, конечно, не до счета было. Притаился в колодце. Слышал вопли, да и так знал, чем кончилось. Потом, слышит, башибузуки вернулись и на другую дорогу переехали. Это они, говорит, наверное, в наше село идут и с нашими то же делать будут. Ревет, руки ломает.

Тут со мною вдруг какое-то просветление сделалось. Сердце будто растаяло, и мир Божий точно мне опять улыбнулся. Спрашиваю армянина, давно ли черти отсюда ушли? По его соображению — часа три.

— А много ли до вашего села конного пути?

— Пять часов с лишком.

— Ну, в два часика никак не догонишь. Ах ты, Господи! А другая-то дорога к вам есть, короче?

— Есть, есть. — А сам весь встрепенулся. — Есть дорога через ущелья. Совсем короткая. Немногие и знают ее.

— Конному пройти можно?

— Можно.

— А орудиям?

— Трудно будет. А можно.

Велел я дать армянину лошадь, и со всем отрядом — за ним в ущелье. Как уж мы там в горах карабкались — я и не заметил хорошенько. Опять машинальность нашла; но только в душе легкость какая-то, точно на крыльях лечу, и уверенность полная: знаю, что нужно делать, и чувствую, что будет сделано.

Стали мы выходить из последнего ущелья, после которого наша дорога на большую переходила, — вижу, армянин скачет назад, машет руками: тут, мол, они! Подъехал я к передовому разъезду, навел трубку: точно — конницы видимо-невидимо; ну не сорок тысяч, конечно, а тысячи три-четыре будет, если не все пять. Увидали чертовы дети казаков — поворотили нам навстречу — мы-то им в левый фланг из ущелья выходили. Стали из ружей палить в казаков. Ведь-таки жарят, азиатские чудид-

ща, из европейских ружей, точно люди! То там, то тут казак с лошади свалится. Старший из сотенных командиров подъезжает ко мне:

— Прикажите атаковать, ваше превосходительство! Что ж они, анафемы, нас, как перепелок, подстреливать будут, пока орудия-то устанавливают. Мы их и сами разнесем.

— Потерпите, голубчики, еще чуточку, говорю. Разогнать-то, говорю, вы их разгоните, а какая ж в том сладость? Мне Бог велит прикончить их, а не разогнать.

Ну, двум сотенным командирам приказал, наступая врасыпную, начать с чертями перестрелку, а потом, ввязавшись в дело, отходить на орудия. Одну сотню оставил маскировать орудия, а нижегородцев поставил уступами влево от батареи. Сам весь дрожу от нетерпения. И младенец-то жареный с выкаченными глазами передо мной, и казаки-то падают. Ах ты, Господи!

Д а м а. Как же кончилось?

Г е н е р а л. А кончилось по самому хорошему, без промаха! Ввязались казаки в перестрелку и сейчас же стали отходить назад с гиком. Чертово племя за ними — раззадорились, уж и стрелять перестали, скачут всей оравой прямо на нас. Подскакали казаки к своим сажень на двести и рассыпались горохом кто куда. Ну, вижу, пришел час воли Божией. Сотня, раздайся! Раздвинулось мое прикрытие пополам — направо-налево, — все готово. Господи, благослови! Приказал пальбу батарее.

И благословил же Господь все мои шесть зарядов. Такого дьявольского визга я отродясь не слыхивал. Не успели они опомниться — второй залп картечи. Смотрю, вся орда назад шарахнулась. Третий — вдогонку. Такая тут кутерьма поднялась, точно как в муравейник несколько зажженных спичек бросить. Заметались во все стороны, дают друг друга. Тут мы с казаками и драгунами с левого фланга ударили и пошли крошить как капусту. Немного их ускало — которые от картечи увернулись, на шашки попали. Смотрю, иные уж и ружья бросают, с лошадей соскакивают, амана запросили. Ну, тут я уж и не распоряжался — люди и сами понимали, что не до амана теперь, — всех казаки и нижегородцы порубили.

А ведь если бы эти безмозглые дьяволы после двух первых-то залпов, что были им, можно сказать, в упор пущены — сажень в двадцати-тридцати, если бы они вместо того, чтобы назад кинуться, на пушки поскакали, так уж нам была бы верная крышка — третьего-то залпа уж не дали бы!

Ну, с нами Бог! Кончилось дело. А у меня на душе — светлое Христово Воскресение. Собрали мы своих убитых — тридцать

семь человек Богу душу отдали. Положили их на ровном месте в несколько рядов, глаза закрыли. Был у меня в третьей сотне старый урядник, Одарченко, великий начетчик и способностей удивительных. В Англии был бы первым министром. Теперь он в Сибирь попал за сопротивление властям при закрытии какого-то раскольничьего монастыря и истреблении гроба какого-то их почитаемого старца. Кликнул я его. «Ну, — говорю, — Одарченко, дело походное, где нам тут в аллилуях разбираться, будь у нас за попа — отпевай наших покойников». А для него, само собой, первое удовольствие. «Рад стараться, ваше превосходительство!» А сам, бестия, даже просиял весь. Певчие свои тоже нашлись. Отпели чин чином. Только священнического разрешения нельзя было дать, да тут его и не нужно было: разрешило их заранее слово Христово про тех, что душу свою за други своя полагают. Вот как сейчас мне это отпевание представляется. День-то весь был облачный, осенний, а тут разошлись тучи перед закатом, внизу ущелье чернеет, а на небе облака разноцветные, точно Божии полки собрались. У меня в душе все тот же светлый праздник. Тишина какая-то и легкость непостижимая, точно с меня вся нечистота житейская смыта и все тяжести земные сняты, ну прямо райское состояние — чувствую Бога, да и только. А как стал Одарченко по именам поминать новопредставленных воинов, за веру, царя и отечество на поле брани живот свой положивших, тут-то я почувствовал, что не многоглаголанье это официальное<sup>29</sup> и не титул какой-то, как вот вы изволили говорить, а что взаправду есть христоролюбивое воинство и что война, как была, так есть и будет до конца мира великим, честным и святым делом...

**К н я з ь** (*после некоторого молчания*). Ну а когда вы похоронили своих в этом светлом настроении, неужели совсем-таки не вспомнили о неприятелях, которых вы убили в таком большом количестве?

**Г е н е р а л**. Ну, слава Богу, что мы успели двинуться дальше, прежде чем эта падаль не стала о себе напоминать.

**Д а м а**. Ах, вот и испортили все впечатление. Ну можно ли это?

**Г е н е р а л** (*обращаясь к князю*). Да чего бы вы, собственно, от меня хотели? Чтобы я давал христианское погребение этим шакалам, которые не были ни христиане, ни мусульмане, а черт знает кто? А ведь если бы я, сойдя с ума, велел бы их в самом деле вместе с казаками отпевать, вы бы, пожалуй, стали меня обличать в религиозном насилии. Как же! Эти несчастные милашки при жизни черту кланялись, на огонь молились, и вдруг

после смерти подвергать их суеверным и грубым лжехристианским обрядам! Нет, у меня тут другая была забота. Позвал сотников и есаулов и велел объявить, чтобы никто из людей не смел на три сажени к чертовой падали подходить, а то я видел, что у моих казаков давно уже руки чесались пощупать их карманы, по своему обычаю, а ведь кто их знает, какую бы чуму тут напустили. Пропади они совсем!

**К н я з ь.** Так ли я вас понял? Вы боялись, чтобы казаки не стали грабить трупы башибузуков и не перенесли от них в ваш отряд какой-нибудь заразы?

**Г е н е р а л.** Именно этого боялся. Кажется, ясно.

**К н я з ь.** Вот так христоролюбивое воинство!

**Г е н е р а л.** Казаки-то?! Сущие разбойники! Всегда такими и были.

**К н я з ь.** Да что, мы во сне, что ли, разговариваем?

**Г е н е р а л.** Да и мне что-то кажется неладно. Никак в толк не возьму, о чем вы, собственно, спрашиваете?

**П о л и т и к.** Князь, вероятно, удивляется, что ваши идеальные и чуть не святые казаки вдруг, по вашим же словам, оказываются сущими разбойниками.

**К н я з ь.** Да; и я спрашиваю, каким же это образом война может быть «великим, честным и святым делом», когда по-вашему же выходит, что это борьба одних разбойников с другими?

**Г е н е р а л.** Э! Вот оно что. «Борьба одних разбойников с другими». Да ведь то-то и есть, что с другими, совсем другого сорта. Или вы в самом деле думаете, что пограбить при okazji то же самое, что младенцев в глазах матерей на угольях поджаривать? А я вам вот что скажу. Так чиста моя совесть в этом деле, что я и теперь иногда от всей души жалею, что не умер я после того, как скомандовал последний залп. И ни малейшего у меня нет сомнения, что умри я тогда — прямо предстал бы перед Всевышним со своими тридцатью семью убитыми казаками и заняли бы мы свое место в раю рядом с добрым евангельским разбойником. Ведь недаром он там в Евангелии стоит.

**К н я з ь.** Да. Но только вы уж, наверное, не найдете в Евангелии, чтобы доброму разбойнику могли уподобиться только наши единоплеменники и единоверцы, а не люди всех народов и религий.

**Г е н е р а л.** Да что вы на меня, как на мертвого, несете! Когда я различал в этом деле народности и религии? Разве армяне мне земляки и единоверцы? И разве я спрашивал, какой веры или какого племени то чертово отродье, которое я разнес картечью?

**К н я з ь.** Но вы вот и до сих пор не успели вспомнить, что это самое чертово отродье — все-таки люди, что во всяком че-

ловеке есть добро и зло и что всякий разбойник, будь он казак или башибузук, может оказаться добрым евангельским разбойником.

Г е н е р а л. Ну, разбери вас тут! То вы говорили, что злой человек есть то же, что зверь безответственный, то теперь, по-вашему, башибузук, поджаривающий младенцев, может оказаться добрым евангельским разбойником! И все это единственно для того, чтобы как-нибудь зла пальцем не тронуть. А по-моему, важно не то, что во всяком человеке есть зачатки и добра и зла, а то, что из двух в ком пересилило. Не то интересно, что из всякого виноградного сока можно и вино, и уксус сделать, а важно, что именно вот в этой-то бутылке заключается — вино или уксус. Потому что если это уксус, а я стану его пить стаканами и других угощать под тем же предлогом, что это из того же материала, что и вино, то ведь, кроме порчи желудков, я этой мудростью никакой услуги никому не окажу. Все люди — братья. Прекрасно. Очень рад. Ну а дальше-то что? Ведь братья-то бывают разные. И почему же мне не поинтересоваться, кто из моих братьев Каин и кто Авель? А если на моих глазах брат мой Каин дерет шкуру с брата моего Авеля и я именно по неравнодушию к братьям дам брату Каину такую затрещину, чтоб ему больше не до озорства было, — вы вдруг меня укоряете, что я про братство забыл. Отлично помню, поэтому и вмешался, а если бы не помнил, то мог бы спокойно мимо пройти.

К н я з ь. Но откуда же такая дилемма: или мимо пройти, или затрещину дать?

Г е н е р а л. Да третьего-то исхода чаще всего и не найдете в таких случаях. Вот вы предлагали бы молиться Богу о прямом вмешательстве, чтобы Он, значит, мгновенно и собственно десницей всякого чертова сына в разум привел, — так вы сами, кажется, от этого способа отказались. А я скажу, что этот способ при всяком деле хорош, но никакого дела заменить собою не может. Ведь вот благочестивые люди и перед обедом молятся, а жевать-то жуют сами, собственными челюстями. Ведь и я не без молитвы конною артиллерией-то командовал.

К н я з ь. Такая молитва, конечно, есть кощунство. Нужно не молиться Богу, а действовать по-Божьи.

Г е н е р а л. То есть?

К н я з ь. Кто в самом деле исполнен истинным духом евангельским, тот найдет в себе, когда нужно, способность и словами, и жестами, и всем своим видом так подействовать на несчастного темного брата, желающего совершить убийство или какое-нибудь другое зло, — сумеет произвести на него такое по-



трясающее впечатление, что он сразу постигнет свою ошибку и откажется от своего ложного пути.

Г е н е р а л. Святые угодники! Это перед башибузуками-то, что младенцев поджаривали, я, по-вашему, должен был проделывать трогательные жесты и говорить трогательные слова?

Г - [ н ] З. Слова-то по дальности расстояния и по взаимному незнанию языков были бы тут, пожалуй, вполне неуместны. А что касается до жестов, производящих потрясающее впечатление, то лучше залпов картечи, воля ваша, для данных обстоятельств ничего не придумаешь.

Д а м а. В самом деле, на каком языке и с помощью каких инструментов объяснялся бы генерал с башибузуками?

К н я з ь. Я вовсе не говорил, чтобы вот они могли подействовать по-евангельски на башибузуков. Я только сказал, что человек, исполненный истинного евангельского духа, нашел бы возможность и в этом случае, как и во всяком другом, пробудить в темных душах то добро, которое таится во всяком человеческом существе.

Г - [ н ] З. Вы в самом деле так думаете?

К н я з ь. Нисколько в этом не сомневаюсь.

Г - [ н ] З. Ну а думаете ли вы, что Христос достаточно был проникнут истинным евангельским духом или нет?

К н я з ь. Что за вопрос!

Г - [ н ] З. А то, что если я желаю знать: почему же Христос не подействовал силою евангельского духа, чтобы пробудить доброе, сокрытое в душах Иуды, Ирода, еврейских первосвященников и, наконец, того з л о г о разбойника, о котором обыкновенно как-то совсем забывают, когда говорят о его д о б р о м товарище?<sup>30</sup> Для положительного-то христианского воззрения непреодолимой трудности тут нет. Ну а вам чем-нибудь из двух уж непременно тут нужно пожертвовать: или вашу привычку ссылаться на Христа и на Евангелие как на высший авторитет, или вашим моральным оптимизмом. Потому что третий, довольно-таки изъезженный путь — отрицание самого евангельского факта как позднейшей выдумки или «жреческого» истолкования, — в настоящем случае для вас совершенно закрыт. Как бы вы ни исказали и ни обрубали для своей цели текст четырех Евангелий, главное-то в нем для нашего вопроса останется все-таки бесспорным, а именно, что Христос подвергся жестокому преследованию и смертной казни по злобе своих врагов. Что Он сам оставался нравственно выше всего этого, что Он не хотел сопротивляться и простил своих врагов, — это одинаково понятно как с моей, так и с вашей точки зрения. Но почему же, прощая

своих врагов, Он (говоря вашими словами) не избавил их душ от той ужасной тьмы, в которой они находились? Почему Он не победил их злобы силою свой кротости? Почему Он не побудил дремавшего в них добра, не просветил и не возродил их духовно? Одним словом, почему Он не подействовал на Иуду, Ирода, иудейских первосвященников так, как Он подействовал на о д н о г о только доброго разбойника?<sup>31</sup> Опять-таки или не мог, или не хотел. В обоих случаях выходит, п о - в а ш е м у, что Он не был д о с т а т о ч н о проникнут истинным евангельским духом, а так как дело идет, если не ошибаюсь, о Евангелии Христовом, а не о чем-нибудь другом, то у вас оказывается, что Христос не был достаточно проникнут истинным духом Христовым, с чем я вас и поздравляю.

К н я з ь. Ну, соперничать с вами в словесном фехтовании я не стану, как не стал бы состязаться с генералом в фехтовании на «христололюбивых» шпагах...

*(Тут князь встал с места и хотел, очевидно, сказать что-то очень сильное, чтобы одним ударом, без фехтования, сразить противника, но на ближней колокольне пробило семь часов.)*

Д а м а. Пора обедать! И нельзя второпях оканчивать такой спор. После обеда наша партия в винт, но завтра непременно, непременно должен продолжаться этот разговор. *(К политику.)* Вы согласны?

П о л и т и к. На продолжение этого разговора? А я так обрадовался его концу! Ведь спор решительно принимал довольно неприятный специфический запах религиозных войн! Совсем не по сезону. А мне моя жизнь все-таки всего дороже.

Д а м а. Не притворяйтесь. И вы непременно, непременно должны принять участие. А то что это: растянулись каким-то действительным тайным Мефистофелем!<sup>32</sup>

П о л и т и к. Завтра, пожалуй, я согласен разговаривать, но только с условием, чтобы религии было поменьше. Я не требую, чтобы ее изгнать совсем, так как это, кажется, невозможно. Но только поменьше, ради Бога, поменьше!

Д а м а. Ваше «ради Бога» в этом случае очень мило!

Г - [ н ] З. *(к политику.)* Но ведь лучшее средство, чтобы религии было как можно меньше, — это вам говорить как можно больше.

П о л и т и к. И обещаю! Хотя слушать все-таки приятнее, чем говорить, особенно в этом благорастворении воздушных, но для спасения нашего маленького общества от междуусобной брани, что могло бы отразиться пагубным образом и на винте, готов на два часа пожертвовать собою.

Д а м а. Отлично! А послезавтра — конец спора о Евангелии. Князь успеет приготовить какое-нибудь совсем непобедимое возражение. Только и вы должны присутствовать. Нужно же немного к духовным предметам приучаться.

П о л и т и к. Еще и послезавтра? Ну нет! Так далеко мое самопожертвование не идет, к тому же мне нужно послезавтра ехать в Ниццу.

Д а м а. В Ниццу? Какая наивная дипломатия! Ведь это бесполезно: ваш шифр давно разобран, и всякий знает, что когда вы говорите: «Нужно в Ниццу», то это значит: «Хочу кутить в Монте-Карло». Что ж? Послезавтра обойдемся и без вас. Погрязайте в материи, если не боитесь, что сами через несколько времени духом станете. Ступайте в Монте-Карло. И пусть Провидение воздаст вам по вашим заслугам!

П о л и т и к. Ну, заслуги мои касаются не Провидения, а только проведения необходимых мероприятий. А вот удачу и маленький расчет — это я допускаю — в рулетке, как и во всем другом.

Д а м а. Только завтра-то уж мы непременно должны собраться все вместе.





**Н. Ф. ФЕДОРОВ**

**Что такое добро? (1933)**

I

Подобно тому как у Соловьева под «оправданием добра»<sup>1</sup> оказывается осуждение и отрицание лишь порока, так и у Толстого. Хотя под видом эстетики («Что такое искусство?»<sup>2</sup>) Толстой и написал этику, тем не менее он знает лишь отрицательное добро, знает, что оно не есть, и не знает, *что́ оно есть*. Под искусством же Толстой понимает только передачу чувств от одних к другим, а не *осуществление* того, что *каждый* носит в себе в передуманном и в перечувствованном виде, если только он истинный сын человеческий, носящий в себе образы своих родителей и предков, как бы это должно быть, а не блудный сын, как это обыкновенно бывает, сердце которого обращено к вещам, имуществу. Причем искренно или неискренно это свое пристрастие прикрывают обыкновенно заботою о детях, о будущем, т. е. о продолжении эфемерного и бесцельного существования. Не в *осуществлении* того, что носит в себе сын человеческий, видит Толстой цель искусства, а в объединении в одном чувстве, содержания которого не знает, а когда называет это чувство, по рутине, братским, то забывает, что люди — братья лишь по отцам, предкам, а забывши отцов, делаются чужими, и, следовательно, то, что Толстой называет братским, вовсе не братское.

Что счастье Толстого скорее этика, чем эстетика, видно из того, что красоты он не признает, а добро признавать, по-видимому, желал бы — но какое добро?.. Добро, говорит Толстой, «*никем определено быть не может*». Но добро потому и не может быть определено Толстым, что он допускает лишь добро отрицательное<sup>3</sup>. Если будут исполнены заповеди «*не убий*» или «*не вой*» (если это больше нравится), *не прелюбодействуй, не укради, не*

лжесвидетельствуй, не судись, т. е. не ссориться и т. д., то не будет только зла, и притом зла, лишь наносимого самими людьми друг другу, и можно будет сказать, что *не есть* добро, в чем нет добра, но нельзя будет сказать, что оно есть, в чем состоит добро. Отрицательно определить добро мы можем, а дать ему положительное определение, по Толстому, нельзя. Если, однако, не будет *убийства*, т. е. не будут отнимать *жизнь*, если не будет *прелюбодеяния* (берем это в самом обширном смысле), т. е. если не будут давать жизнь другим, отнимая ее у себя, или же если не будут отнимать жизнь у себя, не давая ее даже и другим (проституция); если не будут красть, т. е. отнимать средства к *жизни*; лжесвидетельство также может вести к лишению жизни и, во всяком случае, ведет, как и всякая ссора, к ослаблению жизни и к приближению смерти. Что же останется, если будут исполнены эти заповеди, устраняющие лишь зло, предписывающие даже не сохранение, а лишь неотнятие *жизни*, — останется все-таки *жизнь*. Итак, даже путем отрицательным мы приходим к определению, что такое *добро*<sup>4</sup>, — *добро есть жизнь*. Добро отрицательно будет неотнятие лишь *жизни*, а *положительно* — сохранение и возвращение жизни. *Добро есть сохранение жизни живущим и возвращение ее теряющим и потерявшим жизнь*.

Таким образом, даже из того, что проповедует Толстой, по строгой логике выходит, что добро состоит в воскрешении умерших и в бессмертии живущих. Такой вывод должны признать все — или же пусть докажут нелогичность этого вывода. Признав же логичность вывода, признавать сохранение и возвращение жизни лишь настолько, *насколько это якобы возможно*, — значит позволить себе произвол и по своему произволу полагать пределы добру, что и есть величайшее зло, преступление против всех умерших и живущих; это значит допустить произвол подобно Толстому, который сказал, что добро «*никем*» будто бы «*определено быть не может*»; а между тем, если бы он не приписывал себе безусловного авторитета, ему следовало бы сознаться в собственном лишь бессилии (а может быть, и в недостатке лишь смелости) определить, что такое добро, а не говорить, что оно *никем* определено быть не может. Нельзя, впрочем, не заметить, что, утверждая, будто добро *никем* определено быть не может, Толстой сам, по крайней мере дважды, определяет, что такое добро. Между прочим, Толстой видит добро, как выше сказано, в осуществлении братского единения людей, и это без всякого отношения к умершим отцам, по которым только мы и братья. А между тем только для осуществления добра, требуемого строгою логикою, а вместе и детским чувством, т. е. сыновнею и дочер-

нею любовью, во исполнение завета Христа «будьте как дети», т. е. как сыны, как дочери, и может осуществиться *«братское единение людей»*, т. е. сынов и дочерей; только во исполнение долга воскрешения может осуществиться братское единение людей, потому что для осуществления этого долга нужно объединение людей как разумных существ в труде познания слепой силы, носящей в себе голод, язвы и смерть, для обращения ее из слепой в управляемую разумом, из смертоносной в живоносную; и в этом именно и заключается то, без чего все искусства оказываются бессильными для устройства братского единения, ибо, пока *«полчеловечества голодает»*, до тех пор братских отношений быть между людьми не может. Если бы искусство и убедило часть человечества уморить себя добровольно голодом, для того чтобы спасти другую часть от голода, то уморившие себя поступят, конечно, по-братски, а принявшие такую жертву и оставшиеся жить — как назвать их поступок?

Справедливость требует сказать, что все предлагаемое Толстым для объединения было уже испытано церковным христианством, ибо в храме христианская Церковь соединила все искусства для действия ими в совокупности, и, однако, это к братству не привело. Попыток устроить братство, не обращая *внимания на причины, которые делают людей не братьями*, т. е. поселяют между ними вражду, было так много, что история потеряла счет таким попыткам.

В сущности, ничего нет неверного в определении искусства *«передачею сильного чувства, испытанного каким-либо человеком из народа»*; определение это чрезвычайно лишь ограничено и только формально, а между тем в это же определение, не ограничиваясь одною формою, можно бы включить и все содержание и все средства, какими может располагать искусство. Искусство по существу своему есть не передача лишь, а *осуществление* всеми способами, всеми силами, какими могут располагать сыны и дочери человеческие в их совокупности, *осуществление того чаяния* или желания, которое возбуждается под влиянием самого сильного чувства, какое только могут испытать люди, под влиянием чувства, вызываемого смертью самых близких людей, т. е. родителей, т. е. чувства столь же общего всем людям, как обща всем смерть, которая потому и может всех объединить. Передача чувства теми, которые сильнее чувствуют, тем, которые чувствуют слабее, имеет лишь временное значение и большой важности в себе не заключает, потому что для смерти нет нужды в красноречивых толкователях, чтобы оказывать могучее действие к объединению, в особенности

если будут приобретаться все новые и новые средства для воздействия на умерщвляющую силу. Только в деле возвращения жизни всем умершим могут объединиться все живущие, без этого же никакого красноречие и никакие художественные средства братского единения произвести не могут. Противодействием этому объединению служат все соблазны, совокупность которых можно видеть на Всемирных выставках. Какое искусство может победить эту выставку, которая втянула в себя все искусства?





**Н. Ф. ФЕДОРОВ**

**Письмо к В. А. Кожевникову<sup>1</sup>**

<...> То, что мы ожидали в не очень еще близком будущем и только у таких высокоцивилизованных животных, как, например, американцы, а именно уничтожение даже гражданского погребения, отождествление его с вывозом всяких нечистот, в этом отношении Толстой оказывается действительно человеком XX века, даже, может быть, конца XX века, когда прогресс личности достигнет последней степени совершенства, т. е. когда каждый, признавая существование лишь себя, будет отрицать существование всех других, будет признавать других не в качестве личности, а в качестве лишь вещей, которые при обветшании их *живущие* будут бросать и удалять от глаз, чтобы не возбуждали в живущих аналогического представления (вывода) относительно самих себя. Согласно с прогрессом погребения, произойдет великое преуспеяние в устранении рождения. Признающие существование лишь самих себя, конечно, не будут давать или отдавать жизнь детям, и сим последним не придется жаловаться, что им дали жизнь, не испросив их на то разрешения. Рождение, соединенное с болезнью, с трудом питания и воспитания, будет устранено легчайшим способом, и все силы будут направлены исключительно на брачные, без рождения, наслаждения, и жизнь личная достигла бы если не до *infini*, то до *indéfini*, как это еще провидел пророк XVIII века Кондорсе<sup>2</sup>. Вместе с расширением половой любви, взаимной любви мужчины и женщины, когда такая любовь достигнет высшей степени, и взаимная ненависть однополых друг к другу достигнет также совершенства. Между однополыми будут столкновения, а между разнополыми наибольшее сближение. Если спаривание приведет к сближению до безразличия, то ненависть однополых приведет к отчуждению до истребления. Таков идеал цивилизации и прогресса.



Многоталантливый художник и ремесленник и совершенно бесталаный философ, Толстой не подлежит вменению. Тем не менее тот, кто, по свидетельству самого Толстого, назвал его дьяволом в человеческом образе, был недалеко от истины, той истины, которую Толстой заменил христианство. Призывающий Россию к неплатежу податей обвиняет в подстрекательстве синодальное определение, отличающееся неизвинимою мягкостью. Толстой сам недоволен этою мягкостью. Ему очень бы хотелось поруганий, поношений, что придало бы ему ореол мученика; а он так жаждет дешевой ценой приобретенного мученичества. Известно, что про человека, сказавшего ему, что он желает и делает лишь зло, Толстой жаловался, что тот его будто бы ругал, а он, Толстой, смиренно принял это поругание, поношение, «всяк зол глагол».

По собственному свидетельству, «от Бога исшедший и к Богу идущий» завещает человеку *неделание*, т. е. освобождение от всякой работы, и особенно умственной, обезглавление человека; рабочий день низводится от 8 часов до 0, а 16-часовая праздность доводится до 24 часов. Толстой хочет всех сделать невеждами, закрыть все пути к знанию! Враг науки и искусства, он на деле высказывает глубокое уважение к художественной промышленности или ремеслу. Сапожные его работы Фет хранил как изящное произведение. Это произведение было прямым ответом на вопрос Д. Писарева: «Что выше — Шекспир или сапоги?»<sup>3</sup>

Если бы рожденные почувствовали, что рождающие, давая им жизнь, сами теряют ее, свою жизнь, то что они, рожденные, признали бы своим делом, своею обязанностью? Когда рожденные, достигши полноты роста, чувствуют в себе избыток сил, а у их родителей в это самое время оказывается недостаток сил, то вопрос об их обязанности к родителям требует настоятельнейшего разрешения. Не задавая себе этого вопроса, как и все животные, а подчиняясь слепой силе, чувственным влечениям, заменяя братский союз для возвращения жизни отцам брачным сочетанием, человек повторяет в сокращенном виде мировой процесс жизни и всей пока истории, совершенно не сознавая происходящего в нем при брачном сочетании, не сознавая того, что происходит в брачной чете.

Толстой тоже признавал неестественность брака для человека, но, отрицая его, он ничего не ставил на его место. Конечно, воздержанием от сочетания и рождения не сохранить жизни<sup>4</sup>. Нужно познание и управление процессом жизни, чтобы начать дело возвращения жизни отцам, т. е. всеобщее воскрешение; это и будет Царство Божие, новое небо и новая земля.

В довольно близком к этому изложению виде Толстому известно было это учение о воскрешении. В беседе с Троицким<sup>5</sup>, профессором психологии, и другими членами Психологического общества Толстой даже излагал это учение (конечно, в смешном виде), предлагая избрать автора этой теории членом Психологического общества. Так Троицкий передавал этот разговор Буслаеву<sup>6</sup>. Даже на обычное возражение, как же уместятся на земле воскрешенные поколения, Толстой, по словам Троицкого, отвечал (конечно, с улыбкой), что и это предусмотрено: царство знания и управления не ограничено землей. Таким или чем-нибудь подобным отвечал Толстой, вызвав неудержимый смех всех присутствующих. Конечно, Толстой не настолько знал это учение, чтобы не смешивать его с другими, ничего общего с ним не имеющими. Так, приискал он некоего, кажется, Никифорова<sup>7</sup>, женатого на сестре известной Засулич<sup>8</sup>, который на основании известного статистического вывода об увеличении средней продолжительности человеческой жизни делал заключение к бессмертию, конечно будущих, поколений, что прямо противоположно учению об обращении слепой, рождающей и умерщвляющей силы в управляемую разумом, т. е. в воссозидающую и оживляющую все прошедшие поколения. Хотя объединение есть необходимое условие исполнения долга сыновнего, долга сынов умерших отцов, но следующая фраза Толстого, о которой он говорил, что *она должна очень понравиться признающим общее дело рода человеческого*: «Давайте мы, по-дурачки, по-мужицки, по-крестьянски, по-христиански, налягнем народом, не поднимем ли. Дружной, братцы, разом!» Эта фраза понравиться признающим общее дело не могла, и в этом, конечно, Толстой ошибался. Объединение на одно мгновение вовсе не подходит к соединению всех людей, к объединению в труде познания слепой силы природы.

<...> Когда Толстой говорит, что «смерть не дурная вещь», то <...> не должны ли мы спросить о значении этого изречения. Разумеет ли он под смертью конец жизни, сопровождаемый мучительными, отвратительными болями, или же конец жизни, остающийся совершенно неизвестным для всех, не считающих себя «просветленными» свыше. Ему известны попытки криминалистов-филантропов изобрести казнь, лишенную всякой боли, мучительности. Но достигли ли они цели? Предполагая даже возможно безболезненную смерть, разве недостаточно одной неизвестности, чтобы не называть хорошим то, что можно назвать только неизвестным. Даже те, которые признают другую, лучшую, жизнь, и те переход к ней не считают хорошим. Но смерть

не есть лишь конец жизни, она проникает всю жизнь, являясь в ней в виде всего того, что ее разрушает. Тогда похвала смерти должна быть распространена на все болезни, на все бедствия, от коих страдают люди. Это объединение в чувстве глубоко различается от построения храмов в один день, в *определенный период времени*.

Панегирист смерти — величайший лицемер нашего времени. Кроме лицемерия, свойственного сословию, к которому он принадлежит, лицемерие — самая существенная личная черта его характера. Какую бездну бесстыдства надо иметь, чтобы, проповедуя отказ от платы податей и от воинской повинности, относить это к непротивлению злу и прикидываться таким человеком, который желает мира, а не величайшей смуты?

Конечно, требовать от Толстого, который в чудо не верит, а логики не признает, требовать, чтобы он говорил подумавши, чтобы в его словах был смысл, нельзя. Поэтому когда он говорит, что «смерть не дурная вещь», то если он, избалованный всеобщим поклонением, не вменяет в обязанность принимать его слова на веру, как бы нелепы они ни были, не должны ли мы спрашивать Толстого, чью смерть он считает недурною, свою или других людей, близких или неблизких, совершенно лишнее — Толстой знает только себя.





**Н. Я. ГРОТ**

## **Нравственные идеалы нашего времени**

(Фридрих Ницше и Лев Толстой) (1893)

Для наблюдателя жизни наше время имеет особенное значение. Мы присутствуем при великой душевной драме, переживаемой не отдельными личностями или даже народами, а всем культурным человечеством. Дело идет, по-видимому, о коренном изменении миросозерцания, о полной переработке идеалов.

Бывали такие события и прежде, например в ту эпоху, когда на развалинах древнего мира воздвигался новый — христианский, или, например, три столетия тому назад, когда совершалось окончательное распадение средневековой культуры и созидался тот компромисс между идеалами христианского и языческого миросозерцания, который продолжается и поныне.

Но все-таки существует и громадная разница между тем, что происходило в те великие эпохи и в нашу. Прежде не было в распоряжении человечества тех средств взаимного общения, какие существуют теперь, и потому перевороты совершались медленно; падение старого и водворение и утверждение нового миросозерцания и порядка жизни требовало нескольких столетий. Так, около пяти столетий понадобилось для окончательного торжества христианства и полной победы его над языческой философией. Более двух столетий продолжалась так называемая эпоха возрождения искусств и наук, приведшая к падению средневекового строя жизни. Конечно, изобретение книгопечатания было в то время главным и существенным условием распространения новых учений, понятий и идеалов. Но каким бледным кажется в наш век это изобретение, в особенности в его первоначальной форме, сравнительно с поразительными открытиями и приобретениями техники в XIX в. Благодаря железным дорогам, пароходам, телеграфам и телефонам, а также журналам и газетам возникла, почти на наших глазах, новая сложная нервная систе-

ма в организме человечества. Человечество становится именно благодаря ей единым цельным организмом, все части которого поневоле принуждены функционировать согласно. И это согласие неизбежно будет возрастать с дальнейшим развитием общей нервной системы.

Первое последствие ее образования заключается в страшном ускорении пульса жизни человечества, в совершенном изменении условий времени и пространства. Теперь на расстоянии двадцати лет совершается столько событий, сколько могло прежде совершиться во сто лет, и еще раньше — в двести или триста. Смена явлений и впечатлений происходит так быстро, что в какие-нибудь десять-пятнадцать лет нынешний гражданин мира переживает целую историческую эпоху, как, например, господство Германии в Европе со времени окончания франко-прусской войны и до отставки Бисмарка<sup>1</sup>. И нельзя не видеть одного из проявлений мировой целесообразности в том факте, что именно в последнее столетие окончательно сложилась и окрепла *историческая наука*. Без нее теперь было бы трудно жить. Новая нервная система организма человечества требовала непременно и нового рода *памяти* — «организованной памяти человечества».

И вот в такое-то время, когда создались все элементы для новой жизни человечества как единого целого, мы присутствуем при новом, третьем в жизни Европы, крупном нравственном кризисе. На Западе наступление этого кризиса началось раньше и было отмечено еще Ог. Контom в его «Курсе положительной философии»<sup>2</sup>. У нас то же явление обнаружилось ярко только в последние тридцать лет, после падения крепостного права.

Если я осмелился взять на себя трудную, может быть непосильную и, во всяком случае, неблагоприятную, задачу оценки некоторых современных нравственных идеалов, то только потому, что этот вопрос у всех нас на очереди. Мы все ищем, все жаждем новых идеалов, мы все — более или менее — больны скептицизмом, все полны отвращения к существующему нравственному порядку, все чувствуем, что на свете совершается что-то неладное, странное, болезненное, не могущее быть долго терпимым. Каждый из нас так или иначе пытается выйти из круга сомнений, победить болезнь духа времени, преодолеть свое недоверие к жизни, свой пессимизм и отыскать или создать себе новый, добрый и прочный идеал существования. Отсюда такой огромный и быстрый успех в наше время всех новых учений о жизни. Но настоящего выхода еще не видно, и самые сильные умы в такие эпохи, как наша, теряются и запутываются в противоречиях. И

тогда поднимаются голоса, зовущие назад, к тому, чем жили прежде, злобно отвергающие право личности на «самочинное умствование», т. е., в сущности, отрицающие свободу духа, мышления и воли человеческой личности и мечтающие о военной дисциплине в области самого дорогого и лучшего, что отличает человека от животного, — в области жизни разума.

К счастью, эти голоса вопиют в пустыне, так как упомянутые новые условия общения людей создали и совершенно новую и неустранимую по личному произволу почву для нравственной жизни человечества.

То, что было прежде сокрыто от глаз толпы, становится благодаря телеграфу и печати открытым и явным. Малейшее, совсем не крупное событие, совершающееся сегодня не только с какою-нибудь заметною, но иногда и вовсе незаметною личностью, становится завтра известным всему миру. Вещи, дела, намерения, замыслы, о которых прежде узнавали неопределенно, по слухам и сплетням, через три-четыре недели, через месяцы или даже годы, становятся теперь доподлинно известными через несколько часов или суток. Грех, вина, преступление и даже проступок личности делаются рано или поздно общим достоянием. Жизнь личности становится все более и более насквозь прозрачной, особенно когда эта личность представляет какой-нибудь интерес. Правда, с тем вместе растут и множатся клевета, сенсационная ложь и мошенническая инсинуация. Но это только лишнее доказательство в пользу того положения, что для нравственной жизни человечества возникла новая почва.

Нравственная ответственность личности заметно возрастает, а с возрастанием нравственной ответственности все настоятельнее и настоятельнее становится реформа нравственных понятий и идеалов. Прежняя ложь жизни и лицемерная подделка нравственности становятся все труднее. Тайное так легко становится явным, обман так трудно становится скрыть, что каждая личность, совершая проступок, должна быть заранее готова во всякое время отдать в нем отчет всему человечеству.

Мы ужасаемся пред громадным разбоем, который совершался в последние годы во Франции. Но не должны ли мы, напротив, восторгаться перед тем, что столь ловко подстроенный грабеж так удачно раскрылся и что миллионеры, герои его, попали на скамью подсудимых? А со временем такие дела будут разоблачаться еще быстрее и полнее.

Таким образом, едва ли можно сомневаться, что открытия и изобретения XIX в. в области точного знания и техники сильно изменили почву, на которой складываются нравственные поня-

тия и идеалы общества. И самый важный результат, ныне достигнутый, заключается в том, что они показали совершенную нелепость и несообразность того легкомысленного компромисса между языческими и христианскими идеалами, который господствовал в последние три столетия, со времени эпохи возрождения классической культуры.

Все более и более в сознание выдающихся личностей, и даже самих масс, проникает убеждение, что так разрываться между двумя противоположными и несовместимыми началами жизни долее невозможно, что, по крайней мере в нравственной области, нужно быть или всецело язычником, или всецело христианином. Но вопрос, что избрать окончательно, нельзя решить так просто — сообразно личным симпатиям и влечениям каждого. Чем более возрастает связь и взаимная зависимость людей, тем необходимее становится для них единство миросозерцания. А для человечества как целого выбор между христианским и языческим миросозерцанием очень трудная задача. Ведь приобретения науки — той самой науки, которая имела источником древнюю образованность и возникла в главных своих основаниях на почве *язычества*, — так велики, наглядны, так очевидно идеальны, истинны и важны для самого нравственного прогресса человечества, что отбросить этот фундамент современной культуры мы не вправе и не в состоянии. Жертва была бы слишком громадна, и ради удержания силы и значения этого, все шире и шире развивающегося двигателя самосознания, быть может, стоит пожертвовать даже традиционной моралью? С другой стороны, однако, нравственное миросозерцание христианства так очевидно превосходит древнее языческое, так глубоко проникло некоторые стороны жизни современного человечества и принесло такие существенные плоды в реформе общих начал человеческих отношений, что отказаться от него было бы тоже самоубийством, и, может быть, лучше, наоборот, ради его полного и последовательного проведения отречься даже от всех плодов цивилизации?

Такова дилемма, глубоко волнующая современные умы. В области теоретической она выразилась целым рядом новых учений, которые растут в изобилии на почве современного скептицизма и пессимизма и преследуют в общем тройную задачу: 1) разрушение христианского религиозно-нравственного миросозерцания во имя окончательного торжества позитивно- и прогрессивно-научного, *языческого*, 2) разрушение прогрессивно-научного и языческого миросозерцания во имя окончательного торжества *христианских* начал жизни, 3) *примирение*, новыми путями и

на новой почве, того и другого. Последние, примирительные, попытки дали пока лишь весьма слабые и малоубедительные результаты. Но зато творческая работа в сфере одностороннего отрицания одних идеалов во имя окончательного торжества других, им противоположных, породила в последние десятилетия несколько крупных и чрезвычайно оригинальных явлений. Я намерен остановиться только на самых типических и сравнить крайние миросозерцания двух выдающихся современных мыслителей, из которых один изображает собою защитника чистого *языческого* миросозерцания и мечтает пером своим навсегда разделаться с религиозно-нравственными идеалами христианства. Это — *Фридрих Ницше*<sup>3</sup>. Другой ведет энергичную борьбу с миросозерцанием позитивно-научным и языческим во имя окончательной победы в жизни человечества высших нравственных идеалов христианства. Это — *Лев Толстой*.

Моею задачей будет, по мере умения и сил, собрать воедино главнейшие черты этих двух оригинальных учений, выяснить их происхождение, определить их достоинства и недостатки, показав при этом их одинаковую односторонность, хотя и *весьма различное* нравственное значение.

Подробное изложение учений Ницше и Толстого я считаю излишним. Талантливое и очень верное изображение нравственного учения Ницше недавно появилось на русском языке в известной статье г. Преображенского<sup>4</sup>, а нравственное учение графа Льва Толстого достаточно известно всем нам, хотя, думается мне, не многими правильно понято<sup>\*\*</sup>. Во всяком случае, моей задачей будет лишь *общая* их характеристика.

Замечу прежде всего, что между воззрениями обоих мыслителей не только существует резкая противоположность, но есть и много общих, сходных черт: «*les extrémités se touchent*».

Начну с указания общего.

Общим является, во-первых, одинаково решительный, талантливо выраженный и искренний протест обоих против современного нравственного миросозерцания общества, против всего *внутреннего* духа и строя жизни современного культурного человечества. «Так дольше нельзя жить, нельзя дольше терпеть все существующие и ставшие явными противоречия жизни: надо изменить всю жизнь, а для этого прежде всего необходимо пе-

\* См. «Вопр. филос<офии> и псих<ологии>», кн. 15 (ноябрь 1892 г.).

\*\* Правильное понимание его я вижу только в статьях Н. Н. Страхова<sup>5</sup> (см. «Вопр. филос<офии> и психол<огии>», кн. 9 и 11).



решить все ныне господствующие понятия о жизни, ее значении и целях».

Общим является, во-вторых, не менее сильный и красноречивый протест обоих против вековой традиционной *внешней* организации христианского общества, в которой часто лицемерно прикрыты, под маской лживой добродетели и законности, всевозможные язвы порока и разложения. Отсюда — борьба обоих против Церкви и государства как предполагаемых виновников указанной лжи.

Несомненно общими являются, в-третьих, и некоторые *положительные* стремления обоих мыслителей — дать в жизни человека торжество разуму и трезвому анализу, освободить личность от гнета различных условностей в нравах и понятиях, поднять ее самочувствие и самосознание, изменить и по-новому обосновать ее нравственную жизнь, — создать, словом сказать, новую, более свободную и самодовлеющую личность и на этой почве новое общество и человечество.

Вообще, характерною чертой обоих мыслителей является одинаково решительный *индивидуализм*, стремление освободить личность от стесняющих ее духовное развитие оков и цепей. Но на этом сходство и кончается.

При решении поставленной задачи в подробностях пути обоих моралистов резко расходятся.

Ницше видит все зло в зависимости личности от нравственных цепей, наложенных на нее религиозно-нравственным мирозерцанием христианства. Подобно тому как в прошлые века (Ницше разумеет, конечно, события в Западной Европе) христианство постепенно разложилось как «догматическое» учение под влиянием своей морали, так теперь оно должно погибнуть и как мораль, и «мы уже стоим на пороге этого события» \*. Зло — во внутренних оковах, связывающих личность, в связанности ее *совести* учениями о грехопадении, сострадании, любви. Так называемое зло, преступление, эгоизм — законные и необходимые проявления силы и могущества личности; чтобы личность могла смело и полно проявить все свои силы, надо освободить все эгоистические деяния ее от связанной с ними «нечистой совести»; человек перестанет быть злым, когда перестанет считать себя таковым. Весь источник силы личности — в страсти; нужно признать право страсти господствовать в жизни, и тогда личность сумеет проявить все свои скрытые энергии. Другими словами, нужно освободить личность от «нравственной ответственности»

\* Genealogie der Moral. Leipzig, 1892. S. 180.

в христианском значении этого слова. А нужно это потому, что единственный смысл жизни человечества может лежать только в возможно полном расцвете личности, в улучшении типа человека, породы людей-животных, до достижения ими нового, усовершенствованного, вида — «сверхчеловека». Так как, однако, не все люди по организации доступны такому усовершенствованию, то надо признать полную свободу только для высших, лучших личностей и сделать массы пассивным орудием и пьедесталом для возвеличения этих личностей. Ницше — решительный враг политической и общественной равноправности и социалистического нивелирования общества, ибо все *эти* условия современной жизни (опять, заметим, на Западе) ведут к понижению человеческого типа до степени трусливого, боязливого и безличного стадного животного.

Совершенно очевидно из этих главных черт учения Ницше, что он мечтает о возвращении к началам и принципам *языческой* культуры<sup>6</sup>. И действительно, все его духовные идеалы — в древнем мире, в миросозерцании языческих философов, ничего не знавших о христианском смирении, терпении, сострадании и любви, и поэтому он поклоняется только *тем* позднейшим эпохам в жизни человечества, когда отдельная личность достигала наибольшего блеска и расцвета внешнего могущества, власти и индивидуальных способностей. Так, он с энтузиазмом говорит об эпохе возрождения классической образованности и идеалов классического мира на рубеже средневековой и новой культуры, когда так могущественна была реакция против христианской морали, так свободны стали на время разврат и всяческое насилие, так пышно расцвела оргия всевозможных пороков и преступлений. Конечно, Ницше поклоняется не порокам и преступлениям, не разврату и насилиям, а параллельному расцвету гениальности и творчества, не стесненной никакими нравственными предрассудками и нормами деятельности личности; но он считает все указанные отрицательные явления неизбежной и неустранимой обратной стороной медали. Учение Ницше можно философски формулировать таким положением: «Чем больше зла, тем больше и добра», ибо зло — необходимый темный фон картины полного умственного торжества, освобожденной от всяких нравственных стеснений личности.

Совершенно иначе смотрит на причины зла и на смысл предстоящей реформы гр. Л. Толстой. Зло не во внутренних, нравственных нормах деятельности личности, а в отступлении от нравственного закона, в его непонимании и игнорировании, а следовательно, и во всем, что ему противоречит, т. е. во внешних

цепях социальной организации, не только не связанных с нравственным мирозерцанием христианства, а, напротив, по мнению Толстого, глубоко ему противоречащих и представляющих собою все признаки недостаточного отречения человечества от языческого строя жизни. Не только не следует желать уничтожения нравственного мирозерцания христианства, но в нем одном только и залог настоящего духовного развития личности, а следовательно, и общества. Толстой, так же как и Ницше, думает, что цели и смысла жизни следует искать не в трансцендентной задаче искупления души от греха, а прежде всего в лучшем устройстве *здесь* духовной жизни человечества. Но путь к этому не в освобождении совести личности от всяких нравственных оков, а, напротив, в возможно полном и глубоком развитии *христианской* совести, — не в расцвете эгоизма, а, наоборот, в полном и окончательном подавлении его — в проявлении способностей самоотречения, любви и сострадания к ближнему, в возрастании личного смирения, терпения и непротивления злу (злом). Не об усовершенствовании типа человека-животного идет речь, а о развитии человеком всех своих высших *человеческих* наклонностей и скрытых сил, — не о расцвете творчества и гениальности, блеска способностей и гордого самовластия должен мечтать человек, а *только* о нравственном самоусовершенствовании и о возвращении поэту в лоно смиренной, терпеливой и стойкой толпы себе подобных, в которой гораздо полнее, чем в нас — цвете и красе человечества, — сохранились истинно добрые и великие чувства и стремления. В противоположность Ницше, Толстой — ревностный проповедник добровольной равноправности и полного социального нивелирования личностей. Его идеал — именно идеал человека как мирного, домашнего, но не «стадного животного», а духовного существа, — не трусливого и боязливого, а нравственно непоколебимого и внутренне стойкого. Поэтому симпатии Толстого сосредоточены на тех эпохах и явлениях жизни человечества, в которых больше всего проявлялись смирение и терпение пред внешними невзгодами жизни, добровольное подчинение *нравственному* закону, свободное мученичество за правду и скрытый героизм самоотречения, но под одним условием, чтобы дело, которому служила личность, было вполне христианское, чтобы личность исполняла дело Христово — дело любви и добра. Формула Толстого: «Чем меньше зла, тем больше добра».

При такой крайней противоположности нравственных *идеалов* Ницше и гр. Толстого, они, естественно, совершенно различно смотрят на пороки и добродетели личности. Это разли-

чие особенно ярко выражается во взглядах на христианский *аскетизм*.

Ницше в обширной и остроумно написанной главе «Was bedeuten asketische Ideale», в одном из последних своих сочинений «Genealogie der Moral», употребляет весь блеск своей аргументации, всю силу своего злого языка, чтобы несправедливо дискредитировать нравственный смысл аскетизма и свести то немногое, по его мнению, здоровое, что можно найти в теориях воздержания, к простой *гигиене и диететике* организма. Он смеется над христианскою церковною борьбою против чувственности во имя целомудрия и воздержания, он считает заслугою Лютера то, что тот имел смелость открыто исповедовать свою чувственность (Luthers Verdienst ist vielleicht in Nichts grösser als gerade darin, den Mith zu seiner *Sinnlichkeit* gehabt zu haben; S. 99)<sup>7</sup>. Проповедь целомудрия исходит, по его циническому замечанию, от «verunglückten Schweine». Фейербаховское<sup>8</sup> слово о «здоровой чувственности» он считает словом искупления от болезненного обскурантизма христианской морали. «Парсифаль» Вагнера<sup>9</sup> для него признак вырождения таланта великого композитора, его чрезмерного подчинения Шопенгауэру. Правда, всякое животное, а потому и la bête philosophe, инстинктивно стремится к лучшим и самым благоприятным условиям для проявления своих сил, и к этим условиям относится известное воздержание от чувственности ради приобретения большей свободы и независимости. Женатый философ «gehört in die Komödie»<sup>10</sup>, и «Сократ, вероятно, женился (и имел детей?) только ради иронии». Но никакого другого смысла, как только служить одним из средств личной независимости, аскетизм не имеет, и свобода нравов есть для Ницше все-таки необходимое условие и этой самой независимости как средство для полного самоурегулирования личности на пути к достижению полнейшего расцвета сил, т. е. высшей гениальности. Поэтому он допускает только «веселый аскетизм» (heiterer Asketismus) божественного и оперившегося животного, «которое более парит над жизнью, чем покоится в ней» (S. 112). Но проповедь аскетизма как пути к духовному совершенству, как средства избавиться от вины, греха и страданий Ницше клеймит презрением. Аскетизм христианский был временным и случайным идеалом, случайным способом решения проблемы — «ради чего страдать». Это был идеал «faute de mieux»<sup>11</sup>. «Воля к жизни» была временно спасена этим решением вопроса, ибо человек лучше готов стремиться к своего рода «ничто», чем не стремиться ни к чему (S. 181–182). Но теперь пора стряхнуть с себя нелепое ярмо.

Совершенно иначе смотрит на воздержание, самообуздание и самоотречение Толстой. Правда, и ему чужд средневековый идеал монашества и добровольного удаления от жизни в пустыню и одиночество, но вместе с тем Толстой видит в воздержании от чувственности, от всяческого сладострастия и животности — первую задачу духовной человеческой личности. Мы знаем, как энергично, всеми писаниями своими, начиная от «Анны Карениной» и кончая «Крейцеровою сонатой» и «Послесловием», он проповедует целомудрие, как красноречиво в «Первой ступени» он восстает против мясоедения, а в «Плодах просвещения» — против обжорства, какой он враг вина, табака и всяких наркотических средств, как глубоко запала в его душу мысль о необходимости упрощения жизни и отречения от всякой роскоши, излишеств и ложных потребностей.

Прежде чем перейти к критике обоих миросозерцаний, которые все-таки оба односторонни и не удовлетворяют всех запросов человеческой души, я сделаю их окончательное сопоставление.

Ницше — представитель западноевропейской изломанности, Толстой — носитель идеалов восточноевропейской непосредственности. Ницше мечтает о восстановлении во всех правах древнеязыческого культурного идеала, соединенного с полным и сознательным отречением от христианства. Толстой, наоборот, ищет очищенного от всяких языческих примесей христианского идеала жизни и в своей ненависти к язычеству отвергает и науку, и искусство, и государственные формы, созданные древнею дохристианскою культурою. И Ницше и Толстой — рационалисты, ищущие в разуме последнего критерия истины. Но Ницше — эстетик рационализма, Толстой — моралист с рационалистическою подкладкой. Над чудом и таинством оба смеются, но один — во имя таинства обаяния красоты, т. е. внешнего совершенства формы, другой — во имя чуда абсолютного торжества любви и добра. Оба мыслителя провозглашают своим девизом безусловную свободу и самостоятельность личности, но Ницше мечтает о торжестве отдельной, исключительной личности на почве порабощения и организованного эксплуатирования масс, — Толстой — о самостоятельности и высшем достоинстве всякой личности путем уничтожения взаимной или коллективной эксплуатации. Ницше мечтает о торжестве человека-животного в осуществленном путем ловкого насилия над массами идеале «сверхчеловека». Толстой более скромно помышляет только о полном воплощении идеала «человека» путем его собственного свободного отречения от всякого насилия над чужою личностью.

Ницше — анархист-революционер и, как всякий революционер, догматик деспотизма. Толстой — самый решительный враг анархии, революции и деспотизма, так как даже не верит в их возможность, если только будет обеспечена полная нравственная свобода и ответственность личности. Ницше, хотя и враг современной культуры, но только потому, что она ему кажется недостаточно радикальною: борьба за существование недостаточно откровенна, произвол недостаточно обеспечен от преследования. Любовь, милосердие, симпатия, сострадание — тормозы прогресса. Уничтожьте законы нравственности и всякую ответственность, чтобы личность могла достигнуть полного развития своей стихийной мощи. Уничтожьте законы (конечно, не внутренние, нравственные, которые нельзя уничтожить, а внешние, социальные), говорит и Толстой, но говорит так только потому, что эти законы, по его мнению, совершенно лишнее стеснение человеческой личности, тормоз ее высшему духовному развитию, полному торжеству среди людей любви, милосердия, сострадания. И Толстой — враг современной культуры, но потому, что она кажется ему в корне ошибочной, нехристианской: личность недостаточно свободна; всякая борьба за существование исчезнет, если личность будет *совсем* свободна и поймет «волю Пославшего ее в мир». Все высшие силы личности проявятся лишь тогда, когда она сама добровольно отречется от всякой мощи и силы, от всякого законного насилия.

Не ясно ли, что коренное различие обоих мыслителей всецело сводится к одному: к противоположному взгляду их на человеческую природу. Ницше считает человека животным — злым, злейшим из животных — и думает, что, пожрав некоторое количество своих ближних и высосав соки из десятков и сотен себе подобных, более сильный человек-животное, в своей ничем не сдерживаемой роскошной упитанности, превзойдет самого себя и станет в ряды новой породы усовершенствованных животных, которая обозначается им посредством понятия «сверхчеловек». Толстой думает иначе: смирение и терпение, самоотречение и любовь — коренные свойства человека как человека. Человек именно этими свойствами отличается от животного. Его природа добрая, хорошая. Не озлобляйте его, и он совсем будет добр. Дозвольте ему быть самим собою, и он никого не тронет, никого не пожрет; в естественных условиях жизни он станет «настоящим человеком», носителем божеских чувств и помыслов. Не нужно сверхчеловека, ибо человек уже есть сверхживотное; образ и подобие Бога.

Совершенно ясно, что противоположность нравственных мирозерцаний обоих моралистов, может быть бессознательно для них самих, имеет основанием противоположность их *теоретических* воззрений на природу мира и человека.

Ницше — материалист, атеист и эволюционист довольно фантастического склада. Он мечтает о трансформации «человека-животного» в новый вид животного, подменявая эту перспективную идею нравственного, духовного самоусовершенствования. С особенною любовью, и даже с каким-то странным наслаждением, Ницше пользуется всяким случаем, чтобы соединять термины Thier и Mensch. «Diese englische Psychologen» (сами английские психологи!) признаются им за «tapfere, grossmüthige und stolze Thiere» (Genealogie der Moral. S. 2). «Der Priester ist die erste Form des *delicateren* Thiers», — говорит он в другом месте (Ibid. S. 136). О современном человеке он выражается, что он «ein krankhaftes Thier» (болезненное животное), а о человеке вообще, что он «das tapferste und leidgewohnteste Thier» (самое храброе и к страданиям привычное животное). Трудно перечислить все сочетания, в которых Ницше употребляет оба понятия. Говоря о субъекте человека, Ницше говорит, что совершенно подобно тому, как народ различает молнию как субъект от ее свечения как действия, так и народная мораль отделяет субстрат сильного человека, свободного проявить или не проявить свою силу, от самих этих проявлений. «Но такого субстрата нет, нет бытия вне деятельности, вне действия, становления: деятель присочинен к действию, действие есть все» (Ibid. S. 27). В существование субъекта как субстрата, т. е. как субстанциальной души, Ницше не верит. «Субъект, — говорит он, — или говоря популярнее — *душа*, может быть, потому был до сих пор лучшим предметом верования на земле, что он давал возможность излишку людей — слабым и приниженным всякого рода — исповедовать тот возвышающий самообман, что слабость есть тоже свобода, что то или другое существование есть *заслуга*» (Ibid. S. 28). «Говорят о любви к врагам — и потеют при этом (und schwitzt dabei)». — Таким образом, существования души Ницше не признает. Точно так же не верит он и в Бога.

«Там, где дух (как мысль, сознание) в наше время работает строго, могущественно и без подделок, — говорит Ницше, — он обходится вообще и без идеала, — и популярное выражение для этого воздержания есть *атеизм* (куда не входит воля к правде)». «Безусловный, честный атеизм, — а его атмосферою мы только и дышим все, (?) более интеллигентные люди нынешнего столетия, — не стоит, однако, в противоречии со всяким идеалом, как

может казаться; он есть, наоборот, одна из последних фаз его развития, одна из последних форм его выражения и внутренних его следствий, — он есть лишь конечная *катастрофа* двухтысячелетнего приплота истины, которая в конце концов запрещает нам *ложь веры в Бога*» (Ibid. S. 179).

Достаточно этих ссылок, чтобы видеть, в какой степени Ницше материалист и атеист. Душа и Бог — суеверия. И этим объясняется скачок Ницше от человека-животного к сверхчеловеку, — минуя стадию «человека» в истинном смысле этого слова. Неудивительно, что этот последовательный материалист, атеист и эволюционист на почве морали повторяет уже без всякого скептицизма и ложного стыда знаменитую мысль Ивана Карамазова, так блистательно оправданную Смердяковым, что если кто не верит в Бога и в бессмертие души, тому «все позволено».

Совершенно другое теоретическое миросозерцание исповедует Лев Толстой. Кому знакомо сочинение Толстого «О жизни» (см. XIII т. «Полного собрания»), тот знает, какая глубокая пропасть лежит для него между животным и разумным сознанием, между зверем и человеком, — какие страстные усилия он делает для оправдания бессмертия души и идеи вечной жизни, как, сбиваясь иногда с идеи личного бессмертия «души» на идею безличного бессмертия «духа», он тем не менее настойчиво отстаивает мысль о вечности духовной жизни, о невозможности полной смерти. Верит ли Толстой в живого Бога? Да, верит, глубоко верит. Он верит даже в молитву и в таинственное посредство вечного существа между душами людей живущих. Толстой верит в волю Пославшего нас — в мир вечной правды и абсолютного добра. Но зато Толстой не верит во внешний, материальный, технический прогресс. Он проповедует возвращение к «человеку», а не изобретение крылатого и оперенного «сверхчеловека». «Царствие Божие внутрь вас есть». Оно уже дано всецело в великих потенциях человеческой души, оно уже не раз проявлялось и ярко светило в назидание всем смертным. Все развитие и эволюция сводятся к росту духовной, нравственной личности человека. Для этого нужно возвратиться к чистому учению Евангелия. «Любите врагов ваших, благотворите ненавидящим вас». Мир душевный, отречение от всяческой суеты, а не внешний прогресс организации личности и общества, — вот истинная цель человека, его счастье, источник его нравственного удовлетворения.

Несмотря на всю ненависть и отвращение Ницше к современной промышленной и буржуазной цивилизации, в учении его все-таки чудится эхо непрерывного стука и грохота машин огромной западноевропейской или американской фабрики, бесчисленных



поршней и молотов, придуманных человеком, но, в свою очередь, покоривших его и ему импонирующих. Все эти машины, все это производство ставят себе конечным идеалом механико-химико-физико-анатомо-физиологическое изготовление живого животного существа — летающего и окрыленного сверхчеловека, органически производящего новые великие идеи посредством усовершенствованных мозговых полушарий и извилин... В учении Толстого слышится, напротив, отзвук тихих, пространных, малообработанных степных пространств нашей родины — бесконечных меланхолических черноземных полей, — спокойного и сосредоточенного уединения деревни, в которой так живо чувствуется «власть земли» и «свобода здорового и могучего в своем уединении духа». Оставьте его в покое, предоставьте его самому себе — и он будет велик без всяких машин, летательных снарядов, фабрик и мануфактур, без химии, медицины и гистологии.

Человек — *выдрессированный зверь*, и человек — *полнота воплощения божественного разума на земле* — таковы противоположные принципы и идеалы обоих мыслителей.

Само собою разумеется, что нравственные учения Толстого и Ницше отражают на себе все достоинства и недостатки тех теоретических миросозерцаний, которые они исповедуют.

Главная заслуга обоих заключается в том, что они доводят свои теоретические воззрения до конца.

Если в мире нет ничего, кроме вещества и его комбинаций, если человек — машина, если все действия человека — продукты сложного механизма, то никакие из этих действий сами по себе не достойны ни похвалы, ни порицания, не добры и не злы. Все — относительно<sup>12</sup>, оценка зависит от конечной цели, которую мы поставим действиям человека. То, что содействует ее достижению, будет добром, что препятствует — злом. Но общей цели у всех людей не может быть и потому нет единого добра и зла — цель выработки сверхчеловека есть субъективная мечта Ницше, которую он никому не навязывает и предлагает лишь к усмотрению. Другими словами, никакой абсолютной и обязательной нравственности нет, а следовательно, нет и *никакой* нравственности. Это — пустая выдумка и учение некоторых людей. Люди — звери, единственная основа их жизни — борьба за существование, за власть и силу. Пускай же эта борьба, не на жизнь, а на смерть, будет *откровенно* возведена в единственный закон жизни.

Точно так же последователен в своем учении и гр. Толстой. Если человек — разум и дух, то истинный закон его жизни есть внутренний закон, *нравственный закон*. Если он не зверь, то принцип его жизни — не борьба за существование, а любовь. Надо

искренно и честно признать закон любви единственным возможным законом жизни человеческой.

При крайнем, последовательном развитии этих положений мы находим у обоих мыслителей новые, своеобразные и глубокие обобщения, но вместе с тем и не менее важные заблуждения.

Таково, например, блестяще проведенное Ницше утверждение, что аскетизм есть не отрицание жизни (как это думал Шопенгауэр), но одно из сильнейших утверждений ее и одно из лучших лекарств против вырождения, болезненной расслабленности и упадка жизненности (*Geneal. d. Moral*, 3-te Abt., § 8–10, особ. 13 и след.). Напрасно только Ницше думает, что это средство не может быть употреблено ранее, чем наступило вырождение, для предупреждения всяких болезней духа. Если бы он это признал, то приблизился бы к точке зрения христианской аскетической морали — морали греха и искупления. Точно так же превосходна у Ницше критика изнеженного и расслабленного альтруизма и сострадания наших дней. Но едва ли Ницше вполне правильно понимает христианское сострадание, если утверждает, что *всякая* любовь и сострадание расслабляют, что в христианском обществе все люди делятся на «больных» и «сиделок». Мужественное христианское сострадание внушает силу и мужество тому, кто является его предметом. Если Лев Толстой, любя ближнего, жалеет, что он курит и пьет вино и этим ослабляет энергию своей мысли и воли, то ближний должен быть признателен ему за эту жалость; ему станет стыдно своих слабостей и он бросит курить и пить и станет нравственно сильнее. Точно так же глубоко верна мысль Ницше, что усовершенствование человека, переход его в высшую стадию развития<sup>13</sup>, есть высокая нравственная задача человечества, есть конечный идеал прогресса. Но напрасно Ницше думает, что это усовершенствование может быть только животным и что необходимое условие его — заглушение совести и любви к ближнему. Усовершенствование может быть только нравственным, духовным, — только подъем нравственных сил ведет к подъему умственных и физических энергий, а нравственная распущенность — источник не гениальности, а именно полного интеллектуального и физического вырождения.

Из этих трех примеров ясно видно, что в учении Ницше много глубоких мыслей; но странно: этот писатель отражает в своем уме истину вещей, как кривое зеркало. Физиогномия всех явлений действительности оказывается в этом зеркале грубо перекошенной, так что все общие положения Ницше, заключая в себе некоторый элемент правды, представляют в конце концов только

остроумные и совершенно неверные парадоксы. Сам Ницше оказывается «самым больным» из всех людей в изобретенном им всемирном госпитале и сумасшедшем доме\*, и когда он говорит про современных ему мыслителей: «Das sind alles Menschen des Ressentiment, diese physiologisch verunglückten und wurmstichigen, ein ganzes zitterndes Erdreich unterirdischer Rache, unerschöpflich, unersättlich in Ausbrüchen gegen die Glücklichen und ebenso in Maskeraden der Rache, in Vorwänden zur Rache (S. 133), то так и хочется сказать: это ты сам, Ницше, более всех других — «человек оскорбленного самолюбия, физиологический неудачник, человек ненависти и мщениа». В лице Ницше, в свою очередь, мстит за себя человечеству попранная последним истина христианской любви и смирения. Тем не менее Ницше глубоко жаль (по-христиански). Он пережил одну из самых тяжелых трагедий — нравственную трагедию неверия и отрицания — и имел смелость искренно исповедовать пред человечеством все передуманное и выстраданное.

Совершенно другое впечатление производит учение Льва Толстого. Это не болезненный продукт извращенной цивилизации, а здоровая реакция против всех болезней современного духа. Насколько учение Ницше — в нравственном смысле — величина *безусловно-отрицательная*, настолько мораль Толстого *как мораль* проникнута *положительными* идеалами — идеалами будущего.

Ошибки Толстого лежат не в области *морали*. Мало людей (среди светских писателей), которые бы так возвышенно и идеально поняли и истолковали *нравственное* учение Христа, — и эта истина, кажется, достаточно нами установлена. Мы не будем поэтому больше говорить о положительных сторонах нравственного учения Толстого. Во имя правды и справедливости надо указать и на некоторые невольные заблуждения этого мыслителя.

Подобно тому как главный корень всех заблуждений Ницше — в смело проведенном до конца материализме, так главная ошибка Толстого — в чрезмерном и узком идеализме и спиритуализме. Критика не раз совершенно справедливо указывала, что Толстой, принимая всецело мораль христианства, ошибочно отвергает всю

---

\* Geneal<ogie der Moral>. S. 131: «Кто имеет не только нос для обоняния, но и глаза и уши, тот чувствует везде, куда он сегодня вступает, нечто вроде сумасшедшего дома, что-то напоминающее больничный воздух, — я говорю, конечно, обо всех областях культуры человека, о всякого рода “Европе”, которая только существует на земле» (вспомним Н. Я. Данилевского!)<sup>14</sup>.

его метафизику \*. По нашему мнению, главная ошибка гр. Толстого, как и Ницше, в отрицании глубокого *дуализма* человеческой природы, составляющего основу всей христианской метафизики. Правда, в сочинении «О жизни» Л. Н. Толстой признает противоположность животного и разумного сознания, но эта противоположность имеет для него все-таки цену феноменальную, а не субстанциальную. Признав разумность и духовность человеческого существа, Толстой очень скоро забывает постоянное присутствие в нем и другой, животной, материальной природы. Поэтому-то наш писатель так склонен верить в абсолютную доброкачественность человеческой природы и в возможность для человека стать совершенным и благим независимо от всяких внешних норм деятельности. Учение Церкви о грехопадении и искуплении чуждо Толстому. Он и не задается вопросом, нельзя ли открыть в этом учении глубокого *философского* смысла, помимо религиозно-догматического. Он прямо его отвергает как отживший предрассудок или, точнее говоря, его обходит — считает его совершенно бесполезным для обоснования христианской морали. Поэтому в теоретическом отношении христианская мораль Толстого все-таки висит в воздухе; это чисто эмпирическое, на опыте личной жизни основанное учение, лишенное твердых метафизических основ. Ведь, для того чтобы твердо (объективно) обосновать его, надо доказать, что любовь есть заповедь Высшего Существа и залог духовного *спасения* человечества, но спасения *от чего?* от греха, падения и смерти. Спасения *чем?* страданием и безвинными жертвами, составляющими искупление от греха. Спасения *для чего?* для воскресения и личной жизни. Догматическое учение Церкви есть, таким образом, глубокое и необходимое философское обоснование христианской морали любви и самоотречения.

Стоит только допустить противоположность духа и материи в мире и существование Бога как живого личного источника всякой духовности, чтобы, не отвергая никаких открытий науки и даже естествознания (не исключая теорий эволюции и трансформации), прийти к возможности научного и философского обоснования метафизики христианства, учений о грехопадении и искуплении.

Но в таком случае настоятельно возникает вопрос: есть ли надобность отрицать всю догматику христианства тому, кто, подоб-

\* См., между прочим, статью А. Волынского<sup>15</sup> «Нравств<енная> философия гр. Л. Толстого» (Вопр. филос<офии> и псих<ологии>, кн. 5, ноябрь 1890) и статьи А. А. Козлова «Письма о книге гр. Л. Н. Толстого и о жизни» (Вопр. филос<офии>, кн. 5–8).

но Толстому, принимает всецело его нравственное учение и придает авторитету Христа все-таки некоторый высший мистический смысл в истории нравственного сознания человечества?

Впрочем, Толстой отвергает не только догматику христианства, но и всякое научное и философское умствование о судьбах и природе мира. И в этом он лишь совершенно последовательно проводит свою основную посылку о том, что человек есть всецело разум практический, что все это знание — самосознание и самопознание. Невольно вспоминается образ Сократа и замечание Аристотеля<sup>16</sup>, что «Сократ занимался только нравственными понятиями, а о всей природе ничего не говорил, причем искал всеобщее именно в этих понятиях».

Гр. Толстой в своем роде тоже продукт современного скептицизма и даже пессимизма, но только в чисто теоретической области. Он не верит в возможность познания истины бытия, законов мира, природы, Бога. Но зато он глубоко верит в возможность познания истины жизни, как она открывается человеку изнутри — в его самосознании. Не веря в возможность уразумения законов бытия внешнего мира и будучи убежден в бесполезности и даже зловерности таких попыток выхождения человеческого духа из себя — для полного его самопознания и нравственного усовершенствования, — он отвергает всякую догматику, и религиозную, и научную, и философскую. Все это не нужно, искусственно, нелепо, как и всякое *внешнее* усовершенствование жизни, изощрение ее, развитие внешней впечатлительности, тонкостей эстетического и интеллектуального творчества. Жизнь познать очень легко *в себе и из себя*, и для жизни *больше ничего не нужно*.

Вся внешняя цивилизация, весь внешний прогресс, все измышления науки и искусства — все это язычество, разврат, отвлечение от главной задачи — доброй жизни. И как тонко умеет Толстой, в своей непримиримой вражде к внешней организации жизни, изобличать все язвы и прорехи современной цивилизации — безнравственные поползновения искусства, ошибки и рутину в области науки, недостатки и бесполезные архаизмы в сфере религиозного существования. Никакая слабость, никакое противоречие не ускользают от его пронизательного взгляда, и посредством метких художественных образов — подчас весело и добродушно осмеиваются, а иногда зло и беспощадно отдаются на всеобщий позор самые великие и прочные традиции человеческого бытия.

Но сколько бы ни трудился Толстой над разрушением внешней организации жизни человеческого общества, — искусство,

наука, религия и государственность вечно пребудут, пока существует человек, и будут изменять только *формы* свои. Формы — внешнее воплощение идеи, но эти формы так же необходимы и неустранимы, как и сам мир, сама природа, как минералы, растения, животные и человек — воплощения в формах Божественных идей. Красота, истина и добро — идеалы равноправные. Художественные произведения — такое же важное воплощение чувства красоты и правды жизни, как научные понятия и термины — «научный волапюк» — необходимое воплощение истины, как религиозные обряды и формы — воплощение религиозного сознания человечества — чувств смирения, почтения и любви к Богу, свойственных человеку. И точно так же необходимо закрепление внешней общественной деятельности в формах государственной организации.

Истинная задача моралиста — не разрушать все исторические формы духовного бытия человечества, а стараться влить в них новое содержание, поставить каждую на свое место, а где нужно, — показать недостатки одних и преимущества других. Вернуться назад — к первобытному и первоначальному — человечество не в состоянии. Отречься от того, что создано, было бы для него самоубийством.

Нище впадает в явные преувеличения, когда проповедует свой «*Pathos der Distanz*»<sup>17</sup> — чувство расстояния или, говоря проще, чувство перспективы в социальной и политической организации жизни человечества. Относительно *социальных* теорий гр. Л. Н. Толстого можно сказать, что в них недостает именно этого чувства перспективы. Проповедуя самые симпатичные нравственные идеалы, он пытается оторвать личность от всей той почвы, на которой она выросла, от почвы ее религиозных, научных, философских и общественных традиций. Бесплезная задача, — и, конечно, очень недальновидны те, кто видит в этих попытках «вырывания с корнем» какую-либо серьезную опасность для почвы. Растение, т. е. отдельная, оторванная от почвы личность, может пострадать — другими словами, утратить ясное сознание того, что ей должно делать и как жить среди отвергнутой ею общественной организации; но почва, несомненно, уцелеет, ибо она, конечно, прочнее всех растений, которые производит.

---

Мы показали достоинства, недостатки и общее значение двух крайних нравственных мирозерцаний нашего времени. Где же

*настоящий нравственный идеал?* Очевидно, мы должны искать его все-таки в примирении внешнего и внутреннего, материального и духовного, — скажем смелее: «языческого» и «христианского». Если созданный три века тому назад компромисс науки и религии, знания и веры, оказался несостоятельным, то значит ли это, что невозможен другой, лучший, — что невозможен синтез более широкий, органический и полный?

Мы твердо верим, что он будет найден. Но кто же его найдет, на чьей обязанности найти его?

Дело идет, конечно, не о том, чтоб указать *личность*, которая найдет выход из современных противоречий. Личность — орудие и проявление общих мировых сил. Вопрос в том, *каким методом, в какой области* вопрос может быть разрешен? Эти метод и область давно известны *философу*. Крайности этических мирозерцаний нашего времени ставят новую задачу перед *философией* как той примиряющей наукою наук, которая пересматривает и проверяет фундамент всякого знания, обобщения, синтеза.

Задача философии нашего времени — понять все великие уроки ближайшего времени, понять Толстого и Ницше и многих других выразителей современного неустойчивого и колеблющегося нравственного сознания человечества и, усвоив истинное и доброе в их учениях, переработать все это в новое, цельное мирозерцание, теоретическое и практическое. Мы живем уже целое столетие традициями кантовской философии<sup>18</sup>, механически примиренным противоречием его теоретического и практического разума. Фр. Ницше — бессознательный протест критики теоретического разума против критики практического, Толстой — не менее бессознательный протест критики практического разума против критики (чистого) теоретического. Таково значение этих мыслителей «*sub specie aeternitatis*». Это — старая, вечно старая, возобновленная в нашем веке борьба демокритовского и сократовского учения, Аристотеля и Платона, реализма и идеализма. «*Das ist eine alte Geschichte, doch bleibt sie immer neu*», — ибо формы жизни изменяются.

Глубоким чувством перспективы должен обладать мыслитель, который всему этому старому укажет новое место и вновь примирит усовершенствованное самопознание с переработанным пониманием законов вещей.





**Лев ШЕСТОВ**

**Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше:  
Философия и проповедь (1900)**

**VII**

У нас для обозначения происшедшей в творчестве гр. Толстого перемены говорят, что он от художественной деятельности перешел к философии; об этом очень жалеют, ибо предполагают, что гр. Толстой, будучи отличным, гениальным художником, как мыслитель, философ — очень плох. Доказательством, и, по-видимому, очень решительным, в пользу такого предположения является послесловие к «Войне и миру». Оно написано неясно, запутанно. Гр. Толстой все топчется на одном месте среди не имеющих значения общих фраз. Это, пожалуй, справедливо. Послесловие написано нехорошо. Но «Война и мир»? Разве «Война и мир» не истинно философское произведение, написанное художником? Разве послесловие не есть только плохо сделанный план к чудесному зданию? Каким же образом могло случиться, что архитектор, проявивший столько искусства при возведении постройки, не мог нарисовать ее плана? По-видимому, не в архитектуре дело, а в самой задаче. По-видимому, послесловие плохо не оттого, что гр. Толстой не владеет циркулем и линейкой, а оттого, что циркуль и линейка непригодны для выполнения задачи. Отняв у себя право пользоваться красками, гр. Толстой этим самым обрек себя на непроизводительную работу, ибо смысл всей философии «Войны и мира» в том заключается, что человеческая жизнь находится за пределами, поставляемыми нам всю совокупностью имеющихся в языке отвлеченных слов<sup>1</sup>. Несомненно, что попытка гр. Толстого пояснить «Войну и мир» посредством добавочных рассуждений могла только испортить дело. Он первой частью своего эпилога закончил все, что имел сказать: вся



его философия в четырех томах этого романа вылилась с такой ясностью и полнотой, дальше которых он не мог уже идти. Князь Андрей, Пьер, Наташа, старик Болконский, княжна Марья, Ростовы, Берг, Долохов, Каратаев, Кутузов — всех не перечесать, — разве они нам не рассказали все, что видел и как видел в жизни гр. Толстой? Разве пребывание в плену Пьера, старческая прозорливость Кутузова, трагическая смерть князя Андрея, огорчения и радости Наташи, резиньяция Каратаева, стойкость русских солдат, непритязательное, тихое геройство безвестных офицеров, массовое бегство жителей из городов — разве все это, с такой законченностью и яркостью изображенное гр. Толстым, не включает в себя «вопросы» о свободе воли, о Боге, нравственности, историческом законе? Не только включает, само собою разумеется, но более того, обо всем этом нельзя иначе говорить, как в форме художественного произведения. Всякий другой способ обязательно поведет к тому, образцом чего является послесловие. В особенности у художника, т. е. у человека, который знает, как много нужно сказать, и чувствует, как мало говорят линии. Поэтому он пытается еще раз и еще раз на различные лады повторить уже сказанное, ничего, конечно, выяснить не может и приводит нас к сознанию, что он — не философ. Но это, конечно, наше заблуждение. Гр. Толстой в «Войне и мире» — философ в лучшем и благороднейшем смысле этого слова, ибо он говорит о жизни, изображает жизнь со всех наиболее загадочных и таинственных сторон ее. Если послесловие ему не удалось, — то только потому, что он искал недостижимого. Любый критик написал бы лучшее заключение к «Войне и миру», чем сам гр. Толстой, ибо критик, не чувствуя так, как сам художник, всей ширины задачи, держался бы в пределах обычных представлений и потому достиг бы известной, очень относительной, логической закругленности и законченности, которая удовлетворила бы читателей. Но это значило бы, что критик — не лучший, а худший философ, чем гр. Толстой, что он не чувствует потребности передать все свое впечатление от жизни и потому превосходно владеет циркулем и линейкой, доволен своей работой и удовлетворяет своих читателей. Сказать про гр. Толстого, что он — не философ, значит отнять у философии одного из виднейших ее деятелей. Наоборот, философия должна считаться с гр. Толстым как с крупной величиной, хотя его произведения и не имеют формы трактатов и не примыкают к какой-нибудь из существующих школ. Как было уже указано выше, вся творческая деятельность его была вызвана потребностью понять жизнь, т. е. той именно потребностью, которая вызвала к существованию философию. Правда, он не

касается некоторых теоретических вопросов, которые мы привыкли встречать у профессиональных философов. Он не говорит о пространстве и времени, монизме и дуализме, о теории познания вообще. Но не этим определяется право называться философом. Все эти вопросы должны быть выделены в самостоятельные дисциплины, служащие лишь основанием для философии. Собственно же философия должна начинаться там, где возникают вопросы о месте и назначении человека в мире<sup>2</sup>, о его правах и роли во вселенной и т. д., т. е. именно те вопросы, которым посвящена «Война и мир».

«Война и мир» — истинно философское произведение; в ней граф Толстой допрашивает природу за каждого человека, в ней преобладает еще гомеровская или шекспировская «наивность», т. е. нежелание воздавать людям за добро и зло, сознание, что ответственность за человеческую жизнь нужно искать выше, вне нас. Только в отношении к Наполеону не выдержан общий тон, характеризующий «Войну и мир». Наполеон для гр. Толстого с начала до конца остается врагом — и врагом нравственно виноватым. И не за те бедствия, которые он причинил России и Европе: это ему прощается. Гр. Толстого возмущает только притязательность императора, его уверенность, что он в течение 15 лет делал историю. «Человеческое достоинство говорит мне, что всякий из нас если не больше, то никак не меньше человек, чем всякий Наполеон», следовательно, не может быть, чтоб он вершил судьбу народов. Он сам — «только ничтожнейшее орудие в руках судьбы»... Еще с Соней гр. Толстой не может примириться за ее постылое житье: в то время постылые, ни себе, ни другим не нужные люди смущали его бессмысленным своим существованием. Но затем — он никого не хочет и не находит нужным винить. Когда Наташа говорит Пьеру, что желала бы только пережить все сначала (смерть князя Андрея) и «больше ничего», Пьер с жаром перебивает ее: «Неправда, неправда, — закричал он. — Я не виноват, что я жив и хочу жить; и вы тоже». Так тогда разрешал гр. Толстой навязчивые вопросы совести, эти вечные «виноват», которые загораживали путь его лучшим героям. «Я жив и хочу жить», — было тогда ответом, пред которым смирялись даже такие щекотливые затруднения, как то, что Наташа была невестой друга Пьера и что этот друг умер всего несколько месяцев назад на ее руках. И всякий, кто жил, как бы он ни жил, даже безнравственно, пошло, грубо, не вызывал негодования гр. Толстого. К Бергу, Друбецкому, князю Василию он относится с добродушной, веселой насмешкой; к злодею Долохову и крепостнику, старику Болконскому, — с уважением; к Элен — как

superbe animal<sup>3</sup> и почти так же к ее, во всем на нее похожему, брату Анатолю. Все живое живет по-своему и имеет право на жизнь. Одни — лучше; другие — хуже; одни — маленькие; другие — крупные люди; но клеймить, отлучать от Бога никого не нужно. Спорить нужно только с Наполеонами, желающими отнять у нас человеческое достоинство, да с Сонями, так неудачно втирающимися своими безрезультатными добродетелями в богатую и полную жизнь. С какой любовью описывает гр. Толстой своего Николая Ростова! Я не знаю другого романа, где бы столь безнадежно средний человек был изображен в столь поэтических красках. Даже разбитый о физиономию мужика камень кольца не роняет его в глазах гр. Толстого. Если бы теперь Николай попался под руку гр. Толстому! Какое бы грозное обвинение произнес бы он! Я уже не говорю о Пьере и кн. Андрее. Они вдобавок к тому, что сами не работают, еще умствуют и считают себя высшими людьми! Несомненно, гр. Толстому необходимо было отречься от своих прежних произведений, особенно от «Войны и мира». Вопрос лишь в том — *возможно ли это*, достаточно ли признать свою прежнюю философию, *прежнюю жизнь* дурной, чтоб навсегда порвать с ней. Целая жизнь не опровергается несколькими книжками. Гр. Толстому *никогда* не развязаться со своим прошлым, так блестяще воплотившимся в его двух больших романах. Оно навсегда будет свидетельствовать — и самым унижающим образом — против него. Что бы ни стал он проповедовать теперь о «нравственном просвете», — он всегда будет слышать в устах других свой собственный голос, тридцать лет тому назад так искренно и страстно восклицавший: «Я не виноват, что жив и хочу жить и что вы теперь, взяв уже от жизни все то хорошее, о чем вы так красноречиво рассказали нам в “Войне и мире”, ищите чего-то другого, может быть тоже хорошего и для вас необходимого, но мне чуждого, ненужного и непонятого. “Пустоцвет” Соня — вы ее забыли?»

Иначе говоря, если бы 30 лет тому назад гр. Толстому предъявили его собственные последние произведения, — он бы тогда от них отрекся, как теперь отрекся от «Войны и мира», хотя и в то время он всегда хлопотал о том, чтобы жить «в добре». Отречение — против отречения. Которое из них принять? И более всего он отказался бы от своего «Что такое искусство?»!

Мы уже сказали, что в этой книге собственно искусству отдано второстепенное место. Это уже видно по началу ее.

Гр. Толстой рассказывает о том, как ему однажды пришлось присутствовать на репетиции плохой оперы. По этому поводу он делает расчеты, сколько должна была стоить эта нелепая затея.

Оказывается, что очень дорого. Затем он сообщает, что капельмейстер грубо бранил хористов и статистов, что хористки были неприлично обнажены, а танцовщицы делали сладострастные движения. Огромные расходы на постановку дурных произведений искусства и безобразное отношение старших к младшим, бесправным сотрудникам по общему делу, возводятся гр. Толстым в правило и предъявляются к искусству вообще как первый тяжелый и серьезный обвинительный пункт. Что могут ответить на это составители драм и симфоний? «Хорошо было бы, если бы художники все свое дело делали сами, а то им всем нужна помощь рабочих не только для производства искусства, но и для их большей частью роскошного существования, и, так или иначе, они получают ее или в виде платы от богатых людей, или в виде субсидий от правительства, которые миллионами даются им на театры, консерватории, академии. Деньги же эти собираются с народа, который никогда не пользуется теми эстетическими наслаждениями, которые дает искусство». В этом исходная точка зрения гр. Толстого: искусство стоит огромных денег, деньги собираются с народа, народ же благами, приносимыми искусством, не пользуется. Сверх того, под видом искусства нам преподносят множество всяких глупостей и гадостей, подобных той опере, на репетиции которой присутствовал гр. Толстой; во имя искусства одни люди оскорбляют человеческое достоинство других. Возникает вопрос: действительно ли искусство такое важное дело, чтобы из-за него принести подобные жертвы? Не лучше ли совсем отказаться от искусства, а затрачиваемые на него силы и средства употребить на что-нибудь другое — хотя бы на народное образование, о котором так мало заботятся? Так поставлен вопрос гр. Толстым. Едва ли кто-нибудь из его читателей не угадал в самом начале книжки ответ. Народ так дорого расплачивается за искусство и не пользуется им. Разве может быть сомнение в том, что такое положение вещей грубо, возмутительно, несправедливо? Богатые люди, у которых все есть, идут к бедным и отнимают у них необходимые не только на образование, но на пропитание средства, чтобы устраивать театры, концерты, выставки. Разве во время голода в больших городах прекратились спектакли, разве богатые отказались от эстетических наслаждений, чтобы помочь несчастным ближним? В справедливости такого вопроса, по-видимому, не может быть сомнений. Любопытно, однако, иное обстоятельство. В русской литературе взгляд, подобный тому, который высказывает гр. Толстой, — не новость. В шестидесятых годах так думали и чувствовали все, которые называли себя «мыслящими реалистами». Добролюбов во всех

своих статьях только и говорил, что о необходимости все забыть, все забросить и сосредоточить силы общества и государства на поддержании погрязающего в нищете и невежестве народа. Нужно было разбить оковы крепостного права, нужно было дать крестьянам все те блага, которыми пользуется каждый из нас. Гр. Толстому, конечно, еще памятно счастливое возбуждение этого бурного времени. После великого акта освобождения крестьян лучшим русским людям казалось, что для нас нет ничего невозможного, что в самое короткое время путем общественных реформ и литературной проповеди можно добиться уничтожения того обидного неравенства, которое господствовало у нас в старое время. Правда, этих надежд прямо не высказывали. Даже, наоборот, многие демонстративно прикрывали свои упования грубыми названиями «положительной философии», «эгоизма» и т. д. Говорили, что нужно резать лягушек<sup>4</sup> и заботиться только о личном счастье. Но под всем этим для глаз всякого беспристрастного человека ясна была великая и благородная задача молодежи; она надеялась спасти отечество и возродить посредством России чуть ли не все человечество. Вслед за безвременно скончавшимся Добролюбовым явился Писарев. В нем идеи предшествовавших писателей сказались в еще более резкой форме. В свое дело спасения отечества он верил еще более, чем другие. Но слова для своих идей он подбирал еще более грубые, еще более скрывающие сущность его стремлений. И за ним молодежь того времени стала повторять разные страшные слова отрицания, и вместе с ним лелеять надежды на близость дучшего времени, и мечтать о величии предстоящих к исполнению задач. И тогда-то возник вопрос о значении искусства именно в той форме, в которой он представляется теперь гр. Толстым. Что делает искусство? — спросили они себя. Спасает народ от невежества? Кормит, поит, лечит? Развивает нравственно? Предохраняет от пьянства? — На все вопросы получился отрицательный ответ. Нет, искусство доставляет только «эстетическое наслаждение» богачам, которым и без того тепло и сытно живется. А если так, чего же с ним церемониться? И в результате — знаменитые статьи Писарева о Пушкине, в которых вся его поэзия признается никуда не годной и никому не нужной забавой пустого человека. Хорошо пишет — Некрасов<sup>5</sup>. У него есть «Еду ли ночью по улице темной»: это призывает к справедливости, к состраданию, к человечности. А «Евгений Онегин», «Моцарт и Сальери» и т. д. — это искусство ради искусства, народу не нужное и великим целям, поставленным себе молодым поколением, не только чуждое, но прямо враждебное. Даже первые произведения

гр. Толстого Писарев похвалил только потому, что нашел их полезными для общественных целей. Так поставили и разрешили вопрос об искусстве в 90-х годах молодые руководители молодого поколения. Нужно ли говорить, что их взгляды и их проповедь для историка русского общественного развития — одно из самых отрадных проявлений пробуждающейся мысли? Их юношеская честность, суровая на вид и стыдливая на самом деле горячность, их увлечение несбыточными надеждами, их детская и наивная вера во всемогущество печатного слова — до сих пор любовно привлекают к себе взоры даже тех, кто уже давно вырвался из власти их «убеждений» и «принципов». Но как странно нам теперь встретить в книге гр. Толстого рассуждения, так близко напоминающие нам нашу отдаленную юность, когда мы вслед за своим учителем, Писаревым, полагали, что прежде всего нужно и важно разрешить вопрос о том, какое искусство полезно обществу, а потом лишь позволять себе признавать тех или иных поэтов и художников; когда мы нападали на Пушкина со всей пуританской энергией строго воспитанных в нравственности людей за то, что он воспевал в романах ручки и ножки хорошеньких барышень, размышлял о вечности в «Фаусте», писал никому не нужного «Бориса Годунова», отдавал столько внимания бездельнику Онегину и проливал слезы над сентиментальной Татьяной вместо того, чтобы звать людей к важному делу. И даже его дуэль мы ему ставили в упрек, и даже поставленный ему памятник вызывал в нас негодование. «За что?» — спрашивали мы, совсем как гр. Толстой. Разве он — мы не говорили, как гр. Толстой, «святой», это слово мы возбранили себя употреблять, но мы именно его имели в виду, — разве он, говорили мы, полезный общественный деятель? Мы хотели, чтобы поставили памятник Некрасову за его любовь к народу, т. е. к униженным, оскорбленным, страдающим, — Некрасову, за которым мы восторженно повторяли:

Уведи меня в стан погибающих  
За великое дело любви!

Каково же было нам теперь встретить у гр. Толстого столь знакомый нам способ отношения к искусству и его представителям? Правда, гр. Толстой оказался смелее нас. Мы, например, Шекспира<sup>6</sup> и Гете<sup>7</sup> не трогали. Собственно говоря, мы отлично тогда понимали, что эти писатели, с нашей точки зрения, никуда не годятся, ибо у них нет того непосредственного и горячего призыва о помощи народу, который одушевлял поэзию Некрасова. Но даже сам Писарев не осмеливался нападать на них, и мы предпо-

читали обходить их молчанием, даже позволяли себе читать их в смутной надежде, что когда-нибудь мы с ними справимся. Но если бы в то время появилась книга гр. Толстого «Что такое искусство?» и если бы в этой книге было поменьше добродетельных слов (такие слова в то время оскорбляли нашу стыдливость — мы делали добро исключительно потому, что нам это было «очень выгодно»), — она была бы для нас настоящим откровением. Нам только и нужно было, что получить право отрицать *все* искусство: и Рафаэля<sup>8</sup>, и Бетховена<sup>9</sup>, и Шекспира, и Данте<sup>10</sup> — на том именно основании, что все они не считали себя призванными «воспеть страдания изумляющего терпением народа», говоря словами Некрасова, или, употребляя выражение гр. Толстого, — выражать «религиозное сознание истинного христианства, сознание братства людей». Как тогда оскорбил нас гр. Толстой своей «Анной Карениной», т. е. своим Левиным, который, как только перестал думать о спасении России, человечества и т. д., — «как плуг, врезался в землю». Мы не могли простить гр. Толстому, что он сошел с пути обличения общественных язв, за который его похвалил Писарев, и заговорил в своих романах о вопросах, к устройству народа никакого отношения не имеющих. «Война и мир», «Анна Каренина» были для нас «искусством для искусства», пленительным, захватывающим, но тем более раздражающим. Мы только жалели, что Писарева уже нет и что некому воздать гр. Толстому по достоинству за его грехи. Теперь гр. Толстой сам исполняет ту миссию, для которой мы ждали нового Писарева. Он причисляет свои романы к дурному искусству и мечтает о том, как бы создать новое искусство, которое служило бы народу и его нуждам. Каким же образом гр. Толстой вернулся к тем идеалам, от которых бежал в молодые годы? Писарев, воюющий с искусством ради искусства и уничтожающий Пушкина, нам понятен. В 27 лет естественно надеяться, что помехой к осуществлению великих идеалов служит преувеличенное преклонение людей перед эстетикой и что несколькими статьями можно сразу подвинуть вперед дело разрешения экономических и иных вопросов. Писареву казалось, что каждая статья его является событием в этом смысле, и проповедь не могла не вдохновлять его. Но гр. Толстой отлично знает, что его книжки ничего изменить не могут. Он сам говорит: «Я мало надеюсь, чтобы доводы, которые я привожу об извращении искусства и вкуса в нашем обществе, не только были приняты, но *серьезно обсуждены*». И это в нем, конечно, не скромность говорит. Он на самом деле превосходно понимает, что никогда его «Кавказский пленник» или «Бог правду знает, да не скоро скажет» (только эти два рас-

сказа из всего, что им написано, относит он к хорошему искусству) — не будут иметь для читателей того значения, которое имеют не только его большие романы, но даже «Смерть Ивана Ильича». Зачем же, для кого он пишет? Отчего он вместо «Что такое искусство?» не написал еще двух-трех сказок для народа по тем правилам, которые он выработал для талантливых художников? Очевидно, что и сам он обращается к тем или иным вопросам не потому, что разрешением их надеется быть полезным мужику, а потому, что не думать о них он не может. Рецепт художественного творчества составлен им не для себя, а для других...

У Ницше в «Also sprach Zarathustra» есть одно очень любопытное место. После своей беседы с калеками Заратустра обращается с проповедью к ученикам своим. Один из калек — горбатый, — с удивлением прислушиваясь к новым словам, спрашивает учителя: «Отчего ты с учениками иначе говоришь, чем с нами?» — Чему же тут удивляться! — отвечает Заратустра, — с горбатыми по-горбатуму и говорить нужно. — «Хорошо, — сказал горбатый, — и с учениками нужно разговаривать по-школьному (aus der Schule). Но почему Заратустра иначе говорит к своим ученикам, чем к самому себе?» \* От гр. Толстого таких речей не услышишь. Он никогда не позволит читателю проникнуть дальше того, что им официально возвещается как учение. Он предлагает нам считаться не с ним самим, а с его «школой». И Ницше умеет носить «маску» и даже слишком часто надевает ее на себя. Но он никогда так бережно не охранял святиню своего творчества от посторонних взглядов, как это делает гр. Толстой, хотя у него, несомненно, было больше поводов скрываться, чем у гр. Толстого, хотя он временами высказывал убеждение, что вся задача писателя сводится к тому, чтобы украшать себя и жизнь. Несомненно, что не только Ницше, но и гр. Толстой с учениками разговаривает по-школьному, делясь с ними только «выводами» и утаивая от них ту беспокойную и тяжелую работу своей души, которая представляется ему исключительным делом «учителя». Оттого у него на первый план выдвигается чисто писаревская, т. е. юношеская, уверенность, что «стоит только захотеть людям», и искусство для искусства будет заменено другим, хорошим искусством. Гр. Толстой знает, что кроется под этим «стоит людям захотеть». В этих словах говорит не писаревская молодая вера, а разочарование долго и упорно боровшегося старого человека, решившего отказаться от неравной борьбы. Он эти слова не для себя придумал, а для учеников, для других, чтобы иметь воз-

\* A. S. L. Von Erlösung.



возможность отвязаться от преследующих сомнений и перейти от ставшего невыносимо тяжелым дела — философии — к более легкому, простому и утешительному занятию — проповеди.

Гр. Толстой кончает тем, с чего начал Писарев! Стоит только вдуматься в это загадочное явление, чтобы понять, зачем гр. Толстой в своих статьях громит нас и наше искусство. Он, как и все жившие до него люди, не умел сорвать покрывала с истины и должен забыть, во что бы то ни стало забыть роковую загадку жизни. Он написал «Войну и мир» и вышел на время победителем из искушавших его сомнений неверия. Все ужасы двенадцатого года представились ему законченной, полной смысла картиной. И движение людей с востока на запад и с запада на восток, с сопровождавшими его массовыми убийствами, и жизнь самых различных людей, от Каратаева и Анатоля до Кутузова и князя Андрея, — все представилось ему единым и гармоническим целым, во всем он умел увидеть руку Провидения, пекущегося о слабым и незнающем человеке. «Война и мир» — высший идеал душевного равновесия, до которого только может прийти человек.

Белинский в одном из своих частных писем говорил: «Если бы мне и удалось взлезть на верхнюю ступень лестницы развития, я и там попросил бы вас *дать мне отчет во всех жертвах условий жизни и истории, во всех жертвах случайностей, суеверия, инквизиции Филиппа II и пр. и пр.*, — иначе я с верхней ступени бросаюсь вниз головой. Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчет *каждого* из моих братьев по крови». В этих немногих и простых словах выражена сущность философской задачи. В них и программа «Войны и мира»: гр. Толстой требовал отчета у судьбы насчет *каждого* из своих братьев по крови. И — как ему казалось — получил полное удовлетворение. Во всех событиях он видел руку Творца и смирился, успокоился душою. Он никого не хотел учить, полагая, что все учатся у жизни и каждый получает свое. Вот какими словами обрисовывает он в Пьере это настроение: «В Пьере была новая черта, заслужившая ему расположение всех людей: это признание возможности *каждого* человека думать, чувствовать и смотреть на вещи по-своему; признание невозможности словами разубедить человека. Эта законная особенность *каждого* человека, которая прежде волновала и раздражала Пьера, теперь составляла основу участия и интереса, которые он принимал в людях. Различие, иногда совершенное противоречие взглядов людей со своей жизнью и между собою радовало Пьера и вызывало в нем насмешливую и кроткую улыбку». Но, как было уже указано, гр. Толстой ненадолго сохранил душевное равновесие, а вместе с тем потерял возможность оста-

ваться на высоте философии «Войны и мира». У него, как и у Достоевского, стала развиваться черта нетерпимости, сознание противоположности своих интересов не только с интересами Наполеона и Сони, но многих, очень многих людей, и поэтому он ухватился за нищих ляпинского дома и народ, чтобы их именем защищать «добро» от «зла». Поэтому-то в современном обществе, в людях своего круга он не видит ничего хорошего. Это хорошее ему не нужно, ему нужно дурное, чтобы было на кого и на что излить накопившееся в сердце ожесточение против таинственной и упорной неразрешимости мучительных жизненных вопросов. Несмотря на то что он всегда ссылается на Евангелие, — христианского в его учении очень мало. Если приравнять его к Св. Писанию, то разве к Ветхому Завету<sup>11</sup>, к пророкам, которых он напоминает характером своей проповеди и требовательностью. Он не хочет убедить людей — он их запугивает: «Делайте то, что я говорю вам, иначе вы будете безнравственными, развратными, испорченными существами». Я пробовал подчеркивать такого рода слова в книге гр. Толстого: целые страницы оказались испещренными карандашом. Очевидно, гр. Толстому нужно прежде всего обидеть, оскорбить «наше общество», выместить на ком-нибудь свою боль. И этого книга его достигает как нельзя лучше. Он хочет отнять у нас то, что нам больше всего нужно, и заставить принять нас то, что нам совсем не нужно. Средство же простое: то, что нам нужно, — зло, и те, которые от этого не отказываются, — безнравственные, дурные люди; то, что нам не нужно, — добро, и те, которые его не принимают, — не принимают добра. А добро — Бог. Вот его подлинные слова из «Что такое искусство?»: «Добро есть вечная, высшая цель нашей жизни. Как бы мы ни понимали добро, жизнь наша есть не что иное, как стремление к добру, т. е. к Богу». Добро — есть Бог! То есть вне добра нет цели для человека.

Если бы гр. Толстой под добром и теперь, как в былые времена, понимал совокупность всего, чем живет человек, — такое определение могло бы иметь не только полемическое значение. Но и тогда оно было бы неправильным и никоим образом не могло бы быть принятым. Из Библии мы знаем, что Бог создал человека по своему образу и подобию, в Евангелии Бог называется нашим Небесным Отцом. Но нигде в этих книгах не сказано, что добро — есть Бог. Гр. Толстой, однако, идет еще дальше. Он утверждает: «Религиозное сознание нашего времени в самом общем приложении его есть сознание того, что наше благо, и материальное, и духовное, и отдельное, и общее, и временное, и вечное, заключается в братской жизни всех людей, в любовном едине-

нии нашем меж собой». Цель этого определения — тоже чисто полемическая, ибо оно дает право гр. Толстому клеймить всех тех, которые смеют думать, что помимо братского единения есть еще блага в жизни, и тем более тех, которые во взаимной любви видят не цель, а только следствие более тесного сближения людей. Гр. Толстому нужно такое определение, которое давало бы ему право требовать от людей любви к ближним как исполнения их долга. На этом построена вся книжка, это дает ему повод негодовать, возмущаться, проповедовать — независимо от того, принесет ли все это хоть какую-нибудь пользу тем бедным, тому народу, от имени которых говорится. Как у Достоевского убитые Раскольниковым женщины дают возможность автору душить убийцу, так и у гр. Толстого эксплуатируемый народ является на сцену не затем, чтобы получить облегчение, а чтобы помочь гр. Толстому обличать и громить. Гр. Толстой знает, что не может помочь бедным и обездоленным и что в этом смысле его проповедь обязательно будет гласом вопиющего в пустыне. Если он все-таки говорит, — то лишь ради небольшой кучки слушающих его интеллигентов, которые тоже ничего или почти ничего не могут сделать, но у которых совесть при чтении толстовских статей всегда заводит свою унылую и бесцельную песню. Они, эти интеллигенты, читают Шекспира и Данте, слушают Бетховена и Вагнера, смотрят картины знаменитых художников. Им, конечно, это нужно — и как еще нужно! Но гр. Толстой этого не желает. Ступайте к ближним и любите их. Это — ваш долг. В этом должны быть ваше высшее благо. Те же произведения искусства, которые вы чтите, не только не хороши, но прямо дурны и безнравственны. Ради них грабят народ, и они ничего о братской любви не говорят. Следовательно, их нужно бросить.

Такова основная мысль «Что такое искусство?»: и таковы, как мне представляется, действительные мотивы толстовской проповеди «добра». Я не стану вдаваться в подробный разбор разного рода соображений, которыми обставляет гр. Толстой свои основные положения. Это представляет чисто внешний, литературный интерес. Нас здесь занимает не то, о чем гр. Толстой говорит со своими учениками, а как он говорит с самим собой; для нас важны не формальные «обоснования» его «правоты», а тот источник, из которого вытекала его проповедь, его ожесточенная ненависть к культурным классам, к искусству, к науке. Повторяем, не вера в христианство привела Толстого к его отрицанию; о вере — у него нигде нет ни слова. Бог умышленно подменяется добром, а добро — братской любовью людей. Такая вера не исключает, вообще говоря, совершенного атеизма, совершенного безверия и ведет

обязательно к стремлению уничтожать, душисть, давить других людей во имя какого-либо принципа, который выставляется обязательным, хотя сам по себе он в большей или меньшей мере чужд и не нужен ни его защитнику, ни людям. Той любви и сострадания, о которых гр. Толстой все время говорит, у него нет и не может быть, как мы видели из многочисленных цитат, взятых из его сочинений. Не потому, что он менее «хороший человек», чем все те, которые любят и страдают в жизни и книгах, что он «черствый, бессердечный, стальной» человек, как говорят поклонники Диккенса и Тургенева<sup>12</sup>. Несомненно, что у гр. Толстого не меньше любви к людям, чем у Диккенса или Тургенева, и что он умеет отозваться на несчастье ближнего. Разница лишь в том, что эти «отзывания» для него не конец, как для других, а начало. Разница лишь в том, что ему мало отозваться на нужду и бросить подачку бедному, — хотя он и говорит о приятности давания и возводит милосердие в принцип. Но это происходит именно потому, что он слишком хорошо понимает, как мало может помочь давание, ищет большего — и не находит, и пускается в проповедь, ради которой уничтожает Анну Каренину, Вронского, Кознышева, всю интеллигенцию, искусство, науку...





**Н. О. ЛОССКИЙ**

## **Нравственная личность Толстого (1911)**

Наружность Л. Н. Толстого чисто русская, и душа у него подлинно русская. Для изучения психологии русского народа его сочинения, и особенно история его жизни, дают богатый материал. Из этого огромного материала здесь будет рассмотрена только нравственная личность Л. Н., и то лишь со стороны отношения Л. Н. к свободе. Прослеживая проявления этой стороны личности Толстого, можно заметить, что, хотя внешняя история его жизни и творчества делится на два, на первый взгляд резко различных, периода, внутренняя жизнь его не содержала в себе разрыва или истерического распада, а составляла органическое единое целое, закончившееся правильным решением одной из труднейших задач человеческой жизни: основное глубочайшее стремление, руководившее первым периодом жизни Л. Н. Толстого, превратилось во втором периоде в новое, еще более высокое, стремление, не отменявшее задачу первой половины его жизни, а впервые давшее ей высшее возможное для человека осуществление.

Вся жизнь Толстого есть типично русское выражение органической потребности во внутренней свободе души. Потребность эта присуща большинству русских людей. Ошибаются те, кто, ссылаясь на отсталость России в проведении в жизнь начал гражданской и политической свободы и на деспотический характер русского правительства, считает русских народом-рабом. Несмотря на все жестокости, насилия и несправедливости, которые терпит ежедневно русский народ, без сомнения, любовь к свободе в нем громадна, но в сочетании с другими свойствами народа из самой этой любви к свободе вытекают такие черты характера, которые лишают народ силы во внешней борьбе и побуждают его искать удовлетворения потребности свободы в совершенно иных формах, чем это делают, напр<имер>, англичане. Любовь к сво-

боде есть вместе с тем ненависть к насилию. Представим себе человека, который так возненавидел насилие, что не только страдает, подвергаясь ему, но и сам неспособен применить его к другим лицам даже для защиты своей свободы. Положим, далее, этот человек ясно усматривает, что, кроме рабства внешнего — цепей, тюрем, воспрещений собраний, союзов и т. п., есть еще рабство более глубокое, внутреннее, состоящее в механизировании души, подчинении ее привычкам, выработке не разумных принципов, а мертвого автоматизма. Такой человек пойдет преимущественно по пути развития внутренней свободы и проявит мало умения осуществлять ее вовне, в устройстве государственной жизни.

Из таких людей, мягких, терпеливых и неспособных к резкой защите своих прав, состоит в большинстве русский народ. В таком обществе на низших ступенях его развития, при неорганизованности его, власть неизбежно попадает в руки наиболее наглых и злых. Отсюда становится понятным следующее парадоксальное явление: наше государство — самое деспотическое в Европе, между тем как наше общество, быть может, самое свободное в мире. С этим нетрудно согласиться, наблюдая у нас отношения между родителями и детьми, между учениками и учителями, между студентами и профессорами, между мужчиною и женщиною; это сказывается в отношениях нашего общества к браку, к сословным различиям, к милитаризму и всякому бряцанию оружием, к формам и темам искусства, к научным теориям; это сказывается даже в мелочах, напр<имер> в отношении к формам одежды, к формам вежливости и т. п. Быть может, в нас заложено стремление к такой безмерной свободе, которая осуществима только на высочайших ступенях культуры, не достигнутых еще человечеством, и деспотические формы нашего государства играют роль защитного приспособления, временно предохраняющего общество от соблазнов, непреодолимых для неокрепшего малокультурного сознания.

Однако возвратимся к Л. Н. Толстому. Жизнь его, как сказано выше, есть образец правильного решения проблемы свободы. С начала и до конца Толстой проявляется как существо, не выносящее никаких пут, особенно внутренних. Свободолюбие есть органическое свойство его души, столь глубокое, столь основное, что оно входит как элемент во все его интересы и во *все даваемые им решения проблем*. В условиях человеческой жизни, бесконечно малой части бесконечно большого мира, осуществление свободы принадлежит к числу труднейших задач, поэтому тот, кто остро чувствует потребность свободы, ежеминутно испытывает страдания от столкновений с миром, то чувствуя себя угнетае-

мым, то сознавая себя угнетателем. Жизнь Л. Н. Толстого была полна этими страданиями до тех пор, пока во втором периоде ее он не нашел начала более высокого, чем свобода, приносящего с собою, между прочим, и свободу. Посмотрим сначала, в какой форме обнаруживал Л. Н. Толстой жажду свободы, потом — какие страдания она внесла в его жизнь и, наконец, какой он нашел способ освободиться от них.

Первое воспоминание Л. Н. Толстого из самого раннего детства относится к пленению: «Я связан; мне хочется выпростать руки, и я не могу этого сделать, и я кричу и плачу, и мне самому неприятен мой крик; но я не могу остановиться... это было первое и самое сильное мое впечатление жизни. И памятно мне не крик мой, не страдания, не сложность, противоречивость впечатления. Мне хочется свободы, она никому не мешает, и я, кому сила нужна, я слаб, а они сильны» \*. К раннему детству относятся также воспоминания о посещении какого-то родственника, гусара, князя Волконского<sup>1</sup>. «Он хотел приласкать меня и посадил на колени и, как часто это бывает, продолжая разговаривать со старшими, держал меня. Я рвался, но он только крепче придерживал меня. Это продолжалось минуты две. Но это чувство пленения, несвободы, насилия до такой степени возмутило меня, что я вдруг начал рваться, плакать и биться» \*\*. Угроза розгой со стороны гувернера Thomas за какой-то ничтожный проступок вызвала в ребенке Толстом «ужасное чувство негодования и возмущения и отвращения не только к Thomas, но и к тому насилью, которое он хотел употребить надо мною. Едва ли этот случай не был причиной того ужаса и отвращения перед всякого рода насильем, которое испытываю всю свою жизнь» \*\*\*.

Уже в восемнадцатилетнем возрасте он рассуждает о том, как человек может стать независимым от общества. «Общество есть часть мира. Надо разум согласовать с миром, с целым, познавая законы его, и тогда можно стать независимым от части, от общества» \*\*\*\*.

С детства он проявлял склонность идти наперекор принятым формам общежития. Например, говорят, что, будучи ребенком, он «входил в залу и кланялся задом, откидывая голову назад и шаркая». По словам М. Н. Толстой<sup>2</sup>, сестры Л. Н., «он всегда от-

---

\* Собр. соч. графа Л. Н. Толстого. Изд. 11. Ч. XII: Первые воспоминания. С. 449.

\*\* Бирюков. Л. Н. Толстой. 1. С. 90.

\*\*\* Там же. С. 95.

\*\*\*\* Там же. С. 143.

личался оригинальностью, переходившей нередко в самодурство». Она рассказывает, как в 1860 году, когда они жили во Франции, в Нуёрес, Л. Н. был приглашен на вечер к княгине Дундуковой-Корсаковой<sup>3</sup>. «Там собралось все высшее общество и главным слоу этого вечера должен был быть Л. Н., и, как нарочно, он долго не приходил. Общество стало уже унывать, у хозяйки истощился уже весь запас занимания общества, и она с грустью думала о своем *soirée manque*<sup>4</sup>, но наконец, уже очень поздно, доложили о приезде графа Толстого. Хозяйка и гости оживились, и каково же было их удивление, когда в гостиную вошел Л. Н. в дорожной одежде и в деревянных сабо. Он совершал какую-то длинную прогулку, с этой прогулки, не заходя домой, явился прямо на вечер и стал всех уверять, что деревянные сабо — самая лучшая, самая удобная обувь и что он всем советует ею обзавестись. Ему и тогда уже все прощалось, и вечер из-за этого стал еще более интересным» \*.

Фет в своих «Воспоминаниях» говорит, что он с первой минуты заметил в молодом Толстом невольную оппозицию всему общепринятому в области суждений» \*\*. На вопрос П. Бирюкова<sup>5</sup> об отношении его к общественным настроениям эпохи шестидесятых годов он сам ответил, что «всегда противился невольно влияниям извне, эпидемическим, и если тогда был возбужден и радостен, то своими особенными, личными, внутренними мотивами, теми, которые привели меня к школе и общению с народом» \*\*\*.

Л. Н. не кончил курса в университете. Одна из причин этого обстоятельства заключается в том, что он не способен был к деятельности, для которой рамки поставлены ему извне. Он сам указывает на эту причину: «Как это ни странно сказать, работа с “Наказом” и “Esprit des lois”<sup>6</sup> (она и теперь есть у меня) открывала мне новую область умственного самостоятельного труда, а университет со своими требованиями не только не содействовал такой работе, но мешал ей» \*\*\*\*. Способность к чрезвычайно напряженному, но всегда самостоятельному умственному труду он не раз доказал в течение своей жизни, напр<имер> когда в 1870 г. изучил греческий язык настолько, что через несколько месяцев стал читать Ксенофонта без словаря.

\* Бирюков. С. 384.

\*\* Там же. С. 271, цитата из А. Фета.

\*\*\* Там же. С. 397.

\*\*\*\* Там же. С. 131.



Особенно интересно в Л. Н. Толстом отвращение ко всякой *внутренней* связанности в себе и восхищение людьми, свободными во всех своих внутренних проявлениях. По поводу своих отношений к брату Сергею<sup>7</sup> он говорит: «Сережей я восхищался и подражал ему, любил его, хотел быть им. Я восхищался... в особенности, как ни странно это сказать, непосредственностью его эгоизма. Я всегда себя помнил, себя сознавал, всегда чувал, ошибочно или нет то, что думают обо мне и чувствуют ко мне другие, и это портило мне радости жизни» \*.

В автобиографической повести «Казачи» он, без сомнения, имея в виду себя, следующим образом описывает Оленина: «Оленин был юноша, нигде не окончивший курса, нигде не служивший (только числившийся в таком-то присутственном месте), промотавший половину своего состояния и до двадцати четырех лет не избравший еще себе никакой карьеры и никогда ничего не делавший». «Для него не было никаких — ни физических, ни моральных — оков; он все мог сделать и ничего ему не нужно было, и ничто его не связывало. У него не было ни семьи, ни отечества, ни веры, ни нужды. Он ни во что не верил и ничего не признавал. Но, не признавая ничего, он не только не был мрачным, скучающим и резонирующим юношей, а, напротив, увлекался постоянно... Но отдавался он всем своим увлечениям лишь настолько, насколько они не связывали его. Как только, отдавшись одному стремлению, он начинал чувствовать приближение труда и борьбы, мелочной борьбы с жизнью, он инстинктивно торопился оторваться от чувства или дела и восстановить свою свободу» \*\*.

Нетрудно догадаться, каков должен быть идеал жизни у человека с таким характером. Восемнадцати лет Толстой пишет в своем дневнике: «Цель жизни есть сознательное стремление к всестороннему развитию всего существующего» \*\*\*. Достигнув возраста семидесяти четырех лет, он говорит: «Человек всякий живет только затем, чтобы проявить свою индивидуальность» \*\*\*\*.

Это счастье — сполна проявлять свою индивидуальность и осуществлять всестороннее развитие — было достигнуто Толстым в необычайно широких размерах. Полнота его жизни изумительна. Его увлечения и деятельности так разнообразны, что могли бы составить содержание десятка обыкновенных человеческих

---

\* Бирюков. С. 87.

\*\* Собр. соч. Т. II. С. 104.

\*\*\* Бирюков. С. 145.

\*\*\*\* Собр. соч. Т. IV: Мысли о воспитании. С. 392.

жизней. Опасности войны, наслаждения художественного творчества, прилежные и плодотворные занятая педагогической деятельностью в школе для крестьянских детей, изучение греческого языка, использованное для перевода и критики Евангелия, изучение еврейского языка для критики Ветхого Завета, изучение исторических документов, относящихся к наполеоновским войнам, занятия сельским хозяйством и в роли помещика, и в роли пахаря-земледельца, занятия ремеслами, пчеловодство, коневодство, музыка, скульптура, всевозможные виды спорта — неужели одна жизнь могла вместить все это обилие интересов и увлечений!

Все свои деятельности Толстой осуществлял с чрезвычайной страстностью, везде он проявлялся как могучая индивидуальность. Без сомнения, на его долю выпали минуты такого интенсивного счастья, какого не переживают люди, идущие по узкому, проторенному пути, но, с другой стороны, его жизнь не менее полна и страданиями. Они неизбежны и неустранимы, поскольку индивидуум стремится свободно проявляться в формах *личной* жизни и на каждом шагу наталкивается на ограничения ее. Эти страдания нередки в первый период жизни Толстого. Самое интенсивное из них было вызвано сознанием неизбежности такого *насилия* над личностью, как смерть, уничтожающая всякий смысл личной жизни как таковой. Состояние крайнего угнетения, вызванное размышлениями о смерти и едва не приведшее Толстого к самоубийству, в захватывающей форме изображено им в «Исповеди». Оно было одним из важнейших мотивов, создавших перелом в его жизни.

Менее интенсивны, но зато более многочисленны были страдания, вытекавшие из столкновений личной жизни Толстого с жизнью других людей. Инстинктивно стремясь к свободному проявлению своей индивидуальности, Толстой в первом периоде своей жизни не вполне осознает пределы *чужой* свободы и нередко нарушает ее. Правда, это случается с ним только в столкновениях с равными себе. Высокое благородство его натуры сказывается в том, что, приходя в соприкосновение с незащитными и угнетенными существами, с детьми, бедными людьми, крестьянами, он чрезвычайно чутко подмечает и устраняет все то, что содержит в себе хотя бы намек на насилие. В этом отношении особенно поучительны его педагогическая деятельность и педагогические статьи\*.

---

\* Там же. Т. IV.

Единственный критерий правильной педагогической деятельности, по его мнению, есть свобода \*. Воспитание как «стремление одного человека сделать другого таким же, каков он сам» \*\*, ненавистно Толстому. Единственно допустимое влияние одного человека на другого заключается в воспитательном значении примера, т. е. *самосовершенствования воспитателя* \*\*\*, и в образовании, которое сводится лишь к передаче «сведений знаний», которое «свободно и потому законно и справедливо» \*\*\*\*. Навязывание народу развития «с направлением» Толстой, конечно, горячо порицал \*\*\*\*\*.

Никаких наказаний и принудительной школьной дисциплины он не допускал. Его идеалом был «свободный порядок» среди детей, отделившихся благодаря индивидуализирующему влиянию школы от «табунного чувства», идущих в школу с любовью к ней и не чувствующих никакого гнета: «Мало того, что в руках ничего не несут, им нечего и в голове нести. Никакого урока, ничего сделанного вчера он не обязан помнить нынче. Его не мучает мысль о предстоящем уроке. Он несет только себя, свою восприимчивую натуру и уверенность в том, что в школе нынче будет весело так же, как вчера» 6\*.

На этой почве у Л. Н. Толстого создались такие отношения к детям, которые можно признать образцом высших, совершеннейших форм общения между людьми. Его описание этих отношений, напр<имер> того, как двое крестьянских детей вместе с ним писали художественный рассказ, или как он с крестьянскими ребятами гулял в лесу зимним вечером после школьных занятий, нельзя читать без сильного волнения и чувства какого-то особенного удовлетворения 7\*.

Несмотря на свое сочувствие к слабым и угнетенным, Л. Н. отрицательно относился к либеральным планам преобразования государства, полагая, что изменение *внешних* форм жизни не может улучшить человека. Точно так же, будучи противником насилий, он отрицательно относился к деятельности революцио-

---

\* Собр. соч. Т. IV. С. 30 и др.

\*\* Там же. С. 102.

\*\*\* Там же. С. 389.

\*\*\*\* Там же. С. 134, 130.

\*\*\*\*\* *Бирюков*. II. С. 139.

6\* Собр. соч. Т. IV. С. 205, 204, 209.

7\* Там же. Кому у кого учиться писать: крестьянским ребятам у нас или нам у крестьянских ребят? С. 174–202; Яснополянская школа. С. 220–227.

неров. Но, с другой стороны, всякая встреча с бесцеремонными проявлениями деспотизма нашей государственной власти вызывала в нем бурный протест. В 1862 г. в «Ясной Поляне» в отсутствие Л. Н. был произведен обыск<sup>8</sup>. «Какое огромное счастье, — говорил Л. Н., — что меня не было дома. Ежели бы я был, то теперь, наверно бы, уж судился как убийца». Ожидая второго обыска, он держал пистолеты заряженными, хотел эмигрировать, и наконец решив лично жаловаться государю Александру II, подал ему в Москву просьбу об удовлетворении.

В отношениях с равными себе Толстой, в первый период своей жизни, иногда вторгался в пределы чужой свободы. В молодости, мечтая о семейной жизни, он, по-видимому, склонен был представлять свое отношение к жене как отношение воспитателя, стоящего всегда на некотором отдалении и высоте над воспитанником. Такова, напр<имер>, чрезвычайно характерная картина отношений между мужем и женою в «Семейном счастье», романе, написанном Толстым после того, как его мечты о семейном счастье с В. не осуществились.

В сфере идейной борьбы страстному человеку особенно трудно удержать себя в границах дозволенного. В своем дневнике (под 7 июля 1854 г.) Толстой сам называет себя человеком «раздражительным» и «нетерпимым». И в самом деле, люди, знавшие Толстого лично в первый период его жизни, отмечают его задорную склонность к противоречию и протесту. Григорович<sup>9</sup> в своих «Литературных воспоминаниях» рисует его следующим образом: «Какое бы мнение ни высказывалось и чем авторитетнее казался ему собеседник, тем настойчивее подзадоривало его высказать противоположное и начать резаться на словах. Глядя, как он прислушивался, как всматривался в собеседника из глубины серых, глубоко запрятанных глаз и как иронически сжимались его губы, он как бы заранее обдумывал не прямой ответ, но такое мнение, которое должно было озадачить, сразить своею неожиданностью собеседника. Таким представлялся мне Толстой в молодости. В спорах он доходил иногда до крайностей» \*.

Без сомнения, на этой почве у него возникало немало мучительных столкновений. Такова, напр<имер>, была ссора его с Тургеневым, воспоминание о которой мучило его в течение восемнадцати лет, пока наконец, во втором периоде своей жизни, он не устранил всякую тень вражды, написав Тургеневу письмо в духе христианского смирения.

\* Григорович. Т. XII. С. 327.

Свободное развертывание своей индивидуальности по всевозможным направлениям — таково содержание жизни Толстого. Без свободы он не может представить себе жизни, всякое малейшее насилие есть уродование души, нарушение ее гармонии\*.

Но как осуществить такую полную свободу, которой требует душа Толстого? Не безумие ли требовать свободы, будучи такою ничтожною дробью мира, как человек? Какой-нибудь пустяк, напр<имер> речь моего соседа, обращенная даже не ко мне, есть уже насилие надо мною: она вторгается помимо моей воли в мое сознание, отрывает меня от спокойного течения мыслей, раздражает меня, и я не в силах, а главное, не вправе помешать ей. Живя в таком мире, человек, настолько чуткий к свободе, как Толстой, не обречен ли на непрерывные и безвыходные страдания? Да, без сомнения, Толстой немало страдал, но выход из страданий он нашел и, усмотрев его, с страстной решительностью пошел по новому пути. Этот путь — *любовь*. Если я не люблю человека, то звуки его голоса, как отвратительный треск, врываются в мое сознание назойливее грохота ломовой телеги, нагруженной железом; но если я его люблю, то слова, даже и раздавленные неожиданно, среди моих занятий, как музыка, охотно подхватываются мною, и насилия надо мною нет.

Расширение любви есть спасение личности от гибели, указание этого пути есть сущность христианства, которое говорит: «Живи сообразно твоей природе (подразумевая божественную природу), не подчиняя ее ничему — ни своей, ни чужой животной природе, — и ты достигнешь того самого, к чему ты стремишься, подчиняя внешним законам свою внешнюю природу»\*\*. Любовь есть надежный путь жизни, на котором не встречается «ни борьбы с другими существами, ни прекращения блага, ни пресыщения им»\*\*\*. Идущий по этому пути «перенес свою жизнь в ту область, в которой она свободна»\*\*\*\*, и достиг жизни «блаженной и бесконечной», свободной от страха смерти, так как человек, живущий разумно, не дорожит пространственно-временною личною жизнью, а пребывает в той области своего бытия, о которой можно сказать: «Я есмь — никогда нигде не начинаюсь, никогда нигде и не кончаюсь»\*\*\*\*\*.

---

\* Собр. соч. Т. IV. С. 201.

\*\* Толстой. Царство Божие внутри вас. 1894. Т. I. С. 153, 154.

\*\*\* Собр. соч. Т. XI: Из книги «О жизни». С. 417.

\*\*\*\* Собр. соч. Т. XI: К вопросу о свободе воли. С. 530.

\*\*\*\*\* Там же. Из книги «О жизни». С. 432.

И действительно, во втором периоде своей жизни Толстой примирился с фактом смерти, часто заявлял о спокойном и радостном ожидании ее, сознавая в себе в то же время нарастание радости жизни и чувства «благодарности за благо жизни» \*.

Нужна исключительная одаренность, чтобы так решительно вступить на путь проповеди любви и осуществления ее, как это сделал Толстой после своей «Исповеди». В сочинениях и письмах первого периода он часто говорит о счастье любви и сознании в себе умения любить. Но все же в этом отношении есть разница между первым и вторым периодом его жизни. В первом периоде он смотрит на любовь только как на *средство* для достижения свободы или счастья, средство, за которое он хватается, когда чувствует себя несчастным, и иногда даже сомневается в нем, находя, что проповедь любви есть рассуждение, которым утешают себя несчастные. Наоборот, во втором периоде он сознает любовь как *сущность души* и интересно обосновывает эту мысль путем исследования понятия «характера» как совокупности *стремлений*, т. е. как совокупности проявлений *любви к одному, а не к другому* \*\*. Как сущность души, любовь не есть средство для достижения какой-либо, вне ее лежащей, цели, она ни на что не рассчитывает, она есть цель сама по себе \*\*\*, но следствием ее являются и те блага, которые Толстой считал высшими в первый период своей жизни: полная свобода и полная удовлетворенность.

Что нового в этой проповеди любви? Ведь она стара, как мир, и после Христа к ней никто ничего не прибавил. Толстой знал об этой иллюзии, будто нравственные истины давно уже известны. «Сообщите, — говорит он, — человеку самую высокую нравственную истину, выраженную самым ясным, сжатым образом, так, как она никогда не выражалась, — всякий обыкновенный человек, особенно такой, который не интересуется нравственными вопросами, или тем более такой, которому эта нравственная истина, высказываемая вами, не по шерсти, непременно скажет: “Да кто ж этого не знает? Это давно известно и сказано”. Ему действительно кажется, что это давно и именно так сказано. Только те, для которых важны и дороги нравственные истины, знают, как важно, драгоценно и каким длинным трудом достигается уяснение, упрощение нравственной истины — переход ее из туманного, неопределенно сознаваемого предположения, желания,

\* Письма Л. Н. Толстого. Собр. П. Сергеенко. № 273.

\*\* Собр. соч. Т. XI: Из книги «О жизни». С. 438.

\*\*\* Толстой. Царство Божие внутри вас. 1894. I. С. 154.

из неопределенных, несвязных выражений в твердое и определенное выражение, неизбежно требующее соответствующих ему поступков» \*.

Толстой прав. Проповедь любви присуща, правда, всем высшим формам религии. Но общего провозглашения этого принципа недостаточно; нужна упорная работа множества гениев нравственности, чтобы открыть все следствия, вытекающие из него, найти пути для осуществления их, отразить все софистические выводы лживого ума, усыпляющего совесть, и разоблачить все приемы одурманения совести.

На этом поприще Толстой немало потрудился и многого достиг. Правда, в его сочинениях есть десятки страниц, заполненных именно тем, что он сам считает лишь первую стадией выражения нравственной истины, «туманными, неопределенно сознаваемыми предположениями, желаниями», на этих страницах можно найти немало противоречий (напр<имер> тогда, когда он определяет цель жизни как любовное служение страдающим, а страдание считает результатом преступления человеком закона своей жизни \*\*, так что оказывается, что цель жизни может быть достигнута человеком только в том случае, если другие люди не будут осуществлять цели своей жизни), но рядом с этим у него повсюду рассеяны сверкающие перлы этического сознания. Упомянем здесь только об особенных заслугах Толстого в освещении *социально-психологической* стороны нравственной жизни. Свою способность проникать в психическую жизнь человеческих масс он блестяще обнаружил в художественных произведениях, особенно в «Войне и мире». Некоторые из его художественных описаний того, как механизм государственной власти отражается в душе индивидуума, напр<имер> изображение расстрела французами пленных русских в Москве, имеет громадное значение для моралиста. В своих этических сочинениях он дает весьма интересные указания на усыпляющее совесть влияние городской жизни, на обособление людей друг от друга, вызываемое разделением труда и т. п.

Сосредоточением внимания на нравственной стороне общественной и государственной жизни определено понимание христианства, данное Толстым. Исторические формы враждующих между собою «видимых» христианских Церквей оттолкнули его от себя, в особенности своим отношением к инославным и защитой различных видов насилия, производимого государством. Изоб-

\* Толстой. Так что же нам делать? Гл. XII. С. 95.

\*\* Собр. соч. Т. XI. С. 470, 472.

личение этих недостатков Церкви выполнено Толстым с огромною силою, но, пожалуй, главная его заслуга здесь заключается в одном открытии, изображающем проповедь Христа в необычном свете и требующем, конечно, проверки со стороны специалистов. Обыкновенно говорят, что учение Христа относится к сфере личной нравственности и не касается вопроса о строе государственной жизни. Толстой держится иного мнения. Сущность христианства, говорит он, состоит в проповеди любви и выражается в пяти заповедях, имеющих целью устранить поводы раздора между людьми. Эти заповеди таковы: 1) не сердись, 2) не блуди (т. е. если ты вступил в плотский союз, не нарушай его для вступления в союз с другим лицом), 3) не клянись, 4) не противься злу злом (откуда в качестве следствия получается предписание: не судите, чтоб не судиться и не присуживайте никого) \*, 5) не воюй \*\*. Из этих пяти заповедей большая часть, именно три последние, согласно толкованию Толстого, прямо имеют в виду государственную жизнь и исполнение их ведет к упразднению государства как строя жизни, основанного на насилии.

Однако воздержание от всяких видов насилия еще не решает вопроса о правильном поведении. Кроме знания о том, чего не надо делать или что нужно делать в экстренных случаях, необходимо еще более важное знание — что делать ежедневно, ежеминутно. На этот вопрос у Толстого есть чрезвычайно простой и ясный ответ, содержащий в себе бесспорную истину: каждый человек должен выполнять все основные виды деятельности, необходимые для создания благ, в которых нуждается человечество: «Деятельность человека, которая влечет его к себе, разделяется на 4 рода: 1) деятельность мускульной силы, работа рук, ног, плеч, спины, тяжелый труд, от которого вспотеешь; 2) деятельность пальцев и кисти рук, деятельность ловкости, мастерства; 3) деятельность ума и воображения; 4) деятельность общения с другими людьми. И те блага, которыми пользуется человек, тоже можно разделить на четыре рода. Всякий человек пользуется, во-первых, произведениями тяжелого труда: хлебом, скотиной, постройкой, колодцами, прудами и т. п., во-вторых, деятельностью ремесленного труда: одеждою, сапогами, утварью и т. п., в-третьих, произведениями умственной деятельности: наук, искусств, и, в-четвертых, установлением общения между людьми».

\* Лк. VI, 37. Перев. Л. Н. Толстого в соч. «Соединение, перевод и исследование четырех Евангелий».

\*\* Доводы в пользу такого понимания текста Мр. V, 43–45 и Лк. VI, 32–35 см. там же, а также в соч. «В чем моя вера».



ми: знакомствами и т. п. И мне представилось, что лучше всего было бы так чередовать занятия дня, чтобы упражнять все четыре способности человека и возвращать все четыре рода произведений, которыми пользуешься так, чтобы четыре упряжки были посвящены: первая — тяжелому труду, другая — умственному, третья — ремесленному и четвертая — общению с людьми. Хорошо, если можно устроить так свою работу, но если нельзя, одно важно, чтобы было сознание обязанности на труд, обязанности употреблять на дело каждую упряжку» \*.

Толстой указывает многочисленные благотворные следствия такой организации труда. Главнейшие из них — восстановление полноты индивидуальной жизни, нарушенной неправильным разделением труда, восстановление физического и умственного здоровья, устранение обособления между людьми, вызванного крайним различием в занятиях, успокоение совести, мучимой сознанием несправедливого неравенства в распределении благ и труда и, наконец, устранение опасностей революции. В обществе людей, проводящих свою жизнь в таком труде, *на основании христианского сознания*, по мнению Толстого, не может быть мотивов для сложения государственного строя, так как в нем одни не стремятся господствовать над другими, а государство, по мнению Толстого, есть не более как организованная эксплуатация одних людей другими с помощью гипноза, подкупа, устрашения и насилия. *Совершенная христианская любовь* неизбежно сопутствуется *совершенной свободой*, при которой государству с его насилиями (присягою, судом, казнями, войнами) нет места!

По мнению Толстого, русский народ более всего склонен к такому строю жизни: в нем, «особенно со времени Петра I<sup>10</sup>, никогда не прекращался протест христианства против государства»; среди русского народа «устройство жизни таково, что люди общинами уходят в Турцию, в Китай, в необитаемые земли и не только не нуждаются в правительстве, но смотрят на него всегда, как на ненужную тяжесть, и только переносят его, как бедствие» \*\*.

Без сомнения, Толстой впал в крайность, типичную для русского человека, усматривая в государстве только зло и полагая, что совершенная общественная жизнь требует полного упразднения государства. Однако идеал, резко выдвинутый им, — создание такого общежития, при котором социальное целое не подавляло бы и не обедняло бы (путем неправильного разделения

\* Толстой. Так что же нам делать? Гл. XXXVIII.

\*\* Толстой. Царство Божие внутри вас. 1894. II. С. 31.

труда) индивидуальности человека, а также не насиловало бы совести, настоятельно требует осуществления. По мере развития человеческой личности раскол между требованиями совести и складом государственной и общественной жизни становится все более глубоким, положение делается невыносимым и опасным. Недаром весь мир прислушивался с таким вниманием к голосу Толстого как к голосу внутренней совести всего человечества. При встрече с Толстым всякое честное правительство, искренне стремящееся к добру, должно, несмотря на все обидные замечания, вырывающиеся у Толстого, почтительно встать и не препятствовать, а содействовать распространению его сочинений. К тому же борьба с Толстым бессильна, так как добро неискоренимо. «Церковь, составленная из людей не обещаниями, не помазанием, а делами истины и блага, соединенными воедино, — эта церковь всегда жила и будет жить». «Мало, много ли теперь таких людей, но это та церковь, которую ничто не может одолеть, и та, к которой присоединяются все люди».

«Не бойся, малое стадо! ибо Отец ваш благоволил дать вам Царство» (Лк. XII, 32).





**Н. А. БЕРДЯЕВ**

**Ветхий и Новый Завет в религиозном  
сознании Л. Толстого (1912)**

О Льве Толстом писали очень много, слишком много. Может показаться притязательным желание сказать о нем новое. И все же нужно признать, что религиозное сознание Л. Толстого не было подвергнуто достаточно углубленному исследованию, мало было оцениваемо по существу, независимо от утилитарных точек зрения, от полезности для целей либерально-радикальных или консервативно-реакционных. Одни с утилитарно-тактическими целями восхваляли Л. Толстого как истинного христианина, другие, нередко со столь же утилитарно-тактическими целями, анафематствовали его как слугу Антихриста. Толстым пользовались в таких случаях как средством для своих целей, и тем оскорбляли гениального человека. Особенно подверглась искорблению память о нем после его смерти, сама смерть его была превращена в утилитарное орудие. Жизнь Л. Толстого, его искания, его бунтующая критика — явление великое, мировое; оно требует оценки *sub specie*<sup>1</sup> вечной ценности, а не временной полезности. Мы хотели бы, чтобы религия Льва Толстого была подвергнута исследованию и оценена безотносительно к счетам Толстого с правящими сферами и безотносительно к распре русской интеллигенции с Церковью. Мы не хотим, подобно многим из интеллигенции, признавать Л. Толстого истинным христианином именно потому, что он был отлучен от Церкви Св. Синодом, так же как не хотим по этой же причине видеть в Толстом только слугу дьявола. Нас интересует по существу, был ли Л. Толстой христианином, как он относился к Христу, какова природа его религиозного сознания? Утилитаризм клерикальный и утилитаризм интеллигентский нам одинаково чужды и одинаково мешают понять и оценить религиозное сознание Толстого. Из обшир-

ной литературы об Л. Толстом нужно выделить очень замечательный и очень ценный труд Д. С. Мережковского «Л. Толстой и Достоевский», в котором впервые по существу были исследованы религиозная стихия и религиозное сознание Л. Толстого и вскрыто язычество Толстого. Правда, Мережковский слишком пользовался Толстым для проведения своей религиозной концепции, но это не помешало ему сказать правду о религии Толстого, которую не затемнят позднейшие утилитарно-тактические статьи Мережковского о Толстом. Все же работа Мережковского остается единственной для оценки религии Толстого\*.

Прежде всего нужно сказать о Л. Толстом, что он — гениальный художник и гениальная личность, но он не гениальный и даже не даровитый религиозный мыслитель. Ему не дано было дара выражения в слове, изречения своей религиозной жизни, своего религиозного искания. В нем бушевала могучая религиозная стихия, но она была бессловесной. Гениальные религиозные переживания и недаровитые, банальные религиозные мысли! Всякая попытка Толстого выразить в слове, логизировать свою религиозную стихию породила лишь банальные, серые мысли. В сущности, Толстой первого периода, до переворота, и Толстой второго периода, после переворота, — один и тот же Толстой. Мировоззрение юноши Толстого было банально, он все хотел «быть, как все». И мировоззрение гениального мужа Толстого так же банально, он так же хочет «быть, как все». Разница лишь в том, что в первый период «все» — это светское общество, а во второй период «все» — это мужики, трудящийся народ. И в течение всей своей жизни банально мысливший Л. Толстой, желавший уподобиться светским людям или мужикам, не только не был как все, но был как никто, был единственным, был гением. И всегда были чужды этому гению религия Логоса и философия Логоса, всегда религиозная стихия его оставалась бессловесной, не выраженной в Слове, в сознании. Л. Толстой — исключительно оригинален и гениален, и он же исключительно банален и ограничен. В этом бьющая в глаза антиномичность Толстого.

С одной стороны, Л. Толстой поражает своей органической светскостью, своей исключительной принадлежностью к дворянскому быту. В «Детстве, отрочестве и юности» обнаруживаются истоки Л. Толстого, его светское тщеславие, его идеал человека *comme il faut*<sup>2</sup>. Эта закваска была в Толстом. По «Войне и миру» и «Анне Карениной» видно, как близка была его природе свет-

\* Психологически ценное о Толстом можно найти также в книге Л. Шестова «Идея добра в учении гр. Толстого и Фр. Ницше».

ская табель о рангах, обычаи и предрассудки света, как он знал все изгибы этого особого мира, как трудно казалось ему победить эту стихию. Он жаждал уйти из светского круга к природе («Казачи») как человек, слишком связанный с этим кругом. В Толстом чувствуется вся тяжесть света, дворянского быта, вся сила жизненного закона тяготения, притяжения к земле. В нем нет воздушности, легкости. Он хочет быть странником и не может быть странником, не может стать им до последних дней своей жизни, прикованный к семье, к роду, к усадьбе, к своему кругу. С другой стороны, тот же Толстой с небывалой силой отрицания и гениальностью восстает против «света» не только в узком, но и в широком смысле слова, против безбожия и нигилизма не только всего дворянского общества, но и всего «культурного» общества. Его бунтующая критика переходит в отрицание всей истории, всей культуры. Он — с детских лет проникнутый светским тщеславием и условностью, поклонявшийся идеалу «*comme il faut*» и «быть, как все», — он не знал пощады в бичевании лжи, которой живет общество, в срывании покровов со всех условностей. Через толстовское отрицание должны пройти дворянское, светское общество и господские классы, чтобы очиститься. Толстовское отрицание остается великой правдой для этого общества. А вот еще толстовская антиномия. С одной стороны, поражает своеобразный материализм Толстого, его апология животной жизни, его исключительное проникновение в жизнь душевного тела и чуждость его жизни духа. Этот животный материализм чувствуется не только в его художественном творчестве, где он обнаруживает исключительно гениальный дар проникновения в первичные стихии жизни, в животные и растительные процессы жизни\*, но и в его религиозно-нравственной проповеди. Л. Толстой проповедует возвышенный, моралистический материализм, животнорастительное счастье как осуществление высшего, божественного закона жизни. Когда он говорит о счастливой жизни, нет ни одного звука у него, который хотя бы намекнул на жизнь духовную. Есть только жизнь душевная, душевно-телесная. И тот же Л. Толстой оказывается сторонником крайней духовности, отрицает плоть, проповедует аскетизм. Его религиозно-нравственное учение оказывается каким-то небывалым и невозможным, возвышенно-моралистическим и аскетическим ма-

---

\* Мережковский даже назвал Л. Толстого «ясновидцем плоти». В этом есть большая правда, хотя само выражение носит следы ограниченной схемы Мережковского. Я бы предпочел сказать, что Толстой — ясновидец душевно-телесной сферы бытия.

териализмом, какой-то спиритуалистической животностью. Сознание его задавлено и ограничено душевно-телесным планом бытия и не может прорваться в царство духа.

И еще толстовская антиномия. Во всем и всегда поражает Л. Толстой своей трезвостью, рассудочностью, практицизмом, утилитаризмом, отсутствием поэзии и мечты, непониманием красоты и нелюбовью, переходящей в гонение на красоту. И этот непоэтический, трезво-утилитарный гонитель красоты был одним из величайших художников мира; отрицавший красоту оставил нам творения вечной красоты. Эстетическое варварство и грубость соединялись с художественной гениальностью. Не менее антиномично 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 и, в сущности, отрицал личность, весь был в стихии рода. Мы увидим даже, что с отсутствием ощущения и сознания личности связаны коренные особенности его мироощущения и миросознания. Крайний индивидуалист в «Войне и мире» с восторгом показал миру детскую пеленку, запачканную в зеленое и желтое, и обнаружил, что самосознание личности не победило в нем еще родовой стихии. А не антиномично ли то, что отрицает мир и мировые ценности с невиданной дерзостью и радикализмом тот, кто весь прикован к имманентному миру и не может даже в воображении представить себе мир иной? Не антиномично ли, что человек, полный страстей, гневный до того, что, когда у него в имени сделали обыск, он пришел в бешенство, требовал, чтобы это дело доложили государю, чтобы ему дали общественное удовлетворение, грозил навсегда покинуть Россию, что человек этот проповедовал вегетарианский, малокровный идеал непротивления злу? Не антиномично ли, что русский до мозга костей, с национальным мужицко-барским лицом, он проповедовал чуждую русскому народу англосаксонскую религиозность? Этот гениальный человек всю жизнь искал смысла жизни, думал о смерти, не знал удовлетворения, и он же был почти лишен чувства и сознания трансцендентного, был ограничен кругозором имманентного мира. Наконец, самая разительная толстовская антиномия: проповедник христианства, исключительно занятый Евангелием и учением Христа, он был до того чужд религии Христа, как мало кто был чужд после явления Христа, был лишен всякого чувствования личности Христа. Эта поражающая, непостижимая антиномичность Л. Толстого, на которую недостаточно было

еще обращено внимания, есть тайна его гениальной личности, тайна судьбы его, которая не может быть вполне разгадана. Гипноз толстовской простоты, почти библейский стиль его прикрывают эту антиномичность, создают иллюзию цельности и ясности. Л. Толстому суждено сыграть большую роль в религиозном возрождении России и всего мира: он с гениальной силой обратил современных людей вновь к религии и религиозному смыслу жизни, он обозначил собой кризис исторического христианства, он — слабый, немощный религиозный мыслитель, по стихии своей и сознанию чуждый тайнам религии Христа, он — рационалист. Рационалист этот, проповедник рассудочно-утилитарного благополучия, потребовал от христианского мира безумия во имя последовательного исполнения учения и заповедей Христа и заставил христианский мир задуматься над своей нехристианской, полной лжи и лицемерия жизнью. Он — страшный враг христианства и предтеча христианского возрождения. На гениальной личности и жизни Льва Толстого лежит печать какой-то особой миссии.

---

Мироощущение и мирознание Льва Толстого вполне внехристианское и дохристианское во все периоды его жизни. Это нужно решительно сказать, не считаясь ни с какими утилитарными соображениями. Великий гений прежде всего требует, чтобы о нем была сказана правда по существу. Л. Толстой весь в Ветхом Завете, в язычестве, в Отчей Ипостаси. Религия Толстого — не новое христианство, это — ветхозаветная, дохристианская религия, предшествующая христианскому откровению о личности, откровению второй, Сыновней, Ипостаси. Л. Толстому так чуждо самосознание личности, как могло быть чуждо лишь человеку дохристианской эпохи. Он не чувствует единственности и неповторяемости всякого лица и тайны вечной его судьбы. Для него существует лишь мировая душа, а не отдельная личность, он живет в стихии рода, а не в сознании личности. Стихия рода, природная душа мира раскрывалась в Ветхом Завете и язычестве, и с ними связана религия дохристианского откровения Отчей Ипостаси. С христианским откровением Сыновней Ипостаси, Логоса, Личности связано самосознание лица и его вечная судьба. Всякое лицо религиозно пребывает в мистической атмосфере Сыновней Ипостаси, Христа, Личности. До Христа в глубоком, религиозном смысле слова нет еще личности. Личность окончательно сознает себя лишь в религии Христа. Трагедия

личной судьбы ведома лишь христианской эпохе. Л. Толстой совсем не чувствует христианской проблемы о личности, он не видит лица, лицо тонет для него в природной душе мира. Поэтому он не чувствует и не видит лица Христа. Кто не видит никакого лица, тот не видит и лица Христа, ибо поистине во Христе, в Его Сыновней Ипостаси всякое лицо пребывает и сознает себя. Само сознание лица связано с Логосом, а не с душой мира. У Л. Толстого нет Логоса и потому нет для него личности, для него — индивидуалиста. Да и все индивидуалисты, не знающие Логоса, не знают личности, их индивидуализм безликий, в природной душе мира пребывает. Мы увидим, как чужд Толстому Логос, как чужд ему Христос, он не враг Христа-Логоса в христианскую эпоху, он просто слеп и глух, он в дохристианской эпохе. Л. Толстой — космичен, он весь в душе мира, в тварной природе, он проникает в глубину ее стихий, первичных стихий. В этом сила Толстого как художника, сила небывалая. И как отличается он от Достоевского, который был антропологичен, весь был в Логосе, довел самосознание личности и ее судьбы до крайних пределов, до болезни. С антропологизмом Достоевского, с напряженным чувством личности и ее трагедии связано его необыкновенное чувство личности Христа, его почти иступленная любовь к Лику Христову. У Достоевского было интимное отношение к Христу, у Толстого нет никакого отношения к Христу, к Самому Христу. Для Толстого существует не Христос, а лишь учение Христа, заповеди Христа. «Язычник» Гете чувствовал Христа гораздо интимнее, гораздо лучше видел Лик Христа, чем Толстой. Лик Христов заслоняется для Л. Толстого чем-то безличным, стихийным, общим. Он слышит заповеди Христа и не слышит Самого Христа. Он не в силах понять, что единственно важен Сам Христос, что спасает лишь Его таинственная и близкая нам Личность. Ему чуждо, инородно христианское откровение о Личности Христа и о всякой Личности. Он принимает христианство безлично, отвлеченно, без Христа, без всякого Лица<sup>3</sup>.

*Л. Толстой, как никто и никогда еще, жаждал исполнить до конца волю Отца.* Вся жизнь мучила его пожирающая жажда исполнить закон жизни Хозяина, пославшего его в жизнь. Такой жажды исполнения заповеди, закона ни у кого нельзя встретить, кроме Толстого. Это главное, коренное в нем. И Л. Толстой верил, как никто и никогда, что волю Отца легко исполнить до конца, он не хотел признать трудности исполнения заповедей. Человек сам, собственными силами должен и может исполнить волю Отца. Легко это исполнение, оно дает счастье и благополучие. Заповедь, закон жизни исполняется исключительно в отно-



шении человека к Отцу, в религиозной атмосфере Отчей Ипостаси. 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. Толстой считает безнравственным, когда волю Отца признают возможным исполнить лишь через Сына, Искупителя и Спасителя, он относится с отвращением к идее искупления и спасения, т. е. относится с отвращением не к Иисусу из Назарета, а к Христу-Логосу, принесшему себя в жертву за грехи мира. Религия Л. Толстого хочет знать лишь Отца и не хочет знать Сына; Сын мешает ему выполнить собственными силами закон Отца. Л. Толстой последовательно исповедует религию закона, религию ветхозаветную. Религия благодати, религия новозаветная, ему чужда и неизвестна. Уж скорее Толстой буддист, чем христианин. Буддизм есть религия самоспасения, как и религия Толстого. Буддизм не знает личности Бога, личности Спасителя и личности спасаемого. Буддизм есть религия сострадания, а не любви. Многие говорят, что Толстой истинный христианин, и противопоставляют его лживым и лицемерным христианам, которыми полон мир. Но существование лживых и лицемерных христиан, творящих дела ненависти вместо дел любви, не оправдывает злоупотребления словами, игры словами, порождающими ложь. Нельзя назвать христианином того, кому была чужда и отвратительна сама идея искупления, сама нужда в Спасителе, т. е. чужда и отвратительна была идея Христа. Такой вражды к идее искупления, такого бичевания ее как безнравственной не знал еще христианский мир. В Л. Толстом ветхозаветная религия закона восстала против новозаветной религии благодати, против тайны искупления. Л. Толстой хотел превратить христианство в религию правила, закона, моральной заповеди, т. е. в религию ветхозаветную, дохристианскую, не ведающую благодати, в религию, не только не ведающую искупления, но и не жаждущую искупления, как жаждал его мир языческий в последние дни свои. Толстой говорит, что лучше было бы, если бы совсем не существовало христианства как религии искупления и спасения, что тогда легче было бы исполнить волю Отца. Все религии, по его мнению, лучше религии Христа — Сына Божьего, так как все они учат, как жить, дают закон, правило, заповедь; религия же спасения переносит все с человека на Спасителя и на мистерию искупления. Л. Толстой ненавидит церковные догматы потому, что хочет религии самоспасения как единственно нравственной, единственно выполняющей волю Отца, Его закон; догматы же

эти говорят о спасении через Спасителя, через Его искупительную жертву. Для Толстого единоспасительны заповеди Христа, выполняемые человеком его собственными силами. Эти заповеди и есть воля Отца. Сам же Христос, сказавший о себе: «Я есмь путь, истина и жизнь», — Толстому совсем не нужен, он не только хочет обойтись без Христа-Спасителя, но считает безнравственным всякое обращение к Спасителю, всякую помощь в исполнении воли Отца. Для него не существует Сына, существует только Отец, т. е., значит, он весь в Ветхом Завете и не знает Нового Завета.

Л. Толстому кажется легким исполнить до конца, собственными силами закон Отца, потому что он не чувствует и не знает зла и греха. Не ведает иррациональной стихии зла, и потому не нужно ему искупление, не хочет знать он Искупителя. На зло Толстой смотрит рационалистически, сократически, в зло видит лишь незнание, лишь недостаток разумного сознания, почти что недоразумение; он отрицает бездонную и иррациональную тайну зла, связанную с бездонной и иррациональной тайной свободы. Сознавший закон добра, по Толстому, уже в силу одного этого сознания пожелает его исполнить. Зло делает лишь лишенный сознания. Зло коренится не в иррациональной воле и не в иррациональной свободе, а в отсутствии разумного сознания, в неведении. Нельзя делать зло, если знаешь, что такое добро. Человеческая природа естественно благодетна, безгрешна и делает зло лишь по неведению закона. *Добро есть разумное.* Это особенно подчеркивает Толстой. Зло делать глупо, нет расчета делать зло, лишь добро ведет к жизненному благополучию, к счастью. Ясно, что на добро и зло Толстой смотрит так, как смотрел Сократ, т. е. рационалистически, отождествляя добро с разумным, а зло с неразумным. Разумное сознание закона, данного Отцом, приведет к окончательному торжеству добра и устранению зла. Легко и радостно произойдет это, собственными силами человека совершится. Л. Толстой, как никто, бичует зло и ложь жизни и призывает к моральному максимализму, к немедленному и окончательному осуществлению добра во всем. Но его моральный максимализм в отношении к жизни именно и связан с неведением зла. Он с наивностью, заключающей в себе гениальный гипноз, не хочет знать силу зла, трудность его преодоления, иррациональную трагедию, с ним связанную. На поверхностный взгляд может показаться, что именно Л. Толстой лучше других видел зло жизни, глубже других вскрывал его. Но это обман зрения. Толстой видел, что люди не исполняют воли Отца, пославшего их в жизнь, ему люди представлялись ходящими во тьме, так как

они живут по закону мира, а не по Закону Отца, Которого не знают; люди казались ему неразумными и безумными. Но зла он никакого не видел. Если бы он увидел зло и постиг тайну его, то он никогда бы уже не сказал, что легко исполнить до конца волю Отца природными силами человека, что добро можно победить без искупления зла. Толстой не видел греха, грех был для него лишь незнанием, лишь слабостью разумного сознания закона Отца. Не знал греха, не знал и искупления. От наивного неведения зла и греха проистекает и толстовское отрицание тяготы всемирной истории, толстовский максимализм. Тут мы вновь приходим к тому, что уже говорили, с чего начали. Л. Толстой не видит зла и греха потому, что не видит личности. Сознание зла и греха связано с сознанием личности, и самость личности сознается в связи с сознанием зла и греха, в связи с противлением личности природным стихиям, с постановкой границ. Отсутствие личного самосознания в Толстом и есть в нем отсутствие сознания зла и греха. Он не знает трагедии личности — трагедии зла и греха. Зло непобедимо сознанием, разумом, оно бездонно глубоко заложено в человеке. Человеческая природа не добрая, а падшая природа, человеческий разум — падший разум. Нужна мистерия искупления, чтобы зло было побеждено. А у Толстого был какой-то натуралистический оптимизм.

Л. Толстой, бунтующий против всего общества, против всей культуры, пришел к крайнему оптимизму, отрицающему испорченность и греховность природы. Толстой верит, что Бог сам осуществляет добро в мире и что только не нужно противиться Его воле. Все естественное — доброе. В этом Толстой приближается к Жан-Жаку Руссо и к учению XVIII века о естественном состоянии. Толстовское учение о непротивлении злу связано с учением о естественном состоянии как добром и божественном. Не противясь злу, и добро само осуществится без твоей активности, будет естественное состояние, в котором непосредственно осуществляется божественная воля, высший закон жизни, который и есть Бог. Учение Л. Толстого о Боге есть особая форма пантеизма<sup>4</sup>, для которого не существует личности Бога, как не существует личности человека и вообще никакой личности. У Толстого Бог не существо, а закон, разлитое во всем божественное начало. Для него так же не существует личного Бога, как не существует личного бессмертия. Его пантеистическое сознание не допускает существования двух миров: мира природного — имманентного и мира божественного — трансцендентного. Такое пантеистическое сознание предполагает, что добро, т. е. божественный закон жизни, осуществляется природно-имманентным путем, без бла-

годати, без вхождения трансцендентного в этот мир. Толстовский пантеизм смешивает Бога с душой мира. Но пантеизм его не выдержан и временами приобретает привкус деизма. Ведь Бог, Который дает закон жизни, заповедь и не дает благодати, помощи, есть мертвый Бог деизма. У Толстого было могучее богочувствование, но слабое богосознание, он стихийно пребывает в Отчей Ипостаси, но без Логоса. Подобно тому как Л. Толстой верит в благодать естественного состояния и в осуществимость добра силами природными, в которых действует сама божественная воля, он верит и в непогрешимость, безошибочность естественного разума. Он не видит падения разума. Разум для него безгрешен. Он не знает, что есть разум, отпавший от Разума Божественного, и есть разум, соединенный с Разумом Божественным. Толстой держится за наивный, естественный рационализм. Он всегда апеллирует к разуму, к рассудочному началу, а не к воле, не к свободе. В рационализме Толстого, временами очень грубом, сказывается все та же вера в благодатное естественное состояние, в доброту природы и природного. Толстовский рационализм и натурализм не в силах объяснить уклонения от разумного и естественного состояния, а ведь уклонениями этими наполнена человеческая жизнь и они рождают то зло и ту ложь жизни, которые так могущественно бичует Толстой. Почему человечество отпало от доброго естественного состояния и разумного закона жизни, царившего в этом состоянии? Значит, было какое-то отпадение, грехопадение? Толстой скажет: все зло оттого, что люди ходят во тьме, не знают божественного закона жизни. Но откуда эти тьма и незнание? Мы неизбежно приходим к иррациональности зла как к предельной тайне — тайне свободы. В толстовском мироощущении есть что-то общее с мироощущением Розанова, тоже не ведающего зла, не видящего Лица, тоже верящего в благодать естественного, тоже пребывающего в Отчей Ипостаси и в душе мира, в Ветхом Завете и язычестве. Л. Толстой и В. Розанов, при всем своем различии, одинаково противятся религии Сына, религии искупления.

Нет надобности подробно и систематически излагать учение Л. Толстого, чтобы подтвердить правильность моей характеристики. Учение Толстого слишком хорошо всем известно. Но обычно книги читаются предвзято и видят в них то, что хотят видеть, не видят того, чего не хотят видеть. Поэтому я все-таки приведу ряд наиболее ярких мест, подтверждающих мой взгляд на Толстого. Возьму прежде всего цитаты из основного религиозно-философского трактата Толстого «В чем моя вера». «Мне всегда казалось странным, для чего Христос, вперед зная, что исполнение

Его учения невозможно одними силами человека, дал такие ясные и прекрасные правила, относящиеся прямо к каждому отдельному человеку. Читая эти правила, мне всегда казалось, что они относятся прямо ко мне, от меня одного требуют исполнения» \*. «Христос говорит: “Я нахожу, что способ обеспечения вашей жизни очень глуп и дурен. Я вам предлагаю совсем другой”» \*\*. «Человеческой природе свойственно делать то, что лучше. И всякое учение о жизни людей есть только учение о том, что лучше для людей. Если людям показано, что им лучше делать, то как же они могут говорить, что они желают делать то, что лучше, но не могут? Люди не могут делать только то, что хуже, а не могут не делать того, что лучше» \*\*\*. «Как только он (человек) рассуждает, то он сознает себя разумным, и, сознавая себя разумным, он не может не признавать того, что разумно, и того, что неразумно. Разум ничего не приказывает; он только освещает» \*\*\*\*. «Только ложное представление о том, что есть то, чего нет, и нет того, что есть, может привести людей к такому странному отрицанию исполнимости того, что, по их признанию, дает им благо. Ложное представление, приведшее к этому, есть то, что называется догматической христианской верой, — тою самою, которой с детства учат всех исповедующих церковную христианскую веру по разным православным, католическим и протестантским катехизисам» \*\*\*\*\*. «Утверждается, что мертвые продолжают быть живы. И так как мертвые никак не могут ни подтвердить того, что они умерли, ни того, что они живы, так же как камень не может подтвердить того, что он может или не может говорить, то это отсутствие отрицания принимается за доказательство и утверждается, что люди, которые умерли, не умерли. И с еще большей торжественностью и уверенностью утверждается то, что после Христа верую в Него человек освобождается от греха, т. е. что человеку после Христа не нужно уже разумом освещать свою жизнь и избирать то, что для него лучше. Ему нужно верить только, что Христос искупил его от греха, и тогда он всегда безгрешен, т. е. совершенно хорош. По этому учению, люди должны воображать, что в них разум бессилен и что потому-то они и безгрешны, т. е. не могут ошибаться»<sup>6\*</sup>. «То, что по этому

---

\* См.: В чем моя вера. Изд-во «Посредник», 1906. С. 13.

\*\* Там же. С. 75.

\*\*\* Там же. С. 88.

\*\*\*\* Там же. С. 89.

\*\*\*\*\* Там же.

<sup>6\*</sup> Там же. С. 91–92.

учению называется истинной жизнью, есть жизнь личная, блаженная, безгрешная и вечная, т. е. такая, какую никто, никогда не знал и которой нет» \*. «Адам за меня согрешил, т. е. *ошибся* (курсив мой)\*\*». Л. Толстой говорит, что, по учению христианской Церкви, «жизнь истинная, безгрешная — в вере, т. е. в воображении, т. е. *в сумасшествии* (курсив мой)». И через несколько строк прибавляет про церковное учение: «Ведь это полное сумасшествие!»\*\*\*. «Церковное учение дало основной смысл жизни людей в том, что человек имеет право на блаженную жизнь и что блаженство это достигается не усилиями человека, а чем-то внешним, и это мирозерцание и стало основой всей нашей науки и философии»\*\*\*\*. «Разум, тот, который освещает нашу жизнь и заставляет нас изменять наши поступки, есть не иллюзия, и его-то уже никак нельзя отрицать. *Следование разуму для достижения блага — в этом было всегда учение всех истинных учителей человечества, и в этом все учение Христа* (курсив мой), и его-то, т. е. разум, отрицать разумом уж никак нельзя»\*\*\*\*\*. «Прежде и после Христа люди говорили то же самое: то, что в человеке живет божественный свет, сошедший с неба, и свет этот есть разум, — и что ему одному надо служить и в нем одном искать блага» 6\*. «Люди все слышали, все поняли, но только пропустили мимо ушей то, что учитель говорил только о том, что людям надо делать свое счастье самим здесь, на том дворе, на котором они сошлись, а вообразили себе, что это двор постоялый, а там где-то будет настоящий» 7\*. «Никто не поможет, коли сами себе не поможем. А самим и помогать нечего. Только не ждать ничего ни с неба, ни с земли, а самим перестать губить себя» 8\*. «Чтобы понять учение Христа, надо прежде всего опомниться, одуматься» 9\*. «О плотском же, личном воскресении Он никогда не говорил» 10\*. «Понятие о будущей личной жизни пришло к нам не из еврейского учения и не из учения Христа. Оно вошло в церковное учение совершенно со стороны.

---

\* См.: В чем моя вера. С. 92.

\*\* Там же.

\*\*\* Там же. С. 93.

\*\*\*\* Там же. С. 94.

\*\*\*\*\* Там же. С. 97.

6\* Там же. С. 98.

7\* Там же. С. 102.

8\* Там же. С. 103.

9\* Там же. С. 104.

10\* Там же. С. 112.

Как ни странно это покажется, но нельзя не сказать, что *верование в будущую личную жизнь есть очень низменное и грубое представление, основанное на смешении сна со смертью и свойственное всем диким народам (курсив мой)* \*. «Христос противопоставляет личной жизни не загробную жизнь, а жизнь общую, связанную с жизнью настоящей, прошедшей и будущей всего человечества» \*\*. «Все учение Христа в том, что ученики Его, поняв призрачность личной жизни, отреклись от нее и перенесли ее в жизнь всего человечества, в жизнь Сына Человеческого. Учение же о бессмертии личной жизни не только не призывает к отречению от своей личной жизни, но навеки закрепляет эту личность... Жизнь есть жизнь, и ею надо воспользоваться как можно лучше. Жить для себя одного неразумно. И потому, с тех пор как есть люди, они отыскивают для жизни цели вне себя: живут для своего ребенка, для народа, для человечества, для всего, что не умирает с личной жизнью» \*\*\*. «Если человек не хватается за то, что спасает его, то это значит только то, что человек не понял своего положения» \*\*\*\*. «Вера происходит только от сознания своего положения. Вера зиждется только на разумном сознании того, что лучше делать, находясь в известном положении» \*\*\*\*\*. «Ужасно сказать: не будь вовсе учения Христа с церковным учением, выросшим на нем, то те, которые теперь называются христианами, были бы гораздо ближе к учению Христа, т. е. к разумному учению о благе жизни, чем они теперь. Для них не были бы закрыты нравственные учения пророков всего человечества» 6\*. «Христос говорит, что есть верный мирской расчет не заботиться о жизни мира... Нельзя не видеть, что положение учеников Христа должно быть лучше уже потому, что ученики Христа, делая всем добро, не будут возбуждать ненависти в людях» 7\*. «Христос учит именно тому, как нам избавиться от наших несчастий и жить счастливо» 8\*. Перечисляя условия счастья, Толстой не может найти почти ни одного условия, связанного с духовной жизнью, все связано с материальной, животнорастительной жизнью, как физический труд, здоровье и пр. «Не му-

---

\* См.: В чем моя вера. С. 115.

\*\* Там же. С. 118.

\*\*\* Там же. С. 120.

\*\*\*\* Там же. С. 125.

\*\*\*\*\* Там же. С. 132.

6\* Там же. С. 135.

7\* Там же. С. 140.

8\* Там же. С. 142.

чеником надо быть во имя Христа, не этому учит Христос. Он учит тому, чтобы перестать мучить себя во имя ложного учения мира... *Христос учит людей не делать глупостей* (курсив мой). В этом состоит самый простой, всем доступный смысл учения Христа... Не делай глупостей, и тебе будет лучше» \*. «Христос... учит нас не делать того, что хуже, а делать то, что лучше для нас здесь, в этой жизни» \*\*. «Разрыв между учением о жизни и объяснением жизни начался с проповеди Павла, не знавшего этического учения, выраженного в Евангелии Матфея, и проповедовавшего чуждую Христу метафизическо-каббалистическую теорию» \*\*\*. «Все, что нужно для псевдохристианина — это таинства. Но таинство не делает сам верующий, а над ним его производят другие» \*\*\*\*. «Понятие о законе, несомненно разумном и по внутреннему сознанию обязательном для всех, до такой степени утрачено в нашем обществе, что существование у еврейского народа закона, определявшего всю жизнь их, который был бы обязателен не по принуждению, а по внутреннему сознанию каждого, считается исключительным свойством одного еврейского народа» \*\*\*\*\*. «Я верю, что исполнение этого учения (Христа) легко и радостно» 6\*.

Приведу еще характерные места из писем Л. Толстого. «Так: «Господи, милостив буди мне грешному», я теперь не совсем люблю, потому что это молитва эгоистическая, молитва слабости личной и потому бесполезная» 7\*. «Мне очень бы хотелось помочь вам, — пишет он М. А. Сопоцько<sup>5</sup>, — в том тяжелом и опасном положении, в котором вы находитесь. Я говорю про ваше желание загипнотизировать себя в церковную веру. Это очень опасно, потому что при такой гипнотизации *утрачивается самое драгоценное, что есть в человеке, — его разум* (курсив мой)» 8\*. «Нельзя безнаказанно допустить в свою веру что-либо неразумное, что-либо, не оправдываемое разумом. Разум дан свыше, чтобы руководить нас. Если же мы заглушим его, это не пройдет безнаказанно. И *гибель разума — самая ужасная гибель* (курсив

\* См.: В чем моя вера. С. 150.

\*\* Там же. С. 152.

\*\*\* Там же. С. 168.

\*\*\*\* Там же. С. 169.

\*\*\*\*\* Там же. С. 178.

6\* Там же. С. 186.

7\* См.: Письма Л. Н. Толстого. Т. 1. С. 193.

8\* Там же. С. 240.



мой)» \*. «Чудеса евангельские не могли быть, потому что они нарушают законы того разума, посредством которого мы понимаем жизнь, чудеса не нужны, потому что ни в чем никого не могут убедить. В той же дикой и суеверной среде, в которой жил и действовал Христос, не могли не сложиться предания о чудесах, как они, не переставая, и в наше время складываются легко в суеверной среде народа» \*\*. «Вы спрашиваете меня о теософии. Меня самого интересовало это учение, но, к сожалению, оно допускает чудесное; а малейшее допущение чудесного уже лишает религию той простоты и ясности, которые свойственны истинному отношению к Богу и ближнему. И потому в учении этом может быть много очень хорошего, как в учениях мистиков, как в спиритизме даже, но надо остерегаться его. Главное же, думаю, что те люди, которым нужно чудесное, не понимают еще вполне истинного, простого христианского учения» \*\*\*. «Для того же, чтобы человек знал то, чего от него хочет Тот, Кто его послал в мир, — Он вложил в него разум, посредством которого человек всегда, если он точно хочет этого, может знать волю Бога, т. е. то, чего хочет от него Тот, Кто послал его в мир... Если же мы будем держаться того, что нам говорит разум, то все соединимся, потому что разум у всех один и только разум соединяет людей и не мешает проявлению свойственной людям любви друг к другу» \*\*\*\*. «Разум старше и достовернее всех писаний и преданий, он был уже тогда, когда не было никаких преданий и писаний, и он дан каждому из нас прямо от Бога. Слова Евангелия о том, что все грехи простятся, но только не хула на Святого Духа, по моему мнению, относятся прямо к утверждению того, что разуму не надо верить. Действительно, если не верить разуму, данному нам от Бога, то кому же верить? Неужели тем людям, которые хотят нас заставить верить тому, что не согласно с разумом, данным от Бога» \*\*\*\*\*. «О внутреннем своем совершенствовании нельзя молиться потому, что нам дано все то, что нужно для нашего совершенствования, и прибавлять к этому ничего не нужно и нельзя» 6\*. «Просить Бога и придумывать средства, как совершенствоваться, можно было бы только тогда, когда бы нам были поставлены какие-либо преграды для этого дела и мы сами не

---

\* См.: Письма Л. Н. Толстого. Т. 1. С. 246.

\*\* Там же. С. 288.

\*\*\* Там же. С. 327.

\*\*\*\* См.: Письма Л. Н. Толстого. Т. II. С. 188.

\*\*\*\*\* Там же. С. 190.

6\* Там же. С. 191.

имели бы для этого сил» \*. «Мы здесь, в этом мире, как на постоялом дворе, в котором хозяин устроил все, что нам, путешественникам, точно нужно, и сам ушел, оставив наставления, как нам вести себя в этом временном приюте. Все, что нам нужно, у нас под руками; так какие же нам еще придумывать и о чем просить? Только бы исполнить то, что нам предписано. Так и в нашем духовном мире — все нужное нам дано, и дело только за нами» \*\*. «Нет более безнравственного и вредного учения, как то, что человек не может совершенствоваться своими силами» \*\*\*. «Превратное и нелепое понятие о том, что человеческий разум своими усилиями не может приближаться к истине, происходит от такого же ужасного суеверия, как и то, по которому человек не может без помощи извне приближаться к исполнению воли Бога. Сущность этого суеверия в том, что полная, совершенная истина будто бы открыта самим Богом... Суеверие это ужасно... Человек перестает верить единственному средству познания истины — усилиям своего разума» \*\*\*\*. «Помимо разума никакая истина не может войти в душу человека» \*\*\*\*\*. «Разумное и нравственное всегда совпадает» 6\*. «Вера в общение с душами умерших до такой степени, не говоря уже о том, что она мне совершенно не нужна, до такой степени нарушает все то, основанное на разуме, мое мировоззрение, что, если бы я услышал голос духов или увидел бы их проявление, я обратился бы к психиатру, прося его помочь моему очевидному мозговому расстройству» 7\*. «Вы говорите, — пишет Л. Н. священнику С. К., — что так как человек есть личность, то и Бог есть тоже Личность. Мне же кажется, что сознание человеком себя личностью есть сознание человеком своей ограниченности. Всякое же ограничение несовместимо с понятием Бога. Если допустить то, что Бог есть Личность 6, то естественным последствием этого будет, как это и происходило всегда во всех первобытных религиях, приписание Богу человеческих свойств... Такое понимание Бога как Личности и такого Его закона, выраженного в какой-либо книге, совершенно невозможно для меня» 8\*. Можно было бы привести еще много мест из раз-

\* См.: Письма Л. Н. Толстого. Т. II. С. 197.

\*\* Там же. С. 198.

\*\*\* Там же. С. 199.

\*\*\*\* Там же. С. 200.

\*\*\*\*\* Там же. С. 201.

6\* Там же. С. 205.

7\* Там же. С. 215.

8\* Там же. С. 264.

ных произведений Л. Толстого для подтверждения моего взгляда на религию Толстого, но и этого достаточно.

Ясно, что религия Льва Толстого есть религия самоспасения, спасения естественными и человеческими силами. Поэтому религия эта не нуждается в Спасителе, не знает Сыновей Ипостаси. Л. Толстой хочет спастись в силу своих личных заслуг, а не в искупительную силу кровавой жертвы, принесенной Сыном Божиим за грехи мира. Гордыня Л. Толстого в том, что он не нуждается в благодатной помощи Божьей для исполнения воли Божьей. Коренное в Л. Толстом то, что он не нуждается в искуплении, так как не знает греха, не видит непобедимости зла естественным путем. Он не нуждается в Искупителе и Спасителе и чужд, как никто, религии искупления и спасения. Идею искупления он считает главным препятствием для осуществления закона Отца-Хозяина. Христос, как Спаситель и Искупитель, как «путь, истина и жизнь», не только не нужен, но мешает исполнению заповедей, которые Толстой считает христианскими. Новый Завет Л. Толстой понимает как закон, заповедь, правило Отца-Хозяина, т. е. понимает его как Ветхий Завет. Он еще не знает той тайны Нового Завета, что в Сыновней Ипостаси, во Христе, нет уже закона и подзаконности, а есть благодать и свобода. Л. Толстой, как пребывающий исключительно в Отчей Ипостаси, в Ветхом Завете и язычестве, никогда не мог постигнуть той тайны, что не заповеди Христа, не учение Христа, а Сам Христос, Его таинственная Личность, есть «истина, путь и жизнь». Религия Христа есть учение о Христе, а не учение Христа. Учение о Христе, т. е. религия Христа, всегда была для Л. Толстого безумием, он относился к ней как язычник. Тут мы подходим к другой, не менее ясной стороне религии Л. Толстого. Это — религия в пределах разума, рационалистическая религия, отвергающая всякую мистику, всякое таинство, всякое чудо как противное разуму, как безумие. Эта разумная религия близка рационалистическому протестантизму, Канту и Гарнаку<sup>7</sup>. Толстой — грубый рационалист в отношении к догматам, его критика догматов элементарно-рассудочная. Он с победоносным видом отвергает догмат Троичности Божества на том простом основании, что 1 не может равняться 3. Он прямо говорит, что религия Христа — Сына Божьего, Искупителя и Спасителя — есть сумасшествие. Он непримиримый враг чудесного, таинственного. Он отвергает самую идею откровения как бессмыслицу. Почти невероятно, что такой гениальный художник и гениальный человек, такая религиозная натура, был одержим таким грубым и элементарным рационализмом, таким бесом рассудочности. Чудовищ-

но, что такой гигант, как Л. Толстой, свел христианство к тому, что Христос учит не делать глупостей, учит благополучию на земле. Гениальная религиозная натура Л. Толстого находится в тисках элементарной рассудочности и элементарного утилитаризма. Как религиозная личность — это немой гений, не обладающий даром Слова. И эта непостижимая тайна его личности связана с тем, что все существо его пребывает в Отчей Ипостаси и в душе мира, вне Сыновней Ипостаси, вне Логоса. Л. Толстой не только был религиозной натурой, всю жизнь сгоравшей от религиозной жажды, он был и мистической натурой, в особом смысле. Есть мистика в «Войне и мире», в «Казаках», в его отношении к первостихиям жизни; есть мистика и в самой его жизни, в его судьбе. Но мистика эта никогда не встречается с Логосом, т. е. никогда не может быть осознана. В своей религиозной и мистической жизни Толстой никогда не встречается с христианством. Нехристианская природа Толстого художественно вскрыта Мережковским. Но то, что Мережковский хотел сказать по поводу Толстого, тоже осталось вне Логоса, и христианский вопрос о личности не был им поставлен.

Очень легко смешать аскетизм толстовский с аскетизмом христианским. Часто говорили, что по своему моральному аскетизму Л. Толстой плоть от плоти и кровь от крови христианства исторического. Одни говорили это в защиту Толстого, другие ставили ему это в вину. Но нужно сказать, что аскетизм Л. Толстого очень мало имеет общего с аскетизмом христианским. Если брать христианский аскетизм в его мистической сущности, то он никогда не был проповедью обеднения жизни, упрощения, нищождения. Христианский аскетизм всегда имеет в виду бесконечно богатый мистический мир, высшую ступень бытия. В моральном же аскетизме Толстого нет ничего мистического, нет богатств иных миров. Как отличается аскетизм бедняжки Божьего св. Франциска<sup>8</sup> от толстовского опрощения! Францисканство полно красоты, и нет в нем ничего похожего на толстовский морализм. От св. Франциска родилась красота раннего Возрождения. Бедность была для него Прекрасной Дамой. У Толстого же не было Прекрасной Дамы. Он проповедовал обеднение жизни во имя более счастливого, более благополучного устройства жизни на земле. Ему чужда идея мессианского пира, которая мистически воодушевляет христианскую аскетику. Моральный аскетизм Л. Толстого — это аскетизм народнический, столь характерный для России. У нас образовался особый тип аскетизма, не аскетизма мистического, а аскетизма народнического, аскетизма во имя блага народа на земле. Этот аскетизм встречается в форме

барской, у кающихся дворян, и в форме интеллигентской, у интеллигентов-народников. Этот аскетизм обычно связан с гонением на красоту, на метафизику и мистику как на роскошь недозвленную, безнравственную. Этот аскетизм религиозно ведет к иконоборчеству, к отрицанию символики культа. Л. Толстой был иконоборцем. Иконопочитание и вся связанная с ним символика культа казалась безнравственной, непозволительной роскошью, запрещенной его морально-аскетическим сознанием. Л. Толстой не допускает, что существуют священная роскошь и священное богатство. Гениальному художнику казалась красота безнравственной роскошью, богатством, не дозволенным Хозяином жизни. Хозяин жизни дал закон добра, и лишь добро есть ценность, лишь добро божественно. Хозяин жизни не поставил перед человеком и миром идеальный образ красоты как верховной цели бытия. Красота — от лукавого, от Отца лишь нравственный закон. Л. Толстой — гонитель красоты во имя добра. Он утверждает исключительное преобладание добра не только над красотой, но и над истиной. Во имя исключительного добра он отрицает не только эстетику, но и метафизику и мистику как пути познания истины. И красота и истина — роскошь, богатство. Пир эстетики и пир метафизики запрещен Хозяином жизни. Нужно жить простым законом добра, исключительной моральностью. Никогда еще морализм не был доведен до таких крайних пределов, как у Толстого. Морализм становится страшен, от него делается удушьё. 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. Исключительный, отвлеченный морализм, доведенный до последних пределов, ставит вопрос о том, что может быть демоническое добро, добро, истребляющее бытие, понижающее уровень бытия. Если может быть демоническая красота и демоническое знание, то может быть и демоническое добро. Христианство, взятое в мистической его глубине, не только не отрицает красоту, но создает невиданную, новую красоту, не только не отрицает гнозис, но создает высший гнозис. Красоту и гнозис скорее отрицают рационалисты и позитивисты и часто делают это во имя призрачного добра. Морализм Л. Толстого связан с его религией самоспасения, с отрицанием онтологического смысла искупления. Но аскетический морализм Толстого одной лишь своей стороной обращен к обеднению и подавлению бытия, другой своей стороной обращен он к новому миру и дерзновенно отрицает зло.

---

В толстовском морализме есть начало косно-консервативное и есть начало революционно-бунтарское. Л. Толстой с небывалой силой и радикализмом восстал против лицемерия quasi-христианского общества, против лжи 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. Как религиозный критик и как искатель Л. Толстой навеки останется великим и дорогим. Но сила Толстого в деле религиозного возрождения исключительно отрицательно-критическая. Он безмерно много сделал для пробуждения от религиозной спячки, но не для углубления религиозного сознания. Нужно, однако, помнить, что Л. Толстой обращался со своими исканиями и критикой к обществу или откровенно атеистическому, или лицемерно- и притворно-христианскому, или просто индифферентному. Этому обществу нельзя было религиозно повредить, оно было уж совсем повреждено. А мертвенно-бытовое, внешнеобрядовое православие полезно и важно было беспокоить и взбудоражить. Л. Толстой — самый последовательный и самый крайний анархист-идеалист, какого только знает история человеческой мысли. Опровергнуть толстовский анархизм очень легко, в этом анархизме соединяется крайний рационализм с настоящим безумием. Но толстовский анархический бунт нужен был миру. «Христианский» мир 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. Последняя судьба Толстого остается тайной, ведомой лишь Богу. Не нам судить. Л. Толстой сам отлучил себя от Церкви, и перед этим фактом бледнеет факт отлучения его русским Св. Синодом. Мы должны прямо и открыто сказать, что Л. Толстой ничего общего не имеет с христианским сознанием, что выдуманное им «христианство» ничего общего не имеет с тем подлинным христианством, для которого в Церкви Христовой неизменно хранится образ Христа. Но мы ничего не смеем сказать о последней тайне его окончательных отношений к Церкви и о том, что совершилось с ним в час смерти. По человечеству же мы знаем, что своей

критикой, своими исканиями, своей жизнью Л. Толстой пробуждал мир, религиозно заснувший и омертвевший. Несколько поколений русских людей прошло через Толстого, росло под его влиянием, и влияние это не дай Бог отождествить с «толстовством» — явлением очень ограниченным. Без толстовской критики и толстовского искания мы были бы хуже и проснулись бы позже. Без Л. Толстого не стал бы так остро вопрос о жизненном, а не риторическом значении христианства. Ветхозаветная правда Толстого нужна была изолгавшемуся христианскому миру. Знаем мы также, что без Л. Толстого Россия немыслима и что Россия не может от него отказаться. Мы любим Льва Толстого, как родину. Наши деды, наша земля — в «Войне и мире». Он — наше богатство, наша роскошь, он — не любивший богатства и роскоши. Жизнь Л. Толстого — гениальный факт в жизни России. А все гениальное — провиденциально. Еще недавний «уход» Л. Толстого взволновал всю Россию и весь мир. То был гениальный «уход». То было завершение толстовского анархического бунта. Перед смертью Л. Толстой стал странником, оторвался от земли, к которой был прикован всей тяжестью быта. Под конец жизни великий старик повернул к мистике, мистические ноты звучат сильнее и заглушают его рационализм. Он готовился к последнему перевороту.





## В. В. РОЗАНОВ

### Еще о гр. Л. Н. Толстом и его учении о непротивлении злу (1896)

В обществе ходит (по крайней мере, в Петербурге) новое произведение гр. Л. Н. Толстого — письмо его к г. Кросби<sup>1</sup>. «My dear Crosby» — это обращение, оставленное без перевода, служит как бы заглавием русского текста небольшой, страниц в 10 малого формата, статьи. Не только подпись автора и обозначение «1896 год», но также внутреннее содержание письма, и особенно слог его, не оставляют сомнения, что мы имеем в нем действительно позднейший труд гр. Толстого. Оно могло бы — за исключением, впрочем, немногих строк, почти только отдельных выражений — появиться в печати. Его язык — умерен, изложение — спокойно; в общем оно производит впечатление гораздо лучшее, нежели многие из последних писаний знаменитого моралиста.

#### I

Его тема — «непротивление» злу, разъяснения этого доказательства; Толстой отвергает здесь известный, выставляемый ему пример: что стал бы он делать, видя разбойника, готового убить младенца? Он называет этот пример фантастическим и самое придумывание подобных примеров относит к нашей нравственной лениности, которая, в нежелании исполнить Евангельское слово, укрывается за невозможные случаи. В общем, нельзя не признать этот упрек справедливым; но, именно в общем же, чего он хочет? чего достигает?

«Любите друг друга», «будьте милосердны», «прощайте обиды» — кто этого не знает? Это — учение Церкви. Нужно *так* эти слова сказать, нужно иметь *силу*, нужно владеть *умением* так



выговорить их, чтобы люди действительно, бросив дела свои, обратились каждый к делам милосердия, любви, прощения обид. Говорит ли так Толстой? бегут ли люди за ним, хотя бы так, как за Иоанном Кронштадтским, стекаются ли к нему с таким доверием, как стекались к о. Амвросию Оптинскому?<sup>2</sup> Нет. Он — литератор, *только* литератор. Он не пророк, он не священник. И в этом вся тайна. Мы слабы, дурны; мы знаем слово Божие и не исполняем его. Нужно, чтобы кто-нибудь расплавил кору порока около наших душ; чтобы кто-нибудь коснулся души нашей отяжелелой и окрылил ее к добру, которое *теоретически* она знает, практически неможна исполнить. В силу лежащего на них священства, *некоторых* и в *некоторой* степени окрыляли к этому добру Иоанн Кронштадтский и Амвросий Оптинский; никого не окрылил Толстой. Он увеличил массу разговоров на эти темы; вызвал множество печати, и без того чрезмерной; он произвел повторение и повторение теорий, которые, может быть, потому так и недействительны, что слишком обволоклись словами, в своем роде — отяжелели под изукрашающим словом и не умеют дойти до души. Во всяком случае, ни нового, ни значительного тут нет.

Но он говорит: «*Не противься злему*; никогда, ни в каком случае всякий да не противится» (письмо к г. Кросби). Действительно, тут есть новизна, но есть ли истина? Прежде всего, слова эти в Евангелии есть ли завет главный, универсальный, все собою покрывающий, на котором «висят Писание и пророки», как это указано нам в известных словах относительно любви к Богу и любви к ближнему? Нет, Толстой понял как единственную почти для себя заповедь или, по крайней мере, как заповедь главную, как основу своему учению, — слова совершенно простые, без особенного в них значения, кроме того, какое принадлежит всякому слову И<исуса> Христа. «Я же говорю вам: не противься злему» — ничего еще не значит, кроме увещания: при встрече со злым, сварливым человеком, с человеком неуступчивым, задорным — уступи ему, не раздражай своего сердца, не оспаривай его и, в пределах возможного, не нарушая других верховных заветов, сделай даже вид, что ты с ним согласен. Но, Боже, неужели Спаситель хотел сказать, что — что бы вы ни увидели, какая бы мерзость перед вами ни происходила, — выткнув покорно руки, пожалуй, сложив эти руки пассивно, вы говорили бы в душе своей: «*Не противлюсь злему* и есмь праведен». Какая клевета! какая клевета на самого Спасителя! И неужели, неужели, если бы Спаситель ставил это высочайшею заповедью, в Евангелии не было бы это оттенено, указано, как-нибудь выра-

жено, как ясно выражено, точно оговорено верховенство заповедей о любви к Богу, о любви к ближнему.

Таким образом, что касается слов Спасителя, на которых Толстой пытается основать свое учение, он, без всякого на то указания в Евангелии, понял их усиленно, чрезмерно; он поработил все Евангелие одной строке в нем; он, вместо того чтобы ясно и спокойно читать это Евангелие от начала и до конца, берет карандаши красный, зеленый, синий и с усилием все новым и новым, с раздражением все большим и большим подчеркивает одну строку и, поднимая взор на людей, гневно спрашивает: «Видите ли?». — Да, видим; и в меру сил своих не противимся злему, а когда противимся, считаем это за грех и искушение и впредь ему пытаемся не поддавать. Чего он требует еще? В меру того, насколько в словах его есть истина, — они исполнены не по его требованию, но по учению Церкви, и не исполнены только в той части своей, в которой представляют исключительность и превеличение и перестают быть истиной.

## II

Толкуя как верховную и исключительную заповедь совершенных простые слова Спасителя, промежуточно сказанные, — Толстой, в том же письме к г. Кросби, лишает какой-либо силы целый евангельский рассказ, принимая его за случайный эпизод, без всякого руководящего и указующего значения. Мы разумеем изгнание торгующих из храма<sup>3</sup>. Это уже не одна строка, это — страница; это не слово, но акт, деяние; это — *первое* деяние И<исуса> Христа, когда он выступил на общественное служение, и невольно мысль наша останавливается на нем. Можно ли отвергнуть, что Спаситель не имел ничего указать нам им, что евангелистами внесен этот акт на страницы Нового Завета случайно, по старческой памяти, которая и важная и неважная одинаково заносит на страницы летописи? Смеем ли мы так думать об Евангелии? Однако почти так думает об этом Толстой, в кратких словах оговаривая, что Спаситель, при этом «оружия не употреблял», что Он «не бил». Он взял «бич», и изгоняемые вышли; он их *понудил* выйти; и слова: «Дом Отца моего не делайте домом торговли» — так же святы для христианина, как святы (истинно святы) и слова: «Не противься злему». Но те слова о несопротивлении были сказаны позднее; раньше, чем раскрыть свое учение, Он указал, что в месте святом не должно быть несвятое. Вот завет, и он связуем с заповедью, верховенство которой огово-

рено в Евангелии: «Возлюби Господа твоего всем сердцем твоим и всем помышлением твоим; возлюби ближнего, как самого себя». — Да, возлюби Бога — это первое, это абсолютное; ранее этой любви еще ничего не началось в тебе, ты еще не христианин, и нечего тебе спрашивать о других заповедях, помышлять об их исполнении. Ты возлюбил Бога, ты Его крепко держишь в сердце? — теперь возлюби ближнего силою Божией, которая сообщена тебе через исполнение первой заповеди: как *самого себя*, то есть менее, чем Бога, под условием неослабления к Нему любви. Ты это исполнил; теперь взгляни вокруг себя: не осквернен ли святой храм делами, в нем неуместными, не дурными в самих себе, позволительными за оградю храма, но в самом храме недопустимыми? И это сделано? Итак, радость в сердце твоем, мир вокруг тебя: теперь — не противься злему. В веселии сердца своего прости заушение, какое нанесут тебе, и обними врага своего; все это — уже малое, то есть мала твоя обида, ничтожна, презрена, не обращай на нее внимания. Вот ясный евангельский путь, вот ступени требуемого от человека, если понимать Евангелие не как компактную массу слов, если различать в нем первое и второе, господствующее и подчиненное, или точнее — поясняющее.

### III

Толстой исключает вовсе *деятельную* любовь, он закрывает от людей мысль, проходящую через все страницы евангелистов. Он убеждает: *будем любить друг друга*. Но как? но через что? но в чем обнаруживая и доказывая эту любовь? Неужели, если мы рассядемся по стульям и будем пылать взаимною любовью — пусть это возможно, — мы уже можем подумать, что завет евангельский исполнен нами, и вознести Богу молитву фарисея: «Благодарим Тебя! мы уже не таковы, как прежде и как теперь иные», еще продолжающие сопротивляться злу. И какая бы мерзость перед нами ни совершалась, что бы *между* стульями у нас ни произошло, пусть это будет кровь, насилие, растление, каждый из нас, видя все и беспокойно пошевеливаясь на своем сидении, не смел бы, однако, под страхом сейчас же перестать быть христианином, спустить ноги на пол и побежать к чужому горю, против чужого злодеяния. Какая мерзость! какое запустение жизни! какое понимание Евангелия! И как, наконец, мы узнаем, что «истинные христиане» еще пылают любовью? Может быть — они спокойно дремлют; при невозможности двинуться — они и непременно задремлют; они устанут *говорить*; к чему их пригла-

шает Толстой, что единственно он допускает как средство *противления злу*. Эта словесность, эта всепоглощающая словесность, которая потянется на новое тысячелетие, на тысячелетие нового понимания Евангелия, — станет, наконец, невыносима, отвратительна; никто ей не будет внимать, зная, что никакого действия за нею не последует и не может последовать; и, конечно, после некоторого употребления недействующего орудия — все перестанут его употреблять. И что за странность: может быть, я *не умею* убеждать? Я косноязычен — нет? я так непривлекателен лицом, что всякий, взглянув на меня, — засмеется и отвернется? Средства убеждения мои — так же бедны, как у Акима из «Власти тьмы»<sup>4</sup> перед сонмом образованных сотрудников «Вестника Европы»?<sup>5</sup> Что *ему* делать? что *мне* делать? что делать *нам* всем? А ведь доброе, благое сердце нудит и нас к деланию. «Убеждайте разбойника, стоящего над младенцем... — пишет Толстой в письме к г. Кросби, — он может удержаться тогда». Но вот же сам он, со всем духом своим, при всем совершенстве, не убедил даже ближайших своих родных последовать своему учению, — как же можем мы, без всяких даров, подействовать даже на разбойника, и притом так скоро, что, подняв нож, — прежде чем его опустить, он уже станет другим человеком?

#### IV

«*Не противься злumu...*» Но ведь в Евангелии не сказано: *оружием, бичом*. Быть может, вовсе не нужно противиться злumu, т. е. не употреблять против него и убеждения? Если Толстой так озабочен исполнением евангельских слов, если никакой *своей* мысли он не преследует, если только боится не исполнить волю Божию, — зачем он не понимает выражающего ее слова полно, без прибавлений, без убавлений? «*Не противься злumu*», т. е. вовсе оставь думать о нем, предоставь злу совершаться по законам природы физической, природы человеческой или, наконец, по усмотрению Божию: большого не лечи, от града и засухи полей не берегай и, наконец, когда торговец-кулак хочет обмануть тебя при покупке леса, — обмана его не замечай и ни в каком случае его не обнаруживай. *Не противься злumu* — когда это народное бедствие; но ведь Толстой едва ли не помогал голодающим? *Не противься злumu* — когда это твое бедствие; но ведь он призвал медиков, когда у него прошлую весну умирал маленький сын? *Не противься злumu*, когда люди не понимают, что — зло и что — добро; но он же пишет сам, т. е. в пределах сил своих и понима-

ния противится существующему злу. Но вот он оговаривает: противься, но не касаясь *кожи* человека, *тела* его. Почему? Это в Евангелии не сказано! Это — телесное понимание зла вопреки духовному, евангельскому. В Евангелии прямо сказано: «Если глаз твой соблазняет тебя, если соблазняет тебя рука твоя — вырви глаз, отсеки руку свою» (Мк. 9, 43–47); и сказано также: «Возлюби ближнего, как *самого себя*», т. е. *по подобию себя*. Слишком ясно, что сопротивление злу насилием не только допущено в Евангелии, но и прямо указано, требуется. Кого же Толстой хочет обмануть? как можно поддаться этому обману? «Истинно, истинно говорю вам: если кто *соблазнит* единого от малых сих, верующих в Меня, лучше было бы, если бы камень повис на шее его и пучина морская поглотила его»<sup>6</sup>. Это — слишком страшно; «лучше было бы» — до того духовное зло соблазна представляется страшным. И еще бы: в Евангелии на все вещи брошен взгляд из вечности; а мы на самую вечность смотрим с точки зрения не болящей спины. Боль, которая протянется до завтра, заключение в тюрьму на сентябрь и октябрь месяц — заставляют забывать нас и небо и землю. Это — так страшно: ни в сентябре, ни в октябре я не увижу милой Аркадии; так страшно, что все будут смеяться над моей экзекуцией. Нет, уж лучше я отрекусь от Бога; нет, уж Бог с ней и с Церковью, только бы меня не высекли. Какая мерзость! какое низкое падение человека! И Толстой сочувствует ему, влечет туда же человека.

## V

Всегда мне представлялись загадочными и смущающими слова Спасителя, сказанные в ответ на упрек ученикам его, почему они не постятся, как ученики Иоанновы: «Могут ли, — сказал Христос, — поститься сыны чертога брачного, когда с ними жених? Доколе с ними жених — не могут поститься. Но придут дни, когда отнимется у них жених; и тогда будут поститься в те дни» (Мк. 2, 19–20): «Доколе...» — Он сказал; «придут другие дни, когда люди будут поститься», — прибавил Он. И еще в другой раз Он сказал: «*Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел я принести, но меч. Ибо я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку с свекровью ее. И враг человеку — домашние его. Кто любит отца или мать более, нежели Меня, — недостоиен Меня; и кто любит сына или дочь более Меня, — недостоиен Меня. И кто не берет креста своего, и следует за Мною, — тот недостоиен Меня*» (Мф.

9, 34–38)<sup>7</sup>. В последних словах указана Спасителем цель своего пришествия; но сказано с печалью и о последствиях, какие вытекут из этого пришествия по слабости человеческой, по необходимости греховной и злой его воле. И как слова любви и милосердия текут по всем страницам евангелистов, эти же страницы пронизывает и угроза: в прямых словах, как приведенные, и в притчах. Но все грозное и печальное, всякая нужда и скорбь — отнесены к будущему. Пока Спаситель был между людей, когда «жених был в чертоге брачном», естественное и необходимое в другое время, необходимое и нужное во всякие дни — на эти *особенные* дни было отменено. Для всех остальных дней, кроме Спасителя пришествия на землю, дан завет: даже от отца, даже от матери, не говоря уже о других «ближних», отделиться, если эти «ближние» и родные отделяются от Христа или в чем-нибудь Его учению противоборствуют; принять крест на себя, т. е. страдание, и нести его до победы при Константине Великом<sup>8</sup>, и исполняет весь христианский мир — до этого века блудливого и неверного, который на словах Спасителя думает основать борьбу против Него, направляя меч против Евангелия, им же обороняется, как щитом.

## VI

«*Не противься злему*» — и Толстой понимает это как несопротивление и *злу* вообще. Но кто есть *первый* злой? Отвергнем ли мы, что вовсе не человек со своим слабым соизволением, но иной и могущественнейший стоит за ним и влечет его к злу? Мы не отвергаем Бога и Божие в человеке; не отвергая в человеке и демонического, отвергнем ли мы того, именем кого называем темные влечения в нем? Кому же Толстой указывает человеку не противиться? с кем пытается убедить нас умерить, смягчить борьбу? Он пишет, в том же письме к г. Кросби, что «физически не может, не в состоянии присутствовать» в суде, «осудить ближнего». Он так добр — верим ему. Но так ли он рассудителен? Ему представляется суд как некоторое таскание осужденных на веревке в темницу, и он от этого грязного и жестокого дела отказывается. Но зачем же учил он в Яснополянской школе, когда и училище можно определить как место, где дети наказываются. Он взял побочную сторону предмета и определил предмет через нее, упустив сущность. Его в суд зовут *рассудить* дело, а не осудить человека; помочь людям разобраться между множеством известных и неизвестных данных и сказать, по разумению, сло-

во правды. Это — правое, святое дело. Можно жалеть о публичности судов и выставлении без вины на позор людей, человека, который, быть может, будет оправдан; о театральности, о состязании в красноречии; вообще, святая идея суда и наказания у нас утрачена, да и не юристы — деятели «святых дел», а они, к сожалению, были строителями суда. Но, повторяем, в основе своей — это идея святая и необходимая; и Бог будет судить людей, а уж Ему ли бы не простить, Он ли не благ, не человеколюбец? Но идея суда необходима не божественному милосердию, но человеческому достоинству. Животных не судят; их бьют или, еще чаще, прощают. Человек один подлежит суду, и только утратив в себе все человеческие черты, он откажется от права своего, от высокого преимущества — быть судимым. В помиловании он нуждается, милосердия он ищет; но не ищет бессудности — и помилование возможно после доказанной вины, милосердие может быть оказано уличенному и обвиненному. Идея греха глубочайшим образом завита в наказание и суд, — и удивительно, как чистые юристы, как только юристы призваны были у нас сперва к организации, а теперь к реорганизации судебных учреждений: это — показатель, что совесть уже утрачивается нами и мы понимаем только удобства и неудобства *правило*-нарушений, за них одних судим, без всякого ужаса перед грехом, без всякой святости негодования против него. Через суд и воздаяние человек раннее, чем подойдет под Вечный суд и осуждение, к нему приготавливается: чтобы ответить легче там, он хочет бояться и удерживаться здесь. Вот полная идея суда. Человек борется — прежде всего со злом в себе; а потом — и со злом в другом, помогая ему. В целой своей жизни, во всей истории — он борется божественными силами, в нем заключенными («Божией искрой», как прекрасно усвоено у нас), против сил демонических. Церковь и суд — краеугольные камни этой борьбы. Церковь влечет нас к Богу; она не нудит; она в себе самой, в святости своего научения, в благодатных своих дарах содержит источник великого притяжения, и сильнейшие из нас тяготеют к добру только через нее. Есть, однако, между нами слабейшие, в которых демоническое властнее, Божеская искра вот-вот погаснет. Их без призора оставить — безжалостно; нужно поддерживать в них этот гаснущий огонь. И именно потому, что он гаснет — они не внимают более слову; их не влечет та сила, которая для лучших достаточна. Эта крупинка железа так мала, что ее не влечет магнит, и она носится ветром туда и сюда. Дурно ли поставить для нее преграды в этом движении; ограничить в идее и слове (*закон*) для нее свободу? И, наконец, в самую эмоцию движений, во внутренний порыв —

примешать ограничивающий и смущающий страх? Вот идея наказаний, вот оправдание суда. Влеку ли я к добру, отталкиваю ли от зла, и равно творю благое. Так творит и человек, история, имея Церковь, учреждая суд.

## VII

Толстой хотел бы энервировать человека, вынуть из него все страстные эмоции. Он именно хочет погасить в нас искру, которую затеплил Спаситель. Разве Иоанн был бездеятелен? разве Петр не был пылок? И Он *избрал* их, то есть Он нашел, что свойство живой деятельности и пылкого сердца особенно отвечают, как восприимчивая почва, семени, которое Он пришел бросить в человека. Петр отсек ухо воину, пришедшему с другими в числе стражи взять Учителя; Спаситель приставил ухо и исцелил раненого, — ибо то, для чего Он пришел на землю, должно было совершиться, да и воин, пришедший сюда не по своей воле, не был ни в чем виновен. Но однако же Петр *отсек*, — таково было его *первое* движение; Иаков и Иоанн *хотели* низвести огонь на самарянское селение, которое не впустило к себе Иисуса, как иудея, идущего в Иерусалим<sup>9</sup>. А они были не худшие, Христос не избрал себе в ученики лукавых, порочных, злых. Но негодование не есть проявление зла в человеке, а часто — правды; и наказание не есть злое действие, а часто праведное. Христос входил в общение с мытарами; однако он не вошел в общение с фарисеями. Мытари были внешне унижены, но они были чисты сердцем; они сознавали грехи свои, они каялись. Таковых возлюбил Христос. Но Он и юношу богатого — *отпустил*, книжников и лицемеров — не искал *привлечь*. Та, не заключающая в себе никаких внутренних разграничений «любовь», тот *звук* любви, который мы произносим, — и он естественно касается всех, никого не обходит, — не из Евангелия. Это не та любовь, которая нам заповедана Спасителем. Любовь ищет, разглядывает; любовь часто гневается, иногда негодует; она иногда даже наказывает. Но эта «любовь», которая нам проповедуется со страниц журналов? которую несет и Толстой людям? Отчего она так мало жжет? так мало утешает даже несущих ее, — как утешает истинная любовь? Она не ласкает, не возбуждает, она — *мертва*. Отчего это? какая тут тайна? Нет *любящего* сердца: это — риторическая любовь конца XIX века, искусственный цветок, сделанный в подражание живому, который умер.



Проповедь Толстого не имеет и так же не будет иметь действия, как попытка г. Вл. Соловьева способствовать соединению Церквей; не по отсутствию надобности в этом, но по отсутствию способностей к этому в инициаторах обоих движений, полурелигиозного и полуперекрестного. Если бы кто-нибудь явился с Запада ли, на Восток ли с равною любовью к разделившимся Церквам, с горем мучительным об этом разделении, со слезами, с ночами без сна, с убеждением к людям, молитвою к Богу, если бы в порочную толпу нас вошел кто-нибудь с даром истинной благодатной любви, если бы не оратора мы видели перед собою и не литератора, если бы перед нами явился *святой*, то есть Богу угодный человек, и к этому нас позвал — Божие дело совершилось бы. Такого ждем; дело, ими предпринятое, — не отрицаем; их — не отвергаем.

---

P. S. Я только что прочел (в мартовской книжке «Северного вестника») биографию Ницше, писанную лицом, его близко знавшим, и которая была им лично просмотрена<sup>10</sup>, — и ввиду все возрастающего внимания к этому философу не могу удержаться, чтобы не сказать о нем нескольких слов.

Стрелка испорченных часов может делать какие угодно любопытные движения, но она не может показывать *время*; Ницше, в течение 14 лет медленно сходящий с ума (наследственная болезнь) и в эти именно годы написавший свои сочинения, мог написать в них много любопытного, но все это любопытное имеет тот недостаток в себе, что оно — *не истинно*.

Кажется, это неоспоримо; и кажется, этого достаточно, чтобы удержать *ищущих истину* от изучения его сочинений. Заблуждаться же можно многими способами, на многие манеры, и между ними есть тот, который нашел Ницше и который зовут, без всякого на то права, его «философией». Ибо самой идеи *знания*, самого усилия к *правильному* в мысли у него не было; и как он, так и труды его, — даже не лежат в той общей *категории*, куда мы относим родственные факты «науки», «философии», «знания», «понимания».

---





**С. Н. БУЛГАКОВ**

## **Простота и опрощение (1912)**

### **I**

Кризис жизнепонимания, приведший в конце концов к опытам опрощения и породивший т. наз. «толстовство», постиг Л. Н. Толстого в начале 80-х годов. Его отражение дают нам три важнейших произведения этой эпохи: 1) «Так что же нам делать?»; 2) «Исповедь»; 3) «В чем моя вера». В этих произведениях вскрываются различные мотивы, которые приводили к одному стремлению, — уйти из города, из культуры, сесть на землю, опроститься, слившись с земледельческим людом в труде, в религиозном осмыслении жизни, в свободе от дурмана цивилизации. В каждом из этих произведений проповедь опрощения поворачивается особой стороной. В первом вскрывается преимущественно ее социальный мотив, во втором — религиозный, в третьем — догматический.

В статьях «Так что же нам делать?» (вместе со статьей о Московской переписи) с потрясающей силой и искренностью Толстым изображаются его усилия узнать мир городской бедноты и стать ему полезным, а также его неудачи на этом пути. В сущности, то, что здесь описывается, уже многократно излагалось и излагается в экономической литературе сухим языком фактов и цифр. Здесь эта жестокая жизненная правда раскрыта в неизгладимых образах, нельзя этих страниц перечитывать, не переживая как бы страшного суда над своей жизнью. Нищета, порок, падение глядят здесь на вас своими мертвыми глазами и терзают слабую и греховную совесть. Что сделал ты для нас? — говорят они нам. Да и победимо ли это зло? — следом встает и другой вопрос. Нет спора, что с ним можно и должно вести борьбу, и оно отступает пред социальной помощью, но скоро ли оно отступит да и отступит ли когда-нибудь совсем? Но даже если бы

и совсем отступило, разве уничтожится этим все прошедшее зло? Разве слезы ребенка, о которых не хочет забыть Иван Карамазов и ради будущей гармонии, разве ужасы детской проституции или нищенства, гниение в сифилисе, алкоголизм, мор, голодовки, даже если все это и будет когда-либо побеждено в истории, разве же может совершенно изгладиться в памяти? Ведь это *цена прогресса*<sup>1</sup>, ведь это роковым образом связано с цивилизацией. Ведь путь истории и культуры совершается по трупам, цена его — слезы, пот и кровь. Все это фатально и непоправимо так. Все связано со всем в прошлом, настоящем и будущем, и все за всех и во всем виноваты. Возможно ли, сознавая это, оставаться в этой цивилизации, чувствовать себя в истории, или же надо сделать *salto mortale*, куда-то выпрыгнуть из нее, отрясти прах от ног своих? Однако исполнимо ли это? Ведь это не так просто, как написать на эту тему ряд книг и брошюр или, поселившись в своем имении, заняться паханием земли и шитьем сапог. Есть ли отсюда выход? Или же остается принять жизнь, как она есть, со всем ее грехом, с сознанием неизбежности своей вины, но вместе и тяжестью своего долга?

Толстой испытывал такой же жгучий стыд своего существования, какой испытывается многими, когда приходится войти в соприкосновение с миром, который обычно отделен глухою стеной, и пережить при этом жуткое чувство своего бессилия. Перед Толстым как будто впервые встает в это время социальный вопрос. Как же он справляется с ним?

Следует отметить поразительное несоответствие между первой и второй частью «Так что же нам делать?». Если первая часть потрясает и мучит своей жизненной правдой, то во второй части она словно забывается или куда-то исчезает. Здесь сразу начинается собственная политическая экономия Толстого, упрямая отсебятина, которую трудно читать без чувства раздражения против своеволия и капризов знаменитости, не желающей считаться ни с логической принудительностью, ни с вековой научной работой. При этом несогласие с ним научной политической экономии (о которой он, вообще говоря, имеет представления очень односторонние, а то и прямо неверные) им объясняется или «глупостью», или «злонамеренностью»\*. «Вопрос экономической науки следующий: какая причина того, что одни люди, имеющие землю и капитал, могут поработать тех людей, у которых нет земли и капитала? Ответ, представляющийся здравому смыслу, тот, что это происходит от денег, имеющих свойство порабо-

\* «Так что же нам делать?». 2-е изд. «Посредника». С. 135.

щать людей». За то, что наука не признает теории денег Толстого, она обвиняется в сознательном стремлении «поддерживать суеверие и обман в людях и тем препятствовать человечеству в его движении к истине и благу». Так «кающийся дворянин» незаметно для себя принимает более удобную и привычную позу обличителя. Он не считается с мучительной экономической необходимостью, в силу которой при известной густоте населения часть его не вмещается в земледелие и должна обратиться к промышленности, и для него не существует проистекающая отсюда миссия капитализма. Развитие индустриализма, которое как порождение неотвратимой экономической необходимости является, в известном смысле, отнюдь не менее естественным, чем земледелие, здесь объясняется всецело злоумышлением. В политической экономии Толстого возрождается ни больше ни меньше как физиократизм 18-го века<sup>2</sup>, однако с опозданием на целый век. Спора нет, может быть, это было бы и проще, если бы все могли оставаться в деревне, занимаясь земледелием. Но насколько возможно это? Или, наоборот, это давно уже стало невозможным, по крайней мере при данном уровне земледельческой техники, и пока нечего и дразнить себя несбыточной мечтой? Толстой никогда не ставил этого вопроса во всей его экономической серьезности, он только сердился и видел одну недобросовестность в соображениях, колебавших его физиократизм. «Если у мужика нет земли, лошади и косы, у сапожника дома, воды (?) и шила, то это значит, что кто-нибудь согнал его с земли и отнял или выманил у него косу, телегу, лошадь, шило; но никак не значит то, что могут быть земледельцы без сохи и сапожники без инструмента» (94). Так наивничает Толстой по вопросу о происхождении пролетариата, как будто мужик так и родится мужиком, прямо с землей, а сапожник с «домом, водой и шилом». Поэтому происхождение городов он объясняет единственной причиной, значение которой, конечно, нельзя отрицать, но лишь в ряду других причин, именно скоплением богатств в руках производителей и сосредоточением их в городах. Из этой упрощенной концепции оказалось нетрудно получить простой ответ на мучительный и, казалось, безответный вопрос: «Так что же нам делать?» в духе нового физиократизма: «Прежде всего, что мне самому нужно, мой самовар, моя печка, моя вода, моя одежда, — все, что я могу сам сделать» (115). Он доказывает далее на своем примере, что физический труд совсем не мешает и умственному, но содействует большему счастью жизни (116–118). И с высоты достигнутого равновесия душевных и физических сил Толстой объявляет: «Все, что мы называем культурой: наши науки и искусства, ус-

вершенствования приятностей жизни, — это попытки обмануть нравственные, естественные требования человека; все, что мы называем гигиеной и медициной, — это попытки обмануть естественные, физические требования человеческой природы» (120). «Так что же выйдет из того, что десяток людей будет пахать, колоть дрова, шить сапоги не по нужде, а по сознанию того, что человеку нужно работать и что чем он больше будет работать, тем ему будет лучше? Выйдет то, что десяток или хоть один человек и в сознании и на деле покажут людям, что то страшное зло, от которого они страдают, не есть закон судьбы, воля Бога или какая-нибудь историческая необходимость, а есть суеверие, насколько не сильное и не страшное, а слабое и ничтожное» (138—139). Таким образом, не на малое притязает этот пробный урок прикладного физиократизма. Ну а что же те бедные, которые были описаны вначале? Ведь, казалось бы, их следовало бы прежде всего посадить на землю или устроить как-нибудь иначе раньше, чем сесть на нее самому, да еще с такими мировыми задачами? Но они как-то незаметно забываются, а центр внимания переносится на вопрос, как *мне* освободиться от своей привилегированности и не участвовать в зле? Как мне обрести потерянное спокойствие совести и отрясти прах культуры от ног своих? Но — увы! — это невозможно. В костях своих, как наследственную болезнь, несем мы это прошлое, и эту культуру, и это соучастие в общечеловеческом добре и зле, и, взяв от нее так много, считать, что можно от нее отречься, достаточно лишь сесть на землю, это значит впасть в моральное самообольщение. Трудная положительная задача оказалась подменена отрицательной, а потому облегченной и упрощенной. В дальнейшем развитии идей Толстого его физиократизм приближается к экономической доктрине американского неофизиократа Г. Джорджа<sup>3</sup> (так что «воскресающий» Нехлюдов излагает своим мужикам уже «Жоржу»). Таков социально-экономический мотив проповеди опрощения.

## II

Второй, религиозный, мотив опрощения связан был для Толстого с тем способом, каким он «добывал от мужика веру в Бога», (как выразился Достоевский \* по поводу Левина). Об этом он сам

---

\* «Дневник писателя» за 1877 год, июль—август, гл. II, IV. Достоевский замечает здесь о Левине — Толстом следующее: «Вот эти, как Левин, сколько бы ни прожили с народом или подле народа, но наро-

рассказывает в «Исповеди». Во время религиозного кризиса, здесь описываемого, он начал сближаться с «верующими из бедных, простых, неученых людей», которые хотя и имели «суеверия», но «они были необходимым условием этой жизни». «Все наши действия, рассуждения, науки, искусства — все это предстало мне в новом значении. Я понял, что все это одно баловство, что искать смысла в этом нельзя. Жизнь же всего трудящегося народа, всего человечества, творящего жизнь, представилась мне в ее настоящем значении. Я понял, что это — сама жизнь и что смысл, придаваемый этой жизни, есть истина, и я принял его» \*. Дело в том, что народ «добывает свою жизнь», в этом и состоит смысл жизни, а «я не добывал свою жизнь» (56). Критерий труда для добывания жизни странным образом оказался руководящим при разрешении религиозного кризиса, и стремление слиться с народом прежде всего в его труде, чтобы затем соединиться и в вере, явилось отсюда естественным исходом. Своего Бога Толстой нашел у народа и в этом своем религиозном народничестве, в качестве его придатка или логического последствия, пытался принять и православие \*\*. Но, конечно, в конце концов из такого принятия православия могло выйти лишь то, что вышло: сначала затаенный, а потом и открытый против него бунт. С Толстым случилось здесь аналогичное тому, что Герцен в своем явно стилизованном и, очевидно, не соответствующем исторической истине рассказе приписывает И. В. Киреевскому. Последний, в изображении Герцена, стал будто бы поклоняться чудотворной иконе Богородицы лишь потому, что видел общенародное ей поклонение, от которого она «наполнялась силой» \*\*\*. Итак, опрощение, соединение с народом в труде «добывания жизни», ока-

---

дом вполне не сделаются, мало того — во многих пунктах так и не поймут его никогда вовсе. Мало одного самомнения или акта воли, да еще столь причудливой, чтобы захотеть и стать народом. Пусть он и помещик, и работающий помещик, и работы мужицкие знает, и сам косит, и телегу запрячь умеет, и знает, что на сотовом меду огурцы свежие продаются. Все-таки в душе его, как он ни старайся, остается оттенок чего-то, что можно, я думаю, назвать *праздношатайством*».

\* «Исповедь». Изд. «Посредника», 1907. С. 54.

\*\* «Как ни странно было многое из того, что входило в веру народа, я принял все, ходил к службам, становился утром и вечером на молитву, постился, говел, и первое время разум мой не противился ничему» (Там же. С. 63).

\*\*\* *Герцен*. Былое и думы. Т. VII. С. 302 (загран. изд., 1879). Что это не может быть верно относительно Ив. Киреевского, ясно на основании и его сочинений, и биографических о нем сведений.

залось для Толстого тем мостом, которым он пришел к своей вере. Религия и опрощение сливаются для него поэтому неразрывно.

### III

Третий мотив опрощения у Толстого содержится уже в его собственном вероучении, основанном на своеобразном истолковании Евангелия. Нагорная проповедь приходит здесь у него на помощь физиократизму. Призыв Христа к последованию за Ним и обетование плодов, которые дает оно не только для жизни вечной, но также и для жизни здешней \*, ибо даже страдания и крест суть «иго благое» и «бремя легкое», Толстой перетолковывает в своем опрощенски-физиократическом духе. Помимо метафизического содержания, для него «учение Христа имеет и самый простой, практический смысл для жизни каждого отдельного человека. Этот смысл можно выразить так: *Христос учит людей не делать глупостей* (sic!). В этом состоит самый простой, всем доступный смысл учения Христа» \*\*.

«Не мучеником надо быть во имя Христово, не этому учит Христос. Он учит тому, чтобы перестать мучить себя во имя ложного учения мира... Христос говорит: не сердись, не считай никого ниже себя — это глупо. Будешь сердиться, обижать людей — тебе же будет хуже». «Христос учит именно тому, как нам избавиться от наших несчастий и жить счастливо... Все эти люди (живущие в городе) побросали дома, поля, отцов, братьев, часто жен и детей, отреклись от всего, даже от самой жизни, и пришли в город для того, чтобы приобрести то, что по учению мира считается для каждого из нас необходимым. И все они, начиная от фабричного, извозчика, швеи, проститутки до богача-купца и министра и их жен, все несут самую тяжелую и неестественную жизнь и все-таки не приобрели того, что считается для них нужным по учению мира». Для счастья нужны, «во-первых, связь человека с природой, т. е. жизнь под открытым небом, при свете солнца, на свежем воздухе, общение с землей, растениями, животными», во-вторых, «любимый и свободный труд и — труд физический, дающий аппетит и крепкий успокаивающий сон», в-третьих, «семья», в-четвертых, «свободное любовное общение со всеми разнообразными людьми мира», в-пятых, «здоровье и

\* Ср. тексты: Мф. 19, 27–29, Мр. 10, 28–30, Лк. 18, 28–30.

\*\* «В чем моя вера». 2-е изд. С. 150. *Курсив мой.*

безболезненная смерть» \*. И все это дает следование учению Христа, «который учит тому, чтобы люди выше всего ставили свет разума, чтобы жили сообразно с ним, не делали бы того, что они сами считают неразумным» \*\*. А разумная жизнь есть жизнь, удовлетворяющая условиям счастья. Следование учению Христа дает не одно религиозное блаженство среди земных страданий, но и земное счастье, а счастье это связано с опрощением, которое есть разумная жизнь в «естественных» условиях!

#### IV

Многомотивность проповеди опрощения затрудняет характеристику этого учения в целом, поскольку в нем переплетаются эти различные мотивы: социальный, религиозный, вероучительный. Наиболее бесспорен и силен, но вместе с тем наименее для нее характерен мотив социальный. Социальное покаяние, мучительное сознание своей привилегированности, ничем не заслуженной, всегда сверлит не совсем еще заснувшую совесть и ищет для себя хоть какого-нибудь исхода. Оно выражается и в разных попытках действительного или кажущегося служения народу, всяческого народничества — политического, культурного, экономического, причем каждый ищет наиболее целесообразного приложения своих сил. Социальное неравенство этим, конечно, не уничтожается и даже не сглаживается — к чему лицемерить, — однако страна и народ получают, что могут дать ей культурные классы своим трудом в пределах своих специальностей. Другая часть привилегированного сословия живет, не задумываясь над своим положением и не тревожа себя чувством социальной ответственности. Она и образует потребителей, наполняющих города и создающих спрос на предметы роскоши, праздности и забавы. Толстой, столкнувшись с городской беднотой, почувствовал преступность этой привилегированной жизни и сделал попытку выскочить из своей социальной среды, освободиться от этой социальной коры, севши на землю и взявшись за соху и сапожное шило. Однако освобождение это касалось только видимости и было в значительной степени лишь перекостюмировкой. Несмотря на весь аппарат опрощения, он, конечно, не принял, да и не мог принять, наиболее тягостного из того, что есть в положении рабочего человека, именно отсутствие уверен-

\* «В чем моя вера». С. 143 и далее.

\*\* Там же. С. 182.



ности в завтрашнем дне, страх потери работоспособности или угроза безработицы, от которой пойдет по миру семья, будут голодать жена и дети. Этот реальный ужас бедности, этот ее гнет и унижение, которое одинаково чувствуется и в городе, и в деревне, и на мостовой, и среди полей, и есть, пожалуй, самое существенное, что отличает бедных от богатых. Этого никогда, даже отдаленно, не испытал Толстой, и постольку его опрощение всегда оставалось — *sit venia verbo*<sup>4</sup> — бутафорским, было до известной степени средством лечения, вроде шведской гимнастики или «физического труда». Конечно, это он всегда сознавал и сам. Однако речь идет здесь не о личной нерешительности или непоследовательности Толстого или хотя бы любого из нас. Пусть бы он был последователен и действительно отказался бы от всего. Но разве он сравнился бы чрез это с теми, от которых отличаться не хотел? Вот он советует пахать землю, но мало ли безземельных? советует шить сапоги, но мало ли безработных? советует работать руками, но разве мало увечных? советует есть простую пищу, но мало ли голодающих? Где найти границу этой нивелировки, на чем остановиться? Да и кроме того, разве так легко отречься от себя? Разве и опрощающийся Толстой не уносит с собой всю вековую барскую культуру, свое образование да, наконец, и свой гений? Мыслимо ли вообще *сравниваться* с другими, когда в жизни все индивидуально и неповторяемо? Как бы ни велика была сила социального покаяния, но такой задачи не способно разрешить никакое опрощение, ибо это есть ложно поставленная задача: стать, как все, невозможно, ибо каждый не есть, как все. И стряхнуть с себя грех истории, социальный, а вместе и свой личный грех, невозможно никаким опрощением, никаким внешним действием, он изглаживается лишь покаянием пред Богом, искупается лишь Божественною кровию. В опрощении есть ложный и опасный уклон фарисейской самоправедности, умывание рук неучастием.

Если социальный мотив опрощения можно признать правильным в исходном пункте и извращающимся лишь в дальнейшем развитии, то религиозный его мотив — искание Бога у мужика посредством мужицкого труда — нам представляется прямо ложным. Это народобожие есть плохо прикрытое религиозное бессилие, неспособность к вере при страстном стремлении к ней. Я думаю, что для Толстого это был лишь кратковременный переходный период. Правда этого мотива в том, что истинная вера добывается только жизнью, вынашивается в жизненных испытаниях и что истинная вера требует новой жизни в вере. Но совершенно ложно было бы, однако, обратное заключение, что до-

статочно барину взяться за соху или шило, чтобы обрести отсутствующую веру, как будто не существует мужицкого атеизма! Когда Толстой метался, задыхаясь одинаково и от безрелигиозной жизни и от религиозного бессилия, он, естественно, схватился и за этот якорь, и в ту минуту это, быть может, ему и помогло. Однако следует, без всякого колебания, сказать, что это внешнее обращение сразу же создало вывих в его отношениях к православию и вообще к церковному христианству. Толстой если временно и принял православие, то не ради его самого, а лишь в качестве элемента своего народобожия. Православие для него в это время действительно имело значение атрибута народности, как принадлежность народного быта, хотя это приписывается обыкновенно славянофилам. Но такое отношение к православию есть, конечно, бессознательное над ним кощунство, которое позднее, освободившись от гипноза народобожия, Толстой заменил сознательным кощунством, им он как будто мстил православию за свою же собственную перед ним вину.

Наиболее важным и принципиально интересным является вероучительный мотив проповеди опрощения — ее связь с христианством. Известно, что Толстой опирается при этом почти исключительно на заповеди Нагорной проповеди, к которой он сводит почти все христианство. В учении об опрощении Толстым снова ставится и обостряется проблема *христианского аскетизма*. Огромное значение толстовства как мировоззрения аскетического состоит в обострении этой проблемы, заглохшей в общественном сознании в наш век утилитаризма, эвдемонизма<sup>5</sup> и материализма. В этом пункте толстовство, по-видимому, наиболее сближается с христианством, притязая быть подлинным, очищенным от исторических наростов христианским учением, но в нем же оно глубоко отличается от христианства, несмотря на всю видимость этого сближения. Провести разграничительную линию между толстовством и христианством в этом вопросе представляется делом далеко не легким. Вместе с тем с этим учением неразрывно связан огромной важности вопрос о религиозной ценности культуры. Вот почему учение об опрощении мы считаем самой важной и интересной стороной мировоззрения Толстого, нервом всего его религиозного дела.

## V

В Евангелии, да и во всем Новом Завете постоянно повторяется одна мысль: не премудрым и разумным века сего открыты тай-

ны Царства Божия, но младенцам (Мф. 11 : 25; Лк. 10 : 21). Детям принадлежит Царствие Божие (Мф. 9 : 14; Мр. 10 : 14; Лк. 18 : 16). «И сказал (Господь): истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царствие Небесное» (Мф. 18 : 3). «Кто не примет Царствия Божия как дитя, тот не войдет в него» (Мр. 10 : 15; Лк. 18 : 17). Что значат эти слова? Сначала легче определить, чего они *не* значат. Господь, посылая учеников на проповедь, говорит им: «Вот, Я посылаю вас, как овец среди волков: итак, будьте мудры, как змии, и просты, как голуби» (Мф. 10 : 16). Значит, голубиная простота не предполагает непременно простоты ума, но может сочетаться со змеиной мудростью, быть может, даже предполагает, обуславливает ее. Эта простота, очевидно, не есть наивность неведения или простоватость — детский ум у взрослого человека. От такого апофеоза глупости, опрощения ума недаром предостерегается, в лице коринфской общины, весь христианский мир апостолом Павлом: «Братия! не будьте дети умом: на злое будьте младенцы, а по уму будьте совершеннолетни» (I Кор. 14, 20).

Итак, евангельская простота, или детскость, имеет не эмпирическое, но религиозно-метафизическое значение. Простота есть религиозное здоровье души — в противоположность ее болезненной сложности, следствию греха. Детскость есть непорочная чистота Божьего создания<sup>6</sup>, в котором не обнаружила еще своей губительной силы стихия греха, в этом и состоит неотразимая прелесть и очарование детей\*. Эта детская чистота таит в себе возможность беспредельного роста, развития, усовершенствования с особой, высшей, безгрешной, мудростью. Эту мысль о высшей, непорочной, мудрости детства пытался выразить Достоевский в сверхъестественно-гениальном своем «Сне смешного человека»; он подходил к этому же вопросу и в своем «Идиоте». И не тот же ли мотив встречаем мы и в иконописи, где предвечный Логос, Бог-Слово, изображается обыкновенно в виде младенца или отрока?

Ставя детское состояние души коренным условием вступления в Царствие Божие, спасения, Евангелие разумеет, очевидно, восстановление первоначального состояния души, еще не познавшей добра и зла с их мучительной сложностью и знающей только одно простое добро. В этом смысле простота есть центральное понятие христианства. Спасение есть освобождение от гре-

---

\* Это очень умел чувствовать Л. Н. Толстой, который посвятил детству один из дней (8 сентября) «Круга чтения» (С. 196–199). Эти страницы принадлежат к наилучшему, что в нем есть.

ха, возвращение творения к его началу, хотя и после опыта зла. Возможно ли это для человека? Но «невозможное человекам возможно Богу» (Лк. 18 : 27), ведь для того и приходил на землю Христос, чтобы положить начало новой жизни, новой твари, показать в Себе Отца и возвратить Ему заблудших и погибших детей. Детской простоте в Евангелии противопоставляется «мир» с его непростотой и греховной сложностью, которая, когда проникает в душу, то разлагает ее простоту, искажает ее. «Мир» в этом смысле есть стихия греха, страстей, порока, хаоса, в котором все перемешано, все сложно и нет ничего цельного. Любовь к этому миру есть «вражда против Бога». Об этом «мире» сказано: «Кто любит мир, в том нет любви Отчей» (I Иоан. 2 : 15). Это не тот мир, который предназначен Богом для насаждения в нем рая и для спасения которого он послал Сына Своего: «Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную. Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него» (Иоан. 3 : 16–17). Но тут же говорится: «Мужайтесь: Я победил мир» (Иоан. 16 : 33). Иногда эти оттенки понятия о мире как Божьем творении и стихии греха совмещаются в одном тексте, как в Прологе Евангелия от Иоанна: «В мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал» (Иоан. 1 : 10).

Эта двойственность состояния мира и образует естественную и необходимую основу христианского аскетизма. Борьба с миром приводит к стремлению уйти от него, обьявить ему войну, презреть его утеху и хотя бы даже самые естественные стремления. Это — стремление выйти из жизни ранее смерти, вырваться из времени и из истории, еще оставаясь в них. Для того, кто услышал небесные звуки, становятся скучны песни земли, и для того, кто познал радость богообщения, падением кажется всякое, даже и самое невинное мирообщение. Антитеза Бога и мира напрягается при этом до последней степени, ради Бога отвергается мир — такова основа христианской аскетики. Первохристиане, ждавшие с часу на час мировой катастрофы и не замечавшие этого мира, аскеты, бежавшие от мира в бесплодные пустыни, монашествующие разных времен и народов, замыкавшиеся от мира в пустынных обителях, странники, подвергавшие себя добровольному нищенству, юродивые, отказавшиеся от всей своей эмпирической личности — все они отвергают мир без всяких компромиссов с ним. Они вмещают заповеди Нагорной проповеди не как максимальные требования, страшные и изнурительные, но как естественные последствия однажды принятого решения, просто на их пути не встречается ни собственности, ни судов, ни госу-

дарства, ни хозяйственных забот. Здесь достигается нездешняя легкость и свобода, которой мы, сыны земли, не ведаем. «Иго Мое благо и бремя Мое легко». Но этой свободы достигают только несением тяжкого креста, который берут на себя эти добровольные мученики. Есть в «Житиях святых» один рассказ, особенно излюбленный русским народом, об Алексие, Божьем человеке. Алексий принадлежал к богатому, знатному роду. В нем рано пробудились аскетические стремления, однако, повинаясь желанию родителей, он вступил в брак с благородной и красивой девицей. Но по окончании свадебного пира он исчез, оставив своей невесте-жене только перстень и пояс, в залог нового союза между ними, а сам, переодевшись в нищенское платье, уехал в отдаленный город и там стал проводить жизнь нищего при храме, в молитве и духовных подвигах. Так он прожил 17 лет, никому не ведомый, пока чудесным образом не обнаружилась здесь его святость. Он бежит и отсюда, спасаясь от человеческой славы, и попадает в родной Рим, где поселяется в доме своего отца. Никем не узнанный здесь, он находит приют под видом нищего, принимая подаяние вместе с насмешками, а иногда и побоями от своих же слуг, не подозревавших, кто скрывается в лице этого нищего. «Житие» прибавляет, что из хижины своей он часто мог слышать плач матери и жены, которые продолжали грустить о нем, и мог видеть их. И лишь когда он почувствовал приближение смерти, он в предсмертном письме раскрыл свою тайну. Да папе римскому было чудесно открыто, что от мира представляется человек Божий. Долго искали праведника по городу и лишь случайно узнали его в убогом нищем, ютившемся в хижине у благотворителя. В руке его была хартия, в которой раскрывалась тайна его жизни. «Житие» описывает далее, как узнали наконец в этом нищем того, кого так долго жаждала душа, сначала отец, а потом мать и невеста, как плакали они над бездыханным телом, которое было явно прославлено Богом чудотворением. Но, конечно, и они должны были в конце концов победить земную привязанность и земное горе, и они приняли и благословили подвиг Алексия, человека Божия.

Мне вспоминается сейчас это житие не только по непосредственной пленительности своей и по религиозной значительности своего содержания, но и по контрасту с толстовством. Вместе с тем парадоксия христианского аскетизма обострена в нем до ужасающей степени. Ибо с мирской, с человеческой, точки зрения Алексий совершает ряд бессмысленных жестокостей, почти преступлений, он растаптывает ряд жизней, попирая обязанности сына и мужа, совершая обман и даже невольное над-

ругательство над чувством своей невесты, он убивает в себе все естественные человеческие стремления, отказывается от знатности, от богатства, которыми он мог воспользоваться для добра, даже от своего ума, в довершение всего живя у отца и изо дня в день видя, какое опустошение в жизни любимых людей производит его уход, он и тогда не хочет открыться и возвратить им мужа и сына... Это кажется жестоким изуверством! И однако все это тонет в сиянии этого гроба, здесь, перед этой святыней, утихает горе матери и невесты, умолкает логика человеческих чувств и страстей. Здесь действительно совершается выход по ту сторону добра и зла, попираются «естественные» законы жизни души, место их властно занимают иные, непонятные миру, неведомые законы, по которым все выходит на оборот: человеческое зло становится добром, а добро злом. Два мира, мир свободы в Боге и мир естественной необходимости, пересекаются, и в месте их пересечения получается какая-то иррациональная арабеска. И однако вся тревога стихает, все вопросы умолкают перед лицом этой смиренной, незлобивой святости, которая так светит через даль веков и радует душу нездешней радостью. Вся эта внешняя аскеза христианского подвижничества: уход из дома, жизнь в пустыне, столпничество, юродство, молчальничество, затвор и другие формы аскетизма, которыми так богато оно, все это только *метод* освобождения от мира, избираемый каждым соответственно своей индивидуальности. Цель же одна: ощутить свою свободу от железной необходимости или естественных законов и в этой свободе познать Бога, достигнуть простоты души и чистоты сердца, чтобы оно открылось воздействию божественной благодати. Если не обращать внимания на цель и содержание подвига, а видеть только его метод, тогда можно при желании отождествлять, например, буддийское или браминское монашество и христианское, или же христианское подвижничество и йогизм. Но существенно именно содержание, и в этом смысле христианский аскетизм, вырастающий лишь на почве жизни в Церкви с ее благодатными дарами, есть явление *sui generis*, отличается от всех других видов аскетизма.

Дух, осознавший свою свободу, вырвавшийся из когтей необходимости, по-новому узнает и любит мир, он предстает пред ним в своей первозданной красоте, как игра божественных сил, как гармония идеального космоса, как прославленная тварь, словом, он познает мир в Боге. И он любит этот мир новой, просветленной любовью, и той же любовью в Боге он любит и человека. «Заповедь *новую* даю вам: да любите друг друга». Но разве это новая

заповедь? Разве сам Господь не говорил ранее, что в заповеди о любви к ближнему вместе с заповедью о любви к Богу состоял древний закон и пророки? Но есть, стало быть, новая любовь, которая открылась лишь после того, как было сказано Христом: «Мужайтесь, Я победил мир».

И не только для этих подвижников, подъявших на свои рамена всю тяжесть мировой необходимости ради христианской свободы, а и для каждого, живущего религиозной жизнью, должно быть ведомо это чувство свободы от необходимости, упокоения в Боге, но это дается только в меру достигнутой простоты и детскости. Необходимость побеждаем мы только тогда, когда ее не боимся, когда она перестает для нас существовать, разлетаясь, как туман. И вместо запутанного лабиринта жизни, вместо слепой и властной сложности в душе воцаряется детская доверчивость, ясность, простота. Но она не дается даром, она достигается борьбой с собой, т. е. в себе с миром. Менее героическая и более скромная по результатам, и здесь она все-таки требует напряжения сил души. Борьба эта затихает только или вверху, или внизу: на вершинах святости и в низинах животности или религиозной непробужденности.

Христос спас людей от этого плена у «князя мира сего», от мировой механической необходимости, в которой человек чувствовал себя только вещью и не находил сил вырваться из этой вещности. Христос осуществил в Себе эту свободу, явил нового Адама, духовного, свободного человека, и путь свободы, хотя лишь в борении, под тяжестью креста, указал Своим последователям. И в этом смысле жизнь Церкви есть эта христианская свобода в постоянном осуществлении.

## VI

Религиозная истина сверхрассудочна и потому антиномична. Христианство приводит к ряду рассудочных антиномий, недаром рассудочное мышление Толстого, отвращавшееся от антиномизма и неспособное его осмыслить, явно удаляет его от христианства. Полнота религиозной истины не вмещается в наш «эвклидовский» разум, и, когда он пытается охватить ее, она ускользает, превращаясь в свою противоположность. Притом остаются верны оба члена антиномии, и не только как две антитезы для готового и напрашивающегося синтеза (гегелевское противоречие не есть антиномия), но в окончательной несогласуемости, приводящей в логический тупик, который можно только

констатировать и нельзя даже по-кантовски «разъяснить». Сказанное вполне применимо и к занимающему нас вопросу об отношении христианства к миру. Христианство научает бежать от мира, как от зла, но в то же время именно оно освящает этот мир. Плоть мира стала плотью Бога, которую Он прославил Своею славою. Она обречена не на смерть и уничтожение, но на воскресение и прославление. Она зреет к воскресению, в ней совершается таинственное, незримое движение соков, подготавливающее мировую весну. И потому с новой силой мироутверждения, которую потеряло язычество, несмотря на свое миробожие, христианство привязывает к миру, научает любить жизнь, самую теплоту жизни. И знаменательно, что и в евангельской истории чередуются оба этих мотива: мироотреченности и мирорадования, я готов сказать — жизнерадостности. Брак в Кане Галилейской<sup>7</sup>, «исцеление и благотворение» всех приходящих, эта жалость к человеческому горю, к скорби отцов и матерей, сестер и братьев, и этот обед или ужин запросто у какого-нибудь бытовика, мытаря или фарисея, и это радование на цветы полей или на детское личико — о, сколько всего этого в Евангелии, что так мало мирится с суровой мироотреченностью. Свет и тени положены в Евангелии рядом и так же резко, как кладет их южное солнце, под которым оно проповедалось.

И вот почему так трудно из Евангелия без насилования текстов вывести одну бесспорную мораль. Христианская мораль, представляющая собой только вывод из христианской метафизики (догматики), столь же антиномична, как эта последняя. Однобокость толстовства заключается именно в том, что Толстой, не считаясь с этой антиномичностью, берет из Евангелия то, что ему нравится, и произвольно отбрасывает то, что ему не нравится, объявляя это или суеверием или извращением! Христианское учение выражается в двух порядках идей, находящихся между собою в антиномическом отношении. Оно объемлет в себе и мироотречную, выводящую из истории и мира мораль монашества или юродства, и религиозную этику профессионального мирского труда, что односторонне, но справедливо выдвинуто было на первый план в протестантизме. И этот протестантизм с его светским христианством, и отвергаемый им монашеский аскетизм одинаково имеют основу в христианстве. Путь христианской жизни идет поэтому не по горизонтали и не по вертикали, но по диагонали, которая может приближаться более то к первой, то ко второй, в зависимости от преобладающего типа благочестия. Однако поскольку христианство вмещает в себя не только сверхмирную, но и мирскую этику, постольку оно соглашается на до-



пущение и исторически относительных критериев, в известных пределах принимает утилитаризм земных средств. Поэтому и кажется, что в христианстве две морали: одна — сверхисторическая, чисто религиозная, определяющаяся исключительно жизнью в Боге, а другая — историческая, считающаяся с условиями земного существования. И эта двойственность, этот антиномизм отражается и на разрешении двух основных вопросов исторической жизни: о праве и о хозяйстве.

Нагорная проповедь не знает ни права, ни государства — это факт. Она не отрицает их, подобно какой-либо анархической доктрине, но она их не замечает, поднимаясь в высшую, чисто религиозную плоскость. Она не дает государственно-правовой программы, в которой бы отрицалось государственное насилие, суд, собственность, но она имеет в виду настроение, для которого просто не существуют все эти земные средства и земные ценности. И поэтому когда ее превращают в проповедь анархизма, т. е. видят в ней учение, относящееся к той же плоскости, что и государственность, но лишь с противоположным содержанием, то делают грубейший подмен понятий и смешение областей. И именно потому, что Нагорная проповедь лежит совсем в другой плоскости, чем все земные ценности, то относительное признание государственности, которое, бесспорно, допускается христианством в исторической морали, в земной плоскости не является противоречием, но свидетельствует об антиномичности жизни, зараз определяющейся критериями двух различных, хотя и как-то пересекающихся миров. Что христианство в исторической плоскости допускает государство, это явствует не только из слов Спасителя о кесаревом и Божьем\* и принципиального истолкования значения государства как орудия добра в посланиях ап. Павла, но и из всей практики первенствующей Церкви, когда даже мученики, умиравшие за веру, оставались все-таки далеки от анархического отрицания права. Но если признать допустимым моральное отношение к той сфере жизни, в которой нормой является право, а следовательно, и возможность ее этизирования,

---

\* Как пример евангельского антиномизма, который легко может быть истолкован как прямое противоречие, укажу на загадочные слова Христа ученикам, которые, конечно, Толстой оставляет без внимания в своей проповеди непротивления. Вот эти слова: «Когда Я послал вас без мешка и без сумы и без обуви, имели ли вы в чем недостаток? Они отвечали: ни в чем. Тогда Он сказал им: но теперь, кто имеет мешок, тот возьми его: также и суму; а у кого нет, продай одежду свою и купи меч... Они сказали: Господи, вот здесь два меча. Он сказал им: довольно» (Лк. 22 : 35–38).

то надо признать и *относительность* морали этой государственности и возможность прогресса последней. Придется делать различие между формами государственности как орудиями добра и зла. Чтобы отрицать государственность вследствие ее мирского характера, нужно в действительности *быть вне ее*, ее из себя извергнуть. Но соответствует ли правде, когда люди насквозь земные начинают отрицать ее под предлогом сверхземности и, сами с головой живя в плоскости государственности, тем не менее ее отрицают. Отсюда проистекают и многочисленные противоречия в учении и жизни Л. Н. Толстого.

Таково же отношение христианства и к вопросам экономики. Совет быть как птицы небесные, не заботясь о завтрашнем дне, раздавать все или продавать для раздачи, при полном вверении себя воле Божьей, конечно, совсем не считается с хозяйственной необходимостью и вообще с земными условиями, он обращен к тем, кто живет за их пределами, в области свободы, чуда, в живом ощущении своего богосыновства \*. Это не есть мораль земли. Идеал Франциска Ассизского, конечно, отрицает всякую хозяйственную деятельность, а он, без сомнения, воплощает Евангельский завет высшей свободы от труда, от собственности и вообще от хозяйства. По смыслу этого завета, даже и толстовская проповедь опрощения, призывающая к занятию земледелием и физическим трудом, оказывается чересчур хозяйственной; здесь Толстой, который в других случаях так настаивал на буквальном понимании текстов Евангелия, ему нужных, не проявил обычной своей прямолинейности — иначе ему не удалось бы на букве Евангелия обосновывать идею толстовских колоний. Но рядом с этим призывом к свободе от хозяйства в Евангелии есть и прямое, и косвенное освящение хозяйственного труда, подтверждающее еще ветхозаветную заповедь труда; оно содержится во всех увещаниях о хозяйственной помощи ближнему и, главное, в религиозной санкции хозяйственной деятельности (я сказал бы, всей культуры, насколько она является трудовым хлебом для тела и души), которая дана в прошении молитвы Господней: *хлеб наш насущный даждь нам днесь*. Исторически христианство восстанавливает достоинство труда, находившегося в аристократическом пренебрежении у античной древности, оно провозгласило принцип, что «достоин делатель мзды своей» и что «кто не работает, тот да не ест». Притом здесь имеет значение не только бук-

---

\* Подробнее эта экономическая антиномия в христианстве разобрана мною в очерке «Христианство и социальный вопрос» («Два Града», т. I, 206 сл.).

ва христианской письменности, но и вся практика первохристианской Церкви; последняя имела в своем составе множество тружеников всякого рода, рабов, ремесленников, людей тяжелого хозяйственного труда, какими были и апостолы. Но если христианство в каком-либо смысле допускает хозяйство, то опять-таки приходится признать, хотя в известной степени, и его относительные критерии, отвести место и принципу экономической целесообразности.

С другой стороны, является необходимость, а вместе и возможность этизировать хозяйственную жизнь. Если религиозный идеал есть полная нестяжательность и свобода от хозяйства, то не теряют через это цены своей хозяйственной честности и трудолюбие в сравнении с недобросовестностью и праздною. Есть обязанности, а стало быть и ответственность перед имуществом, существует не только этика бедности, но и богатства, хотя ее вовсе отрицал Толстой\*.

Тот же антиномизм в христианстве может быть показан и на вопросе относительно семьи и половой любви. Веление оставить все и следовать за Христом не мирится ни с какими земными привязанностями, для него надо «возненавидеть» отца, мать, жену, детей. Но рядом с этим, не говоря уже о браке в Кане Галилейской и о церковном таинстве брака, не говоря о новых подтверждениях строгости, а стало быть, и святости брака в Нагор-

---

\* Недавно было опубликовано очень характерное письмо Толстого к М. А. Миловидову («Рус. сл.», 13 окт. 1911 г.), где читаем между прочим: «Ответа на вопрос вашего знакомого о том, на что полезнее отдать деньги, не могу дать другого, как тот, который дал Христос богатому юноше, именно — отдать деньги нищим, т. е. кому попало, тем, кто просит, только с тою целью избавиться от них». В этом совете все фальшиво, все неверно. Во-первых, и сам Толстой не имел под собой почвы, чтобы давать такой совет, пока сам он не в силах был вполне его осуществить. Во-вторых, и Христос давал этот совет отнюдь не первому встречному богачу, но юноше, который, как сам он заявляет о себе, исполнял заповеди от юности своей и привлек к себе особенную любовь Господа, и лишь тогда ему был указан этот путь как путь совершенства. В-третьих, наконец, совет «отдать деньги кому попало», лишь бы отделаться от них, не только поражает своей непоследовательностью с точки зрения мировоззрения Толстого — что бы сказали, если бы я, не желая сам пьянствовать, стал бы раздавать имеющееся у меня вино желающим, — но и отрицанием всякой ответственности перед своим имуществом, или этики богатства. Здесь, как и во многих случаях, под личиной евангельской морали скрывается нигилизм опрощенства. О христианской этике богатства ср. наш очерк: «Народное хозяйство и религиозная личность» (в сборнике «Два Града», т. I).

ной проповеди и в учении о браке апостольских посланий, как много во всем Новом Завете просто бытового уважения к семье, любви к детям, теплого участия к семейной радости и скорби. Поэтому с одинаковым основанием могла бы опираться на Евангелие и монашеская брезгливость к браку (которую на все христианство распространяет Розанов), и апофеоз брака как образа великой мистической тайны — союза Христа и Церкви. В действительности в христианстве есть то и другое, и ап. Павел, подавая совет вступления в брак, присовокупляет, однако, что «имеющие жен должны быть как не имеющие, и плачущие как не плачущие, и радующиеся как не радующиеся, и покупающие как не приобретающие, и пользующиеся миром сим как не пользующиеся, ибо преходит образ мира сего» (I Кор. 7 : 29–31). Этот текст очень хорошо характеризует основной антиномизм христианской жизни, тот жизненный синтез временного и вневременного, истории и вечности, который непрерывно творится в душе, но не может быть рационализирован \* в терминах дискурсивного, «эвклидовского» мышления.

Поэтому христианство оказывается, с одной стороны, проповедью полного выхода из мира, выступления из временности с отказом от всякого земного звания, а с другой — оно призывает каждого «оставаться *пред* Богом в том звании, в котором призван» (I Кор. 7 : 20–24), т. е. оно этизирует земное делание, делает его причастным религиозному служению. Человек призывается жить одновременно в двух мирах с разными критериями, с разными ценностями, причем, не будучи в силах отдаться высшему миру, он не должен чрезмерно погружаться и в низший, а потому постоянно должен внимательно следить и за своей внутренней жизнью и внешним поведением.

Таким образом, если спросить, является ли Евангельская проповедь простоты вместе с тем и проповедью опрощения (и не в толстовском только, но и в несравненно более радикальном смысле), то приходится ответить: и да и нет, или: ни да ни нет. Насколько оно изъемерит человека из времени, оно аскетично, но насколько оно есть учение о спасении этого мира и делает человека ответственным и пред своим делом, оно исторично и чуждо всякому опрощению и упрощению, им утверждаются на религиозной основе ценности культуры, а стало быть, и истории.

Для характеристики христианского понимания проблемы культуры приходится применить парадоксальное и с виду про-

\* Мне уже приходилось с другой стороны подходить к этой антиномии: ср. очерк «Апокалиптика и социализм» («Два Града», т. II).

тиворечивое словосочетание: христианством устанавливается идеал *аскетической культуры*, которой противоположна языческая культура, основанная на миробожии, с полным погружением в стихию этого мира. Именно идеал аскетической культуры, т. е. соединение религиозной свободы духа и исторического делания, выражен в вышецитированных словах ап. Павла. Культура есть плоть истории, аскетизм — ее душа. У нас до сих пор так плохо и односторонне понимают религиозно-историческую сущность аскетизма, что видят в нем лишь противоположность культуре, отрицание истории. Между тем он является известным устремлением этой культуры, ее духовным фактором. Он может, а по нашему мнению, и должен оказаться силой, спасительной и для самой культуры, ибо духовное здоровье связано именно с ним, а не с языческим вещелюбием, несущим с собой гниение и смерть для культуры.

Именно благодаря своему идеалу аскетической культуры и его жизненной мощи христианство и проявило себя не только как религия личного спасения, источник религиозных радостей и утешений, но и как всемирно-историческая сила, которая породила «христианскую» культуру. И это надо сказать не только про средневековую, но даже и про новейшую европейскую культуру, которая, хотя и обезбожена в сознании, в бытии своем, в корнях своих все же есть христианская культура, ибо выросла она из средневековой культуры и реформации, имеющих общий корень в первохристианстве. И не понимать этой историчности христианства, а стало быть, его противоположности всякому упрощающему, антиисторическому опрощенству, — значит не замечать существенной и характерной его стороны.

Противоположный полюс аскетической, или религиозной, культуры составляет *буржуазная, или иррелигиозная, культура*, где душой культуры является не дух, но плоть, где религиозный антиномизм земного существования притупляется или упраздняется тупым эпикуреизмом, как бы ни был он утончен и эстетичен, где тоска по вечности побеждена... комфортом. Буржуазность эта может быть свойственна не одной только капиталистической культуре, которую обыкновенно называют буржуазной в экономическом смысле. Как чисто духовное качество, буржуазность не связана с каким-либо определенным экономическим строем. Буржуазной в этом смысле может быть — следует даже прибавить, и хочет быть — и социалистическая культура не меньше, чем капиталистическая, хотя, конечно, эта последняя имеет еще свою специфическую буржуазность, связанную с неравномерностью распределения, антагонизмом богат-

ства и бедности в капиталистическом хозяйстве. Мещанство есть духовный яд, вырабатываемый всякой культурой и потому необходимо требующий аскетического противоядия. Лишь в духовной борьбе, имеющей в своей основе религиозный антиномизм, побеждается мещанство и спасается от него духовная личность.

## VII

Теперь возвратимся к Толстому с его учением об опрощении. В таком рассудочном понимании христианства как учения «не делать глупостей», «ясном, как дважды два — четыре», «практичном» \*, конечно, нет места пониманию того коренного антиномизма, который лежит в основе этики христианства. И толстовское понимание его этики отличается именно тем, что в нем перемешаны положения, свойственные обоим членам христианской антиномии, первый истолкован в смысле второго и наоборот.

Стремление к простоте ради духовной жизни, насколько последняя была доступна Толстому, приводит его к высокой оценке аскетического начала в христианстве. Но практика аскетизма, то опрощение, которое имеет значение лишь метода, средства, неожиданно получает у Толстого огромное и совершенно самостоятельное значение — оно притязает быть единственным разрешением проблемы культуры. Аскетизм подменяется, таким образом, физиократизмом. Путь освобождения души от земных уз незаметно превращается в способ наилучшего разрешения вопросов общественного строя, устройства земного града, рядом с Евангелием характерно появляется «Жоржа», роль которого в других учениях об устройении земного града исполняют Лассаль, Маркс и другие социальные пророки. Религиозный проповедник превращается в социального утописта, однако эта социальная утопия проповедуется одновременно во имя как спасения души, так и наиболее практичного социального устройства. Путь к христианской духовной жизни отрезывается толстовским рационализмом, а путь к социальному реформаторству — его религиозным утопизмом, связанным с абсолютизмом требований и

---

\* Оба эти определения мне пришлось слышать в личной беседе с Толстым (еще летом 1902 года). Он ставил при этом в вину Достоевскому, что в «Великом Инквизиторе» не видно, кто прав: Христос или инквизитор, а «я берусь доказать, как  $2 \times 2 = 4$ , что христианство разумно, что оно *практично*», — горячо говорил тогда Лев Николаевич.

средств: толстовство чрезмерно рационалистично для религии и недостаточно рационалистично для мирской жизни \*. Как религиозный мотив опрощение недостаточно аскетично, ибо оно есть в конце концов рецепт наилучше устроиться на земле, рационально обмирщиться, а как мотив религиозной философии истории оно чрезмерно аскетично, ибо объявляет неестественным или противоестественным все историческое развитие и для всей почти истории находит лишь слова осуждения и гнева.

Почему же надо считать естественным труд земледельца или ремесленника, а противоестественным труд ученого-агронома, врача или фабричного рабочего? Ведь это определение применяется по произволу и прихоти, а не по сознательно продуманному критерию. Даже если культура и история есть болезнь, то ведь болезнь так же естественна, а иногда и неизбежна, как здоровье, причем возможность болезни заложена уже в здоровом организме, не говоря уже о том, что есть болезни роста. Если считать жизнь в деревне более естественной, чем в городе, то ведь города, в известном смысле, возникли тоже благодаря развитию деревни и вследствие тяжелой исторической необходимости, а не чьего-либо злого умысла или заблуждения.

Нельзя еще не отметить сословного, социального привкуса этого учения об опрощении, которое годно только для кающегося дворянина, но лишено всякого смысла для массы народной. Обращенное к ней, оно было бы издевательством над этой труд-

---

\* Разница между опрощением как методом христианского аскетизма и как осуществлением толстовского физиократизма становится ощутительна, если мысленно мы проведем параллель между христианским монастырем и толстовской колонией. Начать с того, что монастырь сохраняет свое значение для лиц всех положений, ибо блага духовной жизни не зависят от этих положений, толстовская же колония по-настоящему существует лишь для лиц привилегированного сословия, которым есть от чего опрощаться, но лишена всякого смысла для массы трудящегося народа. Затем, труд монастырский, от самого тяжелого до самого легкого, имеет значение «послушания», аскетического средства отсечения своей воли, в чем бы оно ни выразилось (иногда старцами в качестве послушания намеренно назначается совершение действий внешне нецелесообразных), в толстовской же колонии спасительное духовное действие приписывается именно физическому труду, самоличному производству всего для себя необходимого. А потому духовные результаты прямо несоизмеримы: там благодать Божия облекает души подвижников светом святости, возводя их от славы к славе, здесь же, в лучшем случае, имеется лишь рассудочная добродетель стоицизма, питающаяся горделивым чувством удовлетворения от исполнения долга, т. е. самоправедности.

ной, полной лишений жизнью. Народ страдает от темноты, нищеты, беспомощности, а отнюдь не от культурной сложности, поэтому он так далек от физиократизма. Народ спокойно и охотно берет у культуры то, что только доходит до него действительно нужного и полезного, берет не одну водку и модную пошлость, но и хорошую книгу, и агрономическую помощь, и совет врача, и вообще он далек от преднамеренного опрощения. У Толстого в проповеди опрощения вообще слишком сильно старое народобожие, которое он так и не преодолел до конца. Одной из самых обаятельных черт его личности была его близость к народу, искреннее уважение к нему, сочувственное понимание его жизни. Эта привязанность к народу придает Толстому особую почвенность и здоровье. Эта духовная близость к народу была, впрочем, не меньше у Достоевского, у которого была вскормлена не добрососедскими отношениями, а совместной каторгой. Но если Достоевский остался совершенно чужд народобожью при всем своем культе «народа-богоносца», Толстой как религиозный мыслитель так и остался в плену сознательного или бессознательного народобожия, которое сближает его с нашей интеллигенцией. Опрощение есть мораль народобожия. Но народобожие несовместимо с религией духа, ибо оно есть все-таки идолопоклонство. Таким образом, в этом учении мотивы христианского аскетизма неразличимо смешаны с мотивами народобожия, а культурное иконоборчество само является выражением культурной переутонченности и социальной привилегированности, предполагает в качестве основы то, что оно отрицает, т. е. страдает внутренним противоречием.

Но насколько учение об опрощении бедно положительным религиозным содержанием, настолько же оно сильно своей отрицательной, критической стороной. Критика современной цивилизации, содержащаяся в этом учении, имеет огромное и притом чисто культурное значение. Как уже было указано, социальный мотив и социальную правду этой критики Толстой разделяет с социалистами и вообще социальными реформаторами. Но в религиозной критике цивилизации он идет своим собственным путем. И притом замечательно, что, подобно древнееврейскому прорицателю Валааму<sup>8</sup>, он, вместо того чтобы проклинать, в действительности благословляет, ибо религиозная критика цивилизации есть истинно культурное деяние. Это уже не опрощение (о каком опрощении можно говорить мировому писателю, каждое слово которого по телеграфу, телефону, почте распространяется в отдаленные концы мира), это есть критика гнилой, негодной, мещанской культуры во имя идеала истинной, высо-



кой духовной культуры. Ведь Толстой, громя культуру, в действительности громит *буржуазность* этой культуры, и эта отрицательная сторона гораздо существеннее в этой критике, нежели прямые его утверждения культурно-нигилистического характера. Так, нападая на науку, он прежде всего имеет в виду иррелигиозность, или духовную буржуазность, жрецов этой науки, с их филистерским самодовольством и тупым самомнением, которому в самом деле представляется, что если они изучили какой-либо специальный вопрос ценою отупения во всех остальных областях жизни духа, то могут за это считаться авторитетами по всем мировым вопросам. Этим представителям «научной науки», имя которым — легион, Толстой во всеуслышание целого мира указывает их настоящее место. Плохо, конечно, что при этом он попутно и вовсе выпроваживает науку, а стало быть, обесценивает ту общечеловеческую и религиозную ценность, которая в ней заключается. Но это он делает как проповедник опрощения, и ложь этой проповеди легко отделима от правды этой критики.

Он громит, далее, буржуазное вещелюбие и указывает на всю живость и опасность подмены культуры внешней полировкой и цивилизованностью, которая выражается в ресторанах, парикмахерских, кафешантанах и модах. Цивилизовать таким образом можно, пожалуй, и обезьяну, но к истинной культуре духа способен только человек. И критика внешней цивилизованности во имя культуры есть деяние неоспоримо культурное, и сила его вовсе не в призыве есть сырую картошку и носить блузу, но в отрицании того буржуазного жизнепонимания, тех мнимокультурных ценностей, которыми так дорожит наша современность. Ведь действительно в настоящее время это мещанство, связанное с механизированием жизни и культом вещей, становится ощутительной культурной опасностью\*, оно порождает варваров во фраках и цилиндрах. От этой парикмахерской цивилизации надо спасти истинную культуру, но это не может и не должно происходить путем возвращения в первоначальное состояние или вообще какой бы то ни было экономической ли или духовной реакции. Мощным проповедником истинной духовной культуры поэтому является Лев Толстой, когда он, объявляя войну ложной культуре, призывает к уходу от нее на Священную гору

---

\* В свое время от европейского мещанства в ужасе отшатнулся еще Герцен, которого недаром так ценил Толстой. (Ср. наш очерк «Душевная драма Герцена» в сборнике «От марксизма к идеализму» и в отдельном издании.)

и приглашает к «неделанию» не ради праздности, но отрезвления.

Зов к опрощению, к неделанию, есть поэтому эмблема борьбы с мещанством, которое выдает себя за истинную культуру. И здесь, подобно тому же Валааму, он делает не то, чего хочет. Ибо он является здесь, под личиной реставратора и реакционера, выразителем нового христианского сознания, носителем новых тревог и исканий, которые, в общем и целом, все сосредоточиваются около проблемы *христианской культуры*.

Толстой во всем отверг нашу культуру, но потому ли, что вообще не хотел никакой культуры или потому, что имел о ней слишком возвышенное понятие и ни в какой степени не хотел мириться с этой обезбоженной, мещанской, идолопоклоннической и насильнической цивилизацией? Не есть ли его опрощение лишь отрицательное выражение его стремления к истинной, т. е. религиозной, культуре и отвращения к духовным ядам, отравляющим и разлагающим эту культуру? И не есть ли поэтому и вся эта проповедь опрощения только своеобразное, если хотите, уродливое выражение общей христианской тоски о новой земле под новым небом, под которым правда живет?

Толстой хотел знать простоту только в опрощении, и здесь его учение было лишь бледным, безблагодатным и извращенным повторением того, чему издревле учило аскетическое христианство и что во все времена истории Церкви воплощалось в подвиге великих христианских аскетов, действительно уходивших из истории, становившихся надземными существами, «ангелами во плоти». Но может ли эта простота быть достигнута на земле? Возможна ли святая простота в земной сложности? В историческом делании? В творчестве культуры?

Возможна ли вообще земная святость? Вот о чем болит наше христианское сознание, о чем оно вопрошает. Ответа не родилось в истории — мы не примем за этот ответ жалкие подделки и религиозное самозванство. Но значит ли это, что его и не будет, ибо ложен и безответен самый вопрос? Или же не исполнились еще для ответа времена и сроки? Но чаем, мятемся, вопрошаем...





**С. Л. ФРАНК**

## **Нравственное учение Л. Н. Толстого**

(К 80-летию юбилею Толстого 28 августа 1908 г.)

Великий гений, восьмидесятилетие которого празднует Россия, давно уже возвышается над нашей жизнью с неприступным одиночеством горной вершины, давно уже, живя среди нас, живет в вечности, чуждый нашим похвалам и порицаниям. Он еще многое может дать нам, но мы ничего не можем дать ему. Чествование таких редчайших людей должно носить особый характер; оно может состоять только в уяснении, укреплении и просветлении нашего собственного отношения к ним. Правда, рассуждая по существу, вряд ли нужен был такой повод для того, чтобы русское общество думало о величайшем человеке современной России. Но люди уж так устроены, что более склонны искать нового, чем великого, и нуждаются во внешних толчках, чтобы сосредоточивать внимание на том, о чем никогда не следовало бы забывать; и потому мы должны быть благодарны случаю, напоминающему нам о нашем великом современнике.

Мне кажется, этим случаем следует воспользоваться прежде всего для того, чтобы исправить совершенно ненормальное отношение к Толстому, установившееся в русском обществе. Его хвалят и возвеличивают как бы только для того, чтобы купить этим право не думать о нем и без проверки отвергать его идеи. Из всех современных мыслителей Толстой пользуется наибольшей славой, но вместе с тем, кажется, наименьшим признанием. Обыкновенно полагают, что в этом только и сказывается двойственность отношения к Толстому как к художнику и как к проповеднику-мыслителю: первый пользуется безграничным признанием, второй почти повсеместно и безусловно отвергается. Но не это мы имеем здесь в виду: оставляя совершенно в стороне Толстого-художника, можно отметить двойственность и в самом отношении к Толстому-мыслителю; немногие решаются отказать

в величии, глубине и мудрости его идеям, и, однако, почти все или отвергают их, или просто игнорируют. Замечается какое-то шаткое, скользкое отношение, отношение, не продуманное до конца и, по крайней мере бессознательно, не лишенное оттенка лицемерия. Не будет слишком резко сказать, что русское общество имеет в отношении идей Толстого *не вполне чистую совесть*. Оно как бы не решается взглянуть ему прямо в лицо и старается славословием заглушить, умертвить острую, режущую силу его вопросов. Толстого обыкновенно *отвергают*, но не *опровергают*; нам, по крайней мере, неизвестно серьезное, достойное своей задачи и вполне удовлетворительное опровержение воззрений Толстого; даже аргументы Вл. Соловьева<sup>1</sup>, в сущности, крайне слабы, скорее бьют на чувство, чем дают рациональную критику. Это не значит, что объективная правда на стороне Толстого; напротив, ошибочность или, по меньшей мере, односторонность многих его решений интуитивно чувствуется настолько явственно и сильно, что мы вправе приписать этому чутью некоторое объективное значение и, во всяком случае, должны видеть в нем психологический факт. Почти все мы, с разных точек зрения и по различным мотивам, *не в силах* принять идеи Толстого целиком, в той форме и в том сочетании, как они даны в «толстовстве». Но уважение к самим себе и к гению Толстого требует, чтобы мы *выяснили* и обосновали наше отношение к его мировоззрению; и если мы выполним это добросовестно и вдумчиво, то мы не только поймем, в чем и почему мы не можем сойтись с ним, но мы также яснее разглядим сокровища нетленной правды в его учении и узнаем, чему мы можем и должны учиться у него. Критическое очищение нравственного учения Толстого и выяснение его положительных сторон есть одна из важнейших задач современной этической мысли. Здесь мы можем лишь вкратце наметить некоторые важнейшие пункты этой задачи.

Довольно распространенное мнение признает Толстого, при всем уважении к его гению и нравственным силам, «плохим» и «слабым» мыслителем. Для того чтобы оценить это мнение, нужно условиться, в чем видеть силу мышления. Толстой, бесспорно, мыслитель односторонний; но эта односторонность проистекает исключительно из огромной логической силы, можно сказать, из логической беспощадности его мысли. Вся трудность опровержения Толстого обусловлена тем, что его идеи суть, по большей части, бесстрашные и логически безупречные выводы из господствующих и общепризнанных посылок. В этом — и сила, и слабость Толстого. Кто неспособен пересмотреть идейные посылки нравственного мирозерцания, тот или попадает в

сети толстовства, или — что случается гораздо чаще — остается в шатком, неустойчивом отношении к учению Толстого, не решаясь его признать и не имея силы его опровергнуть. Огромная и самая важная заслуга Толстого состоит в том, что он вскрывает противоречия и непоследовательности господствующего нравственного сознания, показывая, что выводы этого сознания, его каждодневные суждения и оценки не соответствуют его собственным посылкам; слабость же Толстого в том, что сами эти посылки для него абсолютно неприкосновенны, так что он предпочитает оставаться при самых парадоксальных выводах, чем проверить исходную точку своих размышлений. Поэтому, при всем революционизме своих конечных выводов, Толстой остается типом *консервативного* мыслителя, в особенности если сравнить его с такими учителями мудрости, как Гете, Ницше, Достоевский. Но этот безгранично честный и стойкий консерватизм сам сеет плодоносные семена прогресса: заставляя нас продумывать до конца наши моральные посылки, осознать их последние корни, он сам намечает нам путь также и для их преодоления.

Это идейное положение отчетливо обнаруживается на самой оригинальной и наиболее обобщающей части мировоззрения Толстого — на *учении о непротивлении злу*. Внутренний смысл этого учения сводится к прямолинейному проведению начала *моральной принципиальности* и отрицания компромисса; при этом добро и зло усматриваются в известных поступках и отношениях людей, т. е. предполагается (в согласии с общим мнением), что поступки и отношения сами по себе хороши и плохи и что моральная оценка человека определяется его поступками. Толстой делает из этих посылок логически безупречный вывод: никогда, ни при каких условиях и ни по каким мотивам нельзя совершать дурных поступков; следовательно, нельзя противиться злу насилем, ибо насилие дурно. В этом пункте особенно ясна шаткость и непродуманность отношения к Толстому русского интеллигентного общества. Выводы Толстого осуждаются с ожесточением, против них возмущается нравственная совесть, требующая деятельной борьбы со злом; а между тем основная посылка толстовского рассуждения, именно моральная принципиальность, отрицание компромисса, недопущение поступков, которые дурны сами по себе, но преследуют благую цель, — есть символ веры, можно сказать, фундаментальная аксиома русской интеллигенции. Толстой только последовательнее своих моральных единомышленников, протестующих против его выводов: он справедливо указывает, что главный, основной компромисс содержится уже в самом факте насильственной борьбы, а совсем не

в каких-либо политических или партийных методах этой борьбы. Приняв посылки, нельзя не принять и вывода; а если вывод неприемлем, то это требует пересмотра посылок. И действительно, вдумываясь в исходную точку этого морального рассуждения, можно найти, что она совсем не обладает аксиоматической достоверностью, а есть лишь выражение некоторого морального *догматизма*<sup>2</sup>. Нельзя видеть зло в каких-либо внешних поступках, в насилии, в лжи, в употреблении вина, мяса и т. п.; добро и зло суть критерии, применимые в абсолютном смысле только к настроению, к внутреннему строю личности; поступки суть только внешние, всегда неточные и приблизительные указатели душевных переживаний и личного облика того, кто их совершает; и только этот общий облик сам по себе бывает дурен и хорош. Поэтому одинаковые поступки могут быть в одном случае хороши, в другом — дурны, в зависимости от их мотивов, от внутреннего смысла и преследуемой ими цели. Кто прилагает к ним абсолютные и застывшие критерии, тот впадает в догматизм и проповедует своего рода обрядность. Сказать, что нельзя насильно спасти покушающегося на самоубийство или насильно вырвать жертву из рук истязателя, потому что это есть акт недопустимого насилия, — это все равно что сказать, что нельзя накормить больного мясной пищей в постный день. Таким образом, в этом учении Толстого сказался характерный русский догматизм, стремление отыскивать внешние, осязаемые критерии в отношении того, что допускает только неуловимую для общих правил индивидуальную оценку, — то «старообрядчество», к которому, по глубокому наблюдению Тургенева, неужержимо влечет русско-го человека. Отвергнув этот догматизм, мы лишаем силы посылки толстовского учения, но это предполагает отказ и от иного, менее последовательного, но столь же догматического употребления этих посылок, господствующего в нашей интеллигенции. Мы научаемся моральным основам терпимости, видим условность и суетность мнимоабсолютных оценок, сортирующих людей и их дела на основании партийных, политических и вообще внешних критериев. Преодолеть *моральный* радикализм Толстого — значит тем самым и в еще большей мере преодолеть моральное умонастроение *политического* радикализма.

Но этим догматизмом все же не исчерпывается смысл учения о непротивлении злу; и, именно отказавшись от его догматической формулировки, мы можем найти его истинное и глубокое значение. Заменяв внешние критерии внутренними, перенеся нравственную оценку с поступков на переживания и настроение личности, мы открываем великий, вечный смысл правила: «Не

противься злу злом». Если единственный действительный нравственный идеал, единственное *абсолютное добро* сводится к известному внутреннему состоянию — к душевной чистоте, благости воли, святости настроения, — то правило «Не противься злу злом» означает: нельзя бороться со злыми страстями возбуждением злых же страстей вражды и ненависти. Зло должно побеждаться не злом, а добром, ненависть — любовью, гнев — кротостью. Нравственная чистота, идеалы любви и согласия не суть блага, которые можно было бы пускать в оборот, отчуждать, чтобы вознаграждаться впоследствии с лихвою; они суть неотъемлемые достояния личной жизни, с которыми никогда нельзя расставаться, которые всегда должны руководить нашим поведением. Эта идея — одна из величайших идей чистого христианства — в наши дни никем не была высказана с такой силой и убедительностью, как Толстым. В этом отношении прямым антиподом «толстовства» является марксистский социализм. Философский смысл учения о классовой борьбе состоит именно в вере, что идеал *любви* творится средствами *злости*, что путь к устроению *солидарности* лежит в усилении *раздора* между классами, что социальный *мир* может быть лишь продуктом ожесточенной социальной *борьбы*. Лозунг ненависти (хотя и во имя конечного торжества любви) противостоит здесь чистому лозунгу любви в толстовстве, и в выборе между ними не может быть долгих колебаний. Правда, и здесь не существует общего правила, действующего во всех случаях без исключения; бывают редкие случаи, когда дела любви действительно творятся ненавистью, когда применимы гетевские слова о силе, которая вечно ищет зла<sup>3</sup> и вечно творит добро. Но если взять человеческую жизнь в ее целом — все равно, в ее личной или общественной стороне, — то ничто не может быть в ней пагубнее веры в общее спасительное действие злых инстинктов. Практическую вредность и ошибочность фанатической религии социальной вражды мы испытали на горьком опыте; стоит только осознать ее принципиально, и мы поймем, как важно, дорого и необходимо нам правильно понятое толстовское учение о непротивлении злу злом. Нравственный, а следовательно, и общественный прогресс совершается в форме постепенного накопления положительных чувств и вытеснения отрицательных и никогда не может быть прочно укреплен на противоположном основании — таков смысл этого учения. Средства деятельности должны быть адекватны ее цели, ибо сама цель достигается только накоплением этих средств. Как бы мы ни смотрели на теорию катастроф и переворотов в применении к социальной жизни, основа социального прогресса — прогресс нрав-

ственный — никогда не знает переворотов; прогресс здесь тождествен с воспитанием, с постепенным накоплением навыков и инстинктов. И потому, кто стремится к идеалу любви, тот должен стремиться плодить любовь, а не ненависть.

В тесной связи с этим учением Толстого стоит другая проблема толстовства, когда-то также вызвавшая бурные споры. Проблема эта гласит: личное самосовершенствование или общественная деятельность? Толстой здесь решительно стоит на точке зрения *нравственного индивидуализма*: первая и последняя задача личности относится к самой личности, к ее совершенствованию и нравственному развитию. И это воззрение принимает у Толстого резкую антиобщественную тенденцию: не нужно заботиться об обществе и его пользе, каждому нужно работать только над самим собой, и общественное благо будет обеспечено, только когда каждый обоснует свое собственное благо на твердой нравственной почве. В этом — пункт величайшего расхождения между Толстым и всей русской интеллигенцией, которая выдвигает на первый план обязанность общественного строительства и считает заботу о собственном благе (хотя бы нравственном) непоправимым эгоизмом. Любопытно при этом, что обе стороны смотрят теоретически одинаково на вопрос: обе видят непримиримое противоречие между личным совершенствованием и общественной деятельностью и только разное выбирают в этой антиномии, разное оценивают удобство того и другого пути. Господствующая точка зрения отмечает обыкновенно легкость и возможную быстроту общественной реформы по сравнению с личной проповедью и личным подвигом и подчеркивает независимость прогресса общественных форм от прогресса личной нравственной жизни. Нельзя отрицать относительной правды этого мнения; в известных пределах общественные формы живут самостоятельной жизнью и могут улучшаться независимо от изменения нравственного уровня людей. Когда в пору жестокой реакции и интенсивной потребности в политической реформе раздался призыв яснополянского отшельника к личному самосовершенствованию и к «неделанию», он встретил решительный и почти единодушный протест, и в этом протесте, бесспорно, сказалось здоровое чувство общественного самосохранения. Но теперь, оглядываясь назад и подводя итоги прожитому, мы должны признать, что и на стороне Толстого была значительная доля истины, и притом истины насущно-необходимой. Более глубокое размышление, оплодотворенное политическим и нравственным опытом, показывает, что общественные формы суть все же в последнем счете закрепившиеся личные отношения и, следовательно



но, зависят от состояния участвующих в них людей. Пусть в известных пределах можно совершенствовать форму здания при одном и том же материале — в конце концов все же качество постройки зависит от качества материала, и из гнилого или некрепкого материала нельзя возвести высокого и прекрасного здания. Прежде общественная реформа казалась нам столь легкой по сравнению с улучшением нравственного состояния людей. Теперь мы убедились, что и изменение форм общественной жизни — дело бесконечно сложное и трудное, и если мы захотим, отвлекшись от частных, отыскать глубокую, внутреннюю, общенациональную причину неудачи общественного движения, то мы, бесспорно, найдем ее в *непригодности человеческого материала*. И если чему-либо нас должна была научить эта неудача, то прежде всего — пониманию великой задачи нравственного обновления и личного совершенствования. Понять это — значит отказаться от обычного противоположения личного и общественного подвижничества. Прогресс есть не что иное, как *воспитание человеческого рода*, по прекрасной мысли Лессинга<sup>4</sup>. Нам нужно воспитываться каждому по отдельности и всем вместе, и последними, основными формами *общественной* деятельности являются личный пример и проповедь. В этом отношении также правильно понятое и очищенное от догматизма толстовство есть то «новое слово», в котором мы теперь нуждаемся. Задача перевоспитания себя и других (не только нравственного, но и общекультурного) никогда еще не ставилась отчетливо русской интеллигенцией; тяжело и горько думать, что, когда неуспехи общественного строительства заставили интеллигенцию вернуться к проблемам личной жизни, на очереди дня стала проповедь разнужданности. Мы не сомневаемся, что это есть лишь временное затмение; но выход из этого тупика — только в сознательном усвоении здоровой и мудрой стороны толстовского учения о личном подвиге.

Противоречие, отмеченное выше, между догматической формулировкой и истинным индивидуалистическим смыслом учения о непротивлении злу есть только выражение более широкой двойственности, проникающей все мирозерцание Толстого. Мирозерцание Толстого можно было бы кратко охарактеризовать как сочетание *догматического морализма с индивидуализмом*. Под догматическим морализмом я разумею стремление беспощадно подводить всю сложность жизненных явлений под строгие, для всех одинаковые и однозначные мерки добра и зла, которым придается абсолютное значение. Этот догматический морализм привел Толстого к суровому аскетизму, к отрицанию культуры, чистой науки и чистого искусства, он заставил сво-

бодный, могучий дух гения подчиниться раз и навсегда определенному деспотическому уставу поведения и требовать его соблюдения от других, он сказался в открытом стремлении обеднить, «опростить» жизнь, чтобы сделать ее вполне добродетельной. Этой нивелирующей и тиранизирующей тенденции противостоит другая черта толстовского духа — его глубокий стихийный индивидуализм, который влечет его от внешнего к внутреннему, от рационализма к мистицизму, от общего для всех к своеобразию личной жизни, от всего мертвого и механического к живому и духовному. Во имя свободы и самоопределения личности он отверг власть и выработал анархический идеал общежития, который, как бы догматичны ни были его формы и выводы из него у Толстого, в своем существе намечает верную цель социального прогресса. Тот же индивидуализм с огромной силой выразился и в его понимании религии как живого, личного, внутреннего отношения человека к Божеству. В последнее время много говорят о «*новом религиозном сознании*»<sup>5</sup>; эти разговоры ведутся в тесных кругах, тема обсуждается довольно книжно и пока, по крайней мере, не обнаруживает несколько сильного и жизненного значения. Мы хотели бы отметить, что единственным религиозным мыслителем, который действительно властно вторгся в религиозную жизнь и идеи которого захватывают и тревожат сознание, является у нас только Лев Толстой. И дело здесь совсем не в его таланте: дело в той правдивости и остроте, с которой проявляется в нем религиозное сознание, разрывающее пути догматов, ищущее тесного, живого и доступного всякому общения с Божеством. Как бы ни оценивать религии Толстого по существу, нельзя отрицать, что в ней, и в ней одной, жизненно сказалось подлинно *новое* религиозное сознание. Эта новая религиозность прежде всего *индивидуалистична*, она ищет и находит Бога не в коллективной организации Церкви, не в старых книгах и внешних таинствах, а только в великом таинстве богосознания человеческой души.

Этот плодотворный индивидуализм, оживляющий и углубляющий общественную, религиозную, этическую мысль, сталкивается с догматическим морализмом, и их сплетение дает то «толстовство», которое и манит нас своей духовной красотой и отталкивает своей суровостью и холодной безжизненностью. Великая мысль о побеждающей силе любви выражается в мертвой формуле непротивления<sup>6</sup>, чуткое понимание личных корней общественности приводит к отрицанию общественной деятельности, и беспощадная мораль отвергает почти весь мир — мир, сотворенный Богом любви. Строгая логичность в проведении мо-

ральных принципов не спасает Толстого от этих глубоких противоречий, коренящихся во внелогической стихии его духа. Гении противоречивы, как природа, потому что они богаты и полны, как она; и нам остается лишь черпать из них то, что благотворно для нас.

Но догматизм присущ только Толстому-мыслителю; художественное дарование Толстого, граничащее со сверхчеловеческим ясновидением, порывает все внешние, сужающие цепи мысли, дает нам чутать великую, бесконечно сложную и богатую жизнь мирового духа и заставляет пантеистически преклоняться перед нею. И когда Толстой доверяется этому художественно-религиозному чутью, он уходит далеко от своих узких человеческих теорий и показывает нам всю силу жизни и всю серость догматической мысли. Я знаю только одно рассуждение Толстого, в котором достойно сказался весь его гений: это рассуждение принадлежит Толстому — почти юноше, но глубже его он ничего не сказал и позднее.

«Несчастное, жалкое создание — человек со своею потребностью положительных решений, брошенный в этот вечно движущийся, бесконечный океан добра и зла, фактов, соображений и противоречий! Веками бьются и трудятся люди, чтобы отодвинуть к одной стороне благо, к другой — неблаго. Проходят века, и где бы что бы ни прикинул беспристрастный ум на весы добро-го и злого, весы не колеблются, и на каждой стороне — столько же блага, сколько и неблаго. Ежели бы человек выучился не судить и не мыслить резко и положительно и не давать ответов на вопросы, данные ему только для того, чтобы они вечно оставались вопросами! Ежели бы только он понял, что всякая мысль и ложна и справедлива: ложна — односторонностью, по невозможности человека обнять всей истины, и справедлива — по выражению одной стороны человеческих стремлений. Сделали себе подразделения в этом вечно движущемся, бесконечном, бесконечно перемешанном хаосе добра и зла, провели воображаемые черты по этому морю и ждут, что море так и разделится. Точно нет миллионов других подразделений, совсем с другой точки зрения, в другой плоскости... У кого в душе так непоколебимо это мерило добра и зла, чтобы он мог мерить им бегущие, запутанные факты? У кого так велик ум, чтобы, хотя в неподвижном прошедшем, обнять все факты и свесить их? И кто видел такое состояние, в котором бы не было добра и зла вместе? И почему я знаю, что вижу больше одного, чем другого, — не оттого, что стою не на настоящем месте? И кто в состоянии так совершенно оторваться умом хоть на мгновение от жизни, чтобы независимо,

сверху взглянуть на нее? Один, только один у нас непогрешимый руководитель, Всемирный Дух, проникающий нас всех и каждого как единицу, влагающий в каждого стремление к тому, что должно, — тот самый Дух, который в дереве велит ему расти к солнцу, в цветке велит ему бросить семя к осени и в нас велит нам бессознательно жаться друг к другу» \*.

В этих гениальных словах содержится осуждение едва ли не всего догматического «толстовства». И все же их написал тот же самый Толстой, и можно только изумляться богатству его духа, который в своем развитии мог обнять такие противоположности. Откинув, с помощью самого Толстого, догматическую, узкую, «слишком человеческую» оболочку толстовства, мы должны использовать его драгоценную сердцевину. Неустанно и сосредоточенно работать над самим собой, безбоязненно искать правду, превыше всего ставить божественную природу человеческой души и мертвость догматов, традиций и стадных привычек в общественной, религиозной и этической жизни заменять свободным поклонением Богу любви в духе и истине — таковы бессмертные заветы Толстого.



---

\* Из рассказа «Люцерн».



## П. И. НОВГОРОДЦЕВ

### Об общественном идеале (1917)

#### 4

Было бы величайшим недоразумением утверждать, что эта система<sup>1</sup> не имеет своего общественного идеала и что она не признает высших трансцендентных ценностей. Толстой твердо верит в объективный закон добра, связующий людей, и в безусловном подчинении этому закону всех личных и общественных отношений заключается главный догмат его моральной философии. В этом отношении он не менее Гегеля антипод Ницше, воззрения которого представляются ему только «мальчишеским оригинальничанием», «набросками безнравственных, ничем не обоснованных мыслей»\*. Абсолютный индивидуализм, отвергающий и общественную и религиозную проблемы, чужд и непонятен его духу. Но не менее того чужд ему и абсолютный коллективизм, обоготворяющий общественное начало\*\*. В основе мирозерцания Толстого, как он сам определяет, лежит не личное и не общественное начало, а «христианское, или божеское». Все свои построения он утверждает на идее абсолютной первоосновы мира, на принципе безусловного разума, которым все в мире управляется и живет. Но это религиозное мировоззрение он проводит с такой неуклонной последовательностью, с таким непримиримым абсолютизмом, что вся область временных человечес-

---

\* Сочинения графа Л. Н. Толстого. 20-е изд. М., 1911. Ч. XIV. С. 214 («Что такое религия и в чем сущность ее»). Все выдержки из сочинений Толстого я привожу по этому изданию в том его объеме, как оно появилось первоначально, без сокращений.

\*\* См. меткую и совершенно правильную критику коллективизма (Ч. XIV. С. 398–402); ср., в частности, с замечаниями против марксизма (Ч. XIV. С. 508).

ких начинаний, вся сфера относительного и условного перед этим теряет значение. Отсюда вытекает и его нравственный субъективизм, всецело опирающийся на силу и глубину его религиозного воодушевления, на твердую веру в неукоснительный нравственный прогресс, в неизбежное пришествие Царства Божия на земле.

Сам Толстой следующим образом выражает основное свое воззрение на жизнь: «Я живу затем, чтобы исполнять волю Пославшего меня в жизнь. Воля же Его в том, чтобы я довел свою душу до высшей степени совершенства в любви и этим самым содействовал установлению единения между людьми и всеми существами в мире» \*. Смысл жизни, по его определению, заключается в том, «чтобы установить Царство Божие на земле, т. е. заменять насильственное, жестокое, ненавистническое сожительство людей любовным и братским» \*\*. В соответствии с этим все отношения человека и к людям и к миру должны утверждаться на вере в Бога. «Бог для меня — это то, к чему я стремлюсь, то, в стремлении к чему и состоит моя жизнь, и который поэтому и есть для меня; но есть непременно такой, что я Его понять, назвать не могу». — «Не знаю Его, а вместе с тем мне всегда страшно, когда я без Него, а только тогда не страшно, когда я с Ним». — «Бог — это вечное, бесконечное, ведущее нас, требующее от нас праведности» \*\*\*. Глубоко и непосредственно переживает Толстой религиозное чувство: «Главное в этом чувстве — сознание полной обеспеченности, сознания того, что Он есть, Он благ, Он меня знает, и я весь окружен Им, от Него пришел, к Нему иду, составляю часть Его, детище Его: все, что кажется дурным, кажется таким только потому, что я верю себе, а не Ему, и из жизни этой, в которой так легко делать Его волю, потому что воля эта вместе с тем и моя, никуда не могу упасть, как только в Него, а в Нем полная радость и благо» \*\*\*\*.

На этом религиозном чувстве утверждается и моральная философия Толстого. Он находит, что есть три различных отношения к миру: 1) первобытное личное, 2) языческое общественное и 3) христианское, или божеское. Первое состоит в том, что «человек признает себя самодовлеющим существом, живущим в мире для приобретения в нем наибольшего возможного личного блага». Согласно второму, «значение жизни признается не в бла-

\* Ч. XX. С. 37 («Для чего мы живем»).

\*\* Ч. XIX. С. 208 («О смысле жизни»).

\*\*\* Ч. XIV. С. 5–6 («Мысли о Боге»).

\*\*\*\* Ч. XIV. С. 13 (То же).

ге отдельной личности, а в благе известной совокупности личностей: семьи, рода, народа, даже человечества (попытка религии позитивистов)». Наконец, христианское отношение к миру состоит в том, что «значение жизни признается человеком уже не в достижении своей личной цели или цели какой-либо совокупности людей, а только в служении той Воле, которая произвела его и весь мир для достижения не своих целей, а целей этой Воли» \*. Осуществлять в мире и в человеческих отношениях закон Божий, жить по-Божьи, — вот основа морали. Путь же к этому осуществлению есть любовь: «Любовь есть проявление в себе (сознание) Бога — и потому стремление выйти из себя, освободиться, жить божеской жизнью. Стремление же это вызывает Бога, т. е. любовь в других. Главная мысль моя в том, что любовь вызывает любовь в других. Бог, проснувшийся в тебе, вызывает пробуждение того же Бога и в других» \*\*.

Вдумываясь в эти определения Толстого, в ту проникновенную искренность, с которой он их переживает и высказывает, мы понимаем, почему для него весь путь нравственного прогресса сводится к внутреннему совершенствованию личности. Для него самого весь мир переродился с тех пор, как в тайниках своей души он воззвал к Богу и ощутил в себе Бога в виде любви. Отсюда он ждет и перерождения всего человечества. Но, как он сам поясняет, процесс внутреннего совершенствования, рост любви в личности не замыкает ее в себе, а, напротив, выводит ее из себя. «Одинаково ошибается и не исполняет своего назначения тот, кто стремится к улучшению жизни людской, к установлению Царства Божия, не устанавливая его в себе, как и тот, кто стремится к такому личному совершенствованию, которое не имеет целью установление Царства Божия вне себя. Человек поставлен в такие условия, что единственное для него, истинное, разумное благо состоит в стремлении к личному самосовершенствованию; личное же самосовершенствование таково, что оно достигается только тогда, когда человек признает себя орудием Божиим для установления Его Царства» \*\*\*. По убеждению Толстого, тут существует полное соответствие и неизбежная гармония: «В той мере, в которой достигает человек внутреннего совершенства, в той мере устанавливает он Царство Божие, и только в установлении Царства Божия он подвигается к внутреннему совершенству.

\* Ч. XIV. С. 33–35 («Религия и нравственность»). См. об этом же более подробно: ч. XIV, с. 383 и сл. («Царство Божие внутри вас»).

\*\* Ч. XIV. С. 21 («Мысли о Боге»).

\*\*\* Ч. XX. С. 45 («Для чего мы живем»).

Без сознания того, что усилие мое содействует установлению Царства Божия приближением совершенства Отца, не было бы жизни. И потому каждый из нас живет только в той мере, в которой он устанавливает Царство Божие вне себя и совершенствует себя внутри себя» \*. Таким образом, на вопрос — как осуществляется нравственный прогресс? — Толстой без колебаний отвечает: совершенствованием личности, которое в то же время есть и совершенствование общества. «Всякое истинное просвещение и исправление себя неизбежно просвещает и исправляет других, и только одно это средство действительно просвещает и исправляет других, вроде того, как загоревшийся огонь не может светить и согревать только тот предмет, который сгорает в нем, но неизбежно светит и греет вокруг себя, а светит и греет вокруг себя только тогда, когда сам горит» \*\*. И это действие нравственного просвещения личности не может иметь пределов, не может остановиться на какой-либо частной совокупности лиц и ограничиться ею. Истинное просвещение объемлет всех, все человечество общим законом любви. Соединяет людей одно: «отношение к Богу и стремление к нему, потому что Бог один для всех, и отношение всех людей к Богу одно и то же. Хотят или не хотят признавать это люди, перед нами стоит один и тот же идеал высшего совершенствования, и только стремление к нему уничтожает разобщение и приближает нас друг к другу» \*\*\*. Вот почему Толстой доводит принцип общения и единства до последнего логического предела и вне этого предела не понимает и не принимает его. «Единение есть ключ, освобождающий людей от зла. Но, для того чтобы ключ этот исполнил свое назначение, нужно, чтобы он был продвинут до конца, до того места, где он отворяет, а не ломается сам и не ломает замок. Так и единение, для того чтобы оно могло произвести свойственные ему благодетельные последствия, оно должно иметь целью единение *всех* людей во имя общего *всем* людям, одинаково признаваемого всеми начала. А таким единением может быть только единение, основанное на той религиозной основе жизни, которая одна соединяет людей» \*\*\*\*.

Но именно эта уверенность, что только полное и всецелое единство спасает людей от зла, побуждает Толстого отрицать всякое «единение малых или больших частей человечества во имя огра-

---

\* Ч. XX. С. 45–46.

\*\* Там же. С. 77 («Мысли о самосовершенствовании»).

\*\*\* Ч. XIX. С. 325 («Об общественном движении в России»).

\*\*\*\* Ч. XX. С. 476–477 («Славянскому съезду в Софии»).



нических, частных целей». «Будь это единение семьи, шайки грабителей, общины или государства, народности или “священный союз” государств, такие соединения не только не содействуют, но более всего препятствуют истинному прогрессу человечества» \*.

Так, всякие относительные формы общественного прогресса отвергаются во имя абсолютного идеала. «Все до конца, до последних выводов, как бы они ни были чужды или неприятны нам. Все или ничего» \*\*. «Учение Христа тем отличается от прежних учений, что оно руководит людьми не внешними правилами, а внутренним сознанием возможности достижения божеского совершенства. И в душе человека находятся не умеренные правила справедливости и филантропии, а идеал полного, бесконечного божеского совершенства. Только стремление к этому совершенству отклоняет направление жизни человека от животного состояния к божескому настолько, насколько это возможно в этой жизни... Спустить требования идеала значит не только уменьшить возможность совершенства, но уничтожить самый идеал» \*\*\*.

В тесной связи с этим моральным абсолютизмом стоит и то коренное убеждение Толстого, что всякая общественная деятельность бесплодна и не нужна, что «истинное социальное улучшение достигается только религиозно-нравственным совершенствованием отдельных личностей» и что «социальное улучшение при помощи внешних форм» является лишь «губительной иллюзией», останавливающей «истинный прогресс» \*\*\*\*. Именно страстное желание всецелого и безусловного обновления, религиозная жажда общей жизни по закону любви отвращает Толстого от обычной общественной деятельности, в которую он не верит. Общественный идеал в смысле любовного единения всех на религиозной основе и для него является увенчанием нравственных стремлений человека, но путь к этому идеалу лежит исключительно через воспитание личности к бесконечному божескому совершенству.

Излагая систему нравственного объективизма, мы видели, что исходным и определяющим пунктом для нее является вопрос о том, как организовать религиозно-нравственную жизнь народа, как обеспечить моральный прогресс. Гегель потому именно под-

---

\* Ч. XX. С. 476.

\*\* Там же. С. 475.

\*\*\* Ч. XIV. С. 394–395 («Царство Божие внутри вас»).

\*\*\*\* Ч. XIX. С. 313 («Об общественном движении в России»).

черкивает значение общественной среды и государственного порядка для морального развития, что одно личное совершенствование кажется ему недостаточным. Замечательно, что последним аргументом нравственного субъективизма Толстого является утверждение, которое отвечает на тот же самый вопрос, но решает его в совершенно противоположном смысле. Когда он разбирает доводы против упразднения государства и права и высказывается в пользу чисто субъективных путей нравственного порядка, самым главным его основанием служит вера в неукоснительность морального прогресса, для которого не нужно никаких внешних опор. «Движение вперед человечества совершается не так, что лучшие элементы общества, захватив власть, употребляя насилие против тех людей, которые находятся в их власти, делают их лучшими, как это думают и консерваторы, и революционеры, а совершается, во-первых — и главное, — тем, что люди *все вообще неуклонно и безостановочно*, более и более сознательно усваивают христианское жизнепонимание, и, во-вторых, тем, что, даже независимо от сознательной духовной деятельности людей, люди бессознательно, вследствие самого процесса захватывания власти одними людьми и смены их другими невольно приводят к более христианскому отношению к жизни» \*. На вопрос Гегеля, как обеспечить моральный прогресс, Толстой отвечает, что он обеспечен и так, что силою жизни, руководящейся велениями высшей Воли, этот прогресс совершается сам собою, неуклонно и безостановочно. Вот почему так решительно и категорически отрицает он необходимость внешнего содействия моральному развитию человечества. Никогда и ни у кого отрицание внешних общественных форм не возносилось на такую высоту нравственного пафоса, как у великого русского мудреца. Аристократический индивидуализм Ницше, который восстанавливает его против стадности общественной жизни, против политики и государства, имеет оттенок какого-то холодного имморалистического эстетизма. У Толстого отрицание общественной и политической деятельности вытекает из нравственного абсолютизма, из непреклонной и горячей веры в силу добра. Конкретные пути и формы общественного прогресса кажутся ему не только слишком несовершенными и далекими от идеала, но вместе с тем и бессильными что-либо прибавить к бесспорному действию закона любви. «Изменять формы жизни, надеясь этим средством изменить свойства и мировоззрения людей, все равно, что перекладывать на разные манеры сырые дрова в печи, рассчитывая на то, что есть такое

---

\* Ч. XIV. С. 536.

расположение сырых дров, при котором они загорятся. Загорятся только сухие дрова, независимо от того, как они сложены» \*. Этому бессилию внешних реформ Толстой противопоставляет всемогущее действие внутреннего перерождения. «Ищите Царства Божия и правды Его, и все остальное приложится вам. Это основной закон жизни человеческой. Живите дурно, против воли Бога, и никакие ваши усилия не доставят вам того благосостояния, которого вы ищете. Живите хорошо, согласно с волей Бога и не делая никаких усилий для достижения этого благосостояния, и оно само установится между вами, и таким способом, о котором вы никогда и не думали» \*\*. Проповедь общественного переустройства представляется Толстому равносильной тому, как если бы кто утверждал, что «людям не надо идти самим, своими ногами туда, куда они хотят и куда им нужно, но что под них подведется такой пол, по которому они, не идя своими ногами, придут туда, куда им нужно» \*\*\*. Самое главное — совершенствовать себя, воспитывать в себе чувство любви и заражать других любовью. «Истинное спасение одно: исполнение воли Бога каждым отдельным человеком в себе, т. е. в той части мира, которая одна подлежит его власти. В этом — главное, единственное назначение каждого человека, и это вместе с тем единственное средство воздействия на других каждого отдельного человека; и потому на это, и только на это, должны быть направлены все усилия каждого человека» \*\*\*\*. Этот путь призывает к деятельности «то единственное лицо, над которым каждый имеет действительную, законную и несомненную власть, а именно самого себя» \*\*\*\*\*. Но сила истинного света такова, что, загораясь в одной душе, он сообщается и другим. «Людям кажется, что для успешности дела нужно быть “всем” или, по крайней мере, многим; но “многим” нужно быть только для дурного дела. Для хорошего же дела достаточно быть одному, потому что Бог всегда с тем, кто делает хорошее дело. А с кем Бог, с тем рано или поздно будут все люди» \*\*.

Тут снова ярко подчеркивается та основная мысль Толстого, что для человека самое важное, чтобы с ним был Бог. Исполняя закон Божий, люди «наверное получают внутреннее духовное

---

\* Ч. XIX. С. 238 («К политическим деятелям»).

\*\* Ч. XVI. С. 146 («К рабочему народу»).

\*\*\* Ч. XIV. С. 508 («Царство Божие внутри вас»).

\*\*\*\* Ч. XIX. С. 300 («Одумайтесь»).

\*\*\*\*\* Ч. XVI. С. 265 («Рабство нашего времени»).

\*\* Ч. XIV. С. 132 («К рабочему народу»).

благо сознания согласия с волей Бога и увеличения любви в себе и других и вместе с тем и в общественной жизни наибольшее доступное им верное благо; отступая же от него, наверное ухудшают свое положение» \*. Это — путь, идя по которому, люди «наверное избавляются от своих страданий и наверное получают наибольшее внутреннее — духовное и внешнее — телесное благо, и получают не одни какие-либо избранные, а все люди без всякого исключения» \*\*.

Ярко сияет для Толстого свет внутреннего религиозного просвещения, и совершенно блекнет перед этим судьба внешних общественных форм. Что и как будет с существующими формами общественного устройства, это его не интересует. Для человека важно согласие с совестью. «А что выйдет из этого — не знаю. Думаю только, что дурного ничего не может выйти из того, что я поступаю так, как велит моя совесть» \*\*\*.

Здесь-то особенно уясняется нам вся глубина этой системы нравственного субъективизма. Вся она зиждется на самом искреннем религиозном воодушевлении, на самом твердом убеждении в неукоснительности нравственного прогресса. С разных сторон подходит Толстой к вопросу о путях истинного прогресса, и вывод его каждый раз остается неизменным: *личное* совершенствование, приводящее к единению всех на религиозной основе. С точки зрения нравственного абсолютизма, провозглашающего формулу: «Все или ничего», Толстой с логической неизбежностью приходит к отвержению конкретных форм объективной нравственности. Единство всех, по его воззрению, слагается из отдельных единиц, независимо от всяких посредствующих звеньев. Все такие посредствующие соединения только отводят в сторону от единой конечной цели.

Эта проповедь личного совершенствования нередко раздается в тяжелые годы общественного упадка, среди всеобщего уныния и апатии. Иногда ею прикрывается лицемерное стремление оправдать или свое равнодушие к общему благу, или свое бессилие перед сложными столкновениями жизни. С этими лицемерными или малодушными заявлениями учение Толстого не имеет ничего общего. Его голос звучал одинаково и в годы общественного возбуждения, и в моменты общего разочарования. Что-то вневременное и вечное, одиноко и величественно возвышающееся над злобою дня, над торопливой сменой событий, слышится в

\* Ч. XVI. С. 293 («Единственное средство»).

\*\* Там же.

\*\*\* Ч. XVI. С. 270, 268–269 («Рабство нашего времени»).

этом голосе. Как неприступная скала, о которую бесследно разбиваются и самые бурные волны, стоял Толстой среди волнений русской общественной жизни, среди всеобщих кликов то радости, то отчаяния, которые раздавались вокруг. Он стоял один, со своими собственными думами и прозрениями, вперив взор свой в вечность, неустанно идя к Богу, к которому он стремился глубочайшими потребностями своей души.

Славянофилы, Гоголь, Достоевский также выступали с проповедью личного совершенствования, но какая огромная разница между всеми ними и Толстым. Со всех сторон замкнутое, как бы вылитое из единого металла учение Толстого отличается могучей односторонностью и непримиримостью. «Все или ничего!», — восклицает он, как новый Бранд<sup>2</sup>, не страшась последствий, как бы ни были они неприятны для человека. Ничего подобного у славянофилов, у Гоголя и даже у Достоевского, у которых с проповедью личного душеспасения сочетается известное примирение с миром условных и несовершенных форм окружающей действительности. Но эта гениальная законченность учения Толстого и делает его доктрину самым последовательным выражением системы нравственного субъективизма.

После разбора и указания сильных сторон учения Гегеля нам нетрудно противопоставить односторонним утверждениям Толстого воззрения иного рода, подчеркивающие значение внешних форм и объективной нравственности. Теперь, когда и в русской литературе долговременный спор объективного и субъективного направлений можно считать в значительной степени исчерпанным, бороться против односторонности субъективизма значило бы ломиться в открытую дверь. В настоящее время и сторонники славянофилов признают, что в деле нравственного прогресса важны не только личные уилия, но и общественные мероприятия, которые, «принудительно регулируя поступки людей, вызывают атрофию или ускоренное развитие соответственных склонностей в каждом отдельном человеке» \*. Но если с этой стороны признана ложной «мысль о единоспасающей силе личной нравственности», то, с другой стороны, и современные противники славянофилов соглашаются с тем, что средства политики и права должны быть восполнены нравственными факторами, воспитанием общества в духе солидарности. Если отбросить неосторожные выражения и явные преувеличения в современном повторении старого спора, то окажется, что сущность спора сводится не к противоположению общественного дела личному подвигу, а к

\* Гершензон М. Исторические записки. М., 1910. С. 116.

различному пониманию задачи воспитания лиц в целях общественного прогресса. Конечно, и здесь остается место для резких разноречий: между тем, как понимает общественное воспитание П. Н. Милюков \*<sup>3</sup> и как понимает его П. Б. Струве \*\*<sup>4</sup>, — целая пропасть. И тем не менее очевидно, что в этой новой своей форме старый спор освобождается от прежних безнадежных противоположений: обе стороны одинаково признают и личный и общественный моменты, и субъективное и объективное начала общественного прогресса, но лишь различно формулируют их взаимоотношение. Я думаю, однако, что старый спор, хотя и вступивший в новую фазу, все же не сдвинется далее с места, пока не будет точно выяснена проблема о соотношении личности с обществом. И вот здесь-то моральная философия Толстого является для нас величайшим поучением, поскольку идея личного совершенствования продумывается в ней до своего логического конца. С точки зрения Толстого, объявить эту идею единospасающей вполне последовательно, но только потому, что между личностью и совершенным человечеством, между нравственным подвигом отдельного лица и абсолютным идеалом, он разрушает все посредствующие звенья, все конкретные относительные ступени. Это единственная точка зрения, из которой с безупречной последовательностью вытекает нравственный субъективизм: он неизбежно предполагает нравственный абсолютизм, отрицание временных и относительных форм нравственного прогресса. Для того абсолютного идеала, который требует все или ничего, иного выхода быть не может: ясно, что для единения всех на религиозной основе нужно именно личное совершенство каждого, и, кроме этого, ничего более не нужно. Если бы все люди были совершенны, то совершенно было бы все человечество. Однако это отвлеченное построение разрушается тем простым и бесспорным фактом, что мы живем не на высоте абсолютного идеала, а в мире относительных форм. О всеобщем совершенстве тут не может быть и речи, и для того, кто взвесит всю практическую силу этого положения, станет ясным, что утверждать общественный прогресс на одном личном совершенствовании невозможно. В пределах исторического прогресса такое совершенствование всегда будет уделом некоторых, а не всех, и Влад. Соловьев был вполне прав, когда, возражая против отвлеченного субъективизма, говорил: «Думать, что одной наличной добродетели нескольких

\* П. Н. Милюков, в сборнике: Интеллигенция в России. СПб., 1910. С. 172. См. там же, с. 174.

\*\* «Вехи». С. 143 (первое издание).

лучших людей достаточно, чтобы переродить нравственно всех остальных, значит переходить в ту область, где младенцы рождаются из розовых кустов и где нищие за неимением хлеба едят сладкие пирожки. Ведь вопрос здесь именно не в том только, достаточно ли нравственных усилий отдельного лица для его совершенствования, а еще и в том, возможно ли, чтобы другие люди, никаких нравственных усилий не делающие, начали их делать»\*.

Для нас чрезвычайно ценны возражения против нравственно-го субъективизма со стороны мыслителя, которого менее всего можно заподозрить в пристрастии к политике. Не жажда общественной деятельности и не преувеличенная вера в силу общественного устройства, а простая философская последовательность заставляет Влад. Соловьева сказать, что для нравственного прогресса важно не одно личное совершенствование. Признавши необходимость относительных ступеней прогресса\*\*, Влад. Соловьев приходил к заключению о нравственном значении всех относительных средств, которые способствуют историческому утверждению абсолютного идеала. На примере законодательной отмены крепостного права он очень хорошо показывает значение политики для нравственного прогресса: «Этот внешний государственный акт сразу поднимает у нас уровень внутреннего сознания, т. е. делает то, чего не могли сделать сами по себе тысячелетия нравственной проповеди. Конечно, само это общественное движение и правительственное действие были обусловлены преждею проповедью, но для большинства, для целой среды общественной, эта проповедь получила силу только тогда, когда воплотилась в организованных властью мероприятиях. Благодаря внешнему стеснению зверские инстинкты потеряли возможность проявляться, должны были перейти в бездейственное состояние, от неупражнения постепенно атрофировались и у большинства исчезли и перестали передаваться следующим поколениям»\*\*\*.

Вот элементарное, но и неотразимое возражение против нравственного субъективизма. Исторические факты относительного нравственного прогресса сами говорят за себя и служат живым опровержением требований отвлеченного морализма. Это общее и неоспоримое положение нам остается усилить только тем соображением, что и сам Толстой, поскольку ему случается перехо-

\* Соловьев Вл. *Оправдание добра* // Полн. собр. соч. Т. VII. С. 262.

\*\* Там же. С. 374.

\*\*\* Там же. С. 269.

дить на почву конкретных жизненных условий, невольно и незаметно для самого себя становится на точку зрения относительного и постепенного совершенствования жизни. Когда, например, он взвешивает всю силу препятствий, внешних и внутренних, стоящих перед человеком на пути его совершенствования, он готов сделать уступки жизни, готов согласиться с тем, что безусловное совершенство не может осуществиться сразу\*. «Между существующим порядком вещей, основанным на грубом насилии, и идеалом жизни, состоящим в общении людей, основанном на разумном соглашении, утвержденном обычаями, есть бесконечное количество ступеней, по которым не переставая шло и идет человечество, и приближение к этому идеалу совершается только по мере освобождения людей от участия в насилии, от пользования им, от привычки к нему»\*\*. «...От всех ставших привычными несправедливостей люди освобождались не вдруг, не тотчас же после того, как наиболее чуткие люди признавали их зловредность, но порывами, остановками, возвратами и опять новыми порывами освобождения, подобными потугам родов, как это было недавно с уничтожением рабства...»\*\*\* «Христианство для большинства людей, как сказал его учитель, не могло осуществиться сразу, а должно было разрастаться, как огромное дерево из мельчайшего зерна. И так оно и разрасталось и разрослось теперь, если еще не в действительности, то в сознании людей нашего времени»\*\*\*\*.

Во всех этих утверждениях Толстого с полной ясностью высказывается мысль о постепенности нравственного прогресса, а следовательно, и о неизбежности ступеней относительного совершенства. Но эта мысль высказывается и тотчас же роняется им: нить суждений, обращенных к миру относительного и условного, обрывается в самом начале, зато настойчиво и сильно звучат призывы к абсолютному идеалу.

Вместе с постепенностью прогресса Толстой признает также и необходимость известных общественных реформ: так, например, он требует освобождения земли от частной собственности, установления единого налога\*\*\*\*\*. Развивая мысль об этих рефор-

\* Толстой Л. Н. <Сочинения.> Ч. XVI. С. 267 («Рабство нашего времени»).

\*\* Ч. XVI. С. 268 («Рабство нашего времени»).

\*\*\* Ч. XVI. С. 313 («Великий грех»).

\*\*\*\* Ч. XIV. С. 492 («Царство Божие внутри вас»).

\*\*\*\*\* См., напр<имер>, статьи: «О земле», «Великий грех», «Единственное возможное решение земельного вопроса» (Ч. XVI).



мах, пришлось бы прийти и к идее внешнего регулирования жизни, и к идее правительства. Эту сторону вопроса Толстой опять оставляет без внимания и, напротив, горячо и решительно отстаивает ту мысль, что и те общественные изменения, которые он считает неизбежными, должны вытекать из религиозного сознания, из просвещения внутреннего мира человека \*. Все это последствия того господствующего в учении Толстого религиозного энтузиазма, перед которым все внешнее и условное кажется незначительным и ничтожным. Нравственный субъективизм везде проходит у него как определяющий мотив, и даже самое представление о внешних реформах связывается с этим.

Недостаточность и односторонность нравственного субъективизма очевидна. Разрешение задачи общественного устройства ставится здесь в связь с просветлением нравственного сознания: «Только бы поняли люди... что одно-единственное средство избавления людей от их страданий — в том, чтобы люди перестали жить эгоистической, языческой жизнью, а начали жить жизнью общечеловеческой, христианской» \*\*. Но пока люди это поймут, остается во всей своей силе гегелевская проблема: как обеспечить нравственный прогресс, как организовать в пределах условного исторического процесса нравственную жизнь народа. И эта проблема остается у Толстого не решенной.

Но если нравственный субъективизм необходимо требует своего восполнения, то, с другой стороны — в том виде, как он выражен у Толстого, — он носит в себе и великую истину. Поскольку речь идет об определении абсолютного общественного идеала, он не только прав, но в высшей степени нов и современен. Своим требованием вселенского единства он как бы говорит всем, кто ставит высшим пределом относительные формы жизни: вы все ошибаетесь; ни народ, ни класс, ни государство, ни священный союз государств не могут быть абсолютным нравственным пределом. «Только единение всех людей во имя общего всем людям, одинаково признаваемого всеми начала», — может быть безусловной целью нравственных стремлений. Проникнутый сознанием этой истины, глубоко верующий в ее реальное значение и возможное осуществление, Толстой не хотел признать ничего относительного и условного — в этом была его ошибка. Но в определении существа абсолютного идеала он обнаружил величайшую глубину нравственного прозрения, и в этой части его мо-

---

\* См., особенно, статью «Великий грех».

\*\* Ч. XIX. С. 241 («К политическим деятелям»).

ральное учение останется бессмертным, как останется оно бессмертным и по классической законченности своих основных линий.

Мы заметили выше, что только тот безусловный характер, с каким проводится нравственный субъективизм у Толстого, дает возможность последовательно отрицать значение конкретных общественных форм. При этом условии действительно становится понятным, почему внутренняя жизнь личности признается «единственно прочным базисом для всякого общественного строительства», почему отвергаются «самодовлеющие начала политического порядка». Когда же эти положения провозглашаются писателями, вовсе не следующими по пути нравственного абсолютизма, то здесь мы встречаемся с самым очевидным недоразумением, как это легко проследить на недавнем примере авторов известного сборника «Вехи»<sup>5</sup>. В тех спорах, которые происходили в связи с появлением этого сборника, нетрудно было бы обнаружить отзвуки старых гармонических схем о возможности совпадения личности с обществом. Вполне правильно было стремление авторов «Вех» вырвать политику из той изолированности, на которую ее обрекает «внешнее» ее понимание, и устранить господство над всей прочей духовной жизнью независимой от нее политики. Но эта законная борьба против абсолютного коллективизма не оправдывает перехода к нравственному субъективизму. Всячески необходимо подчеркивать значение воспитания как «положительной работы человека над самим собою», но из этого отнюдь не вытекает необходимость отвергать положительное воздействие на человека благоустроенной среды. Бесконечно важно и необходимо говорить о значении совершенствования лиц для общественного прогресса, но преувеличением является утверждение, что в основу политики должна быть положена не идея внешнего устройства, а идея внутреннего совершенствования\*. Возможность этих преувеличений представляется мне в высшей степени характерной: она объясняется тем, что в основе подобных утверждений нет ясного представления о несовпадении личного начала с общественным, о их необходимом разграничении. На идее внутреннего совершенствования следует настаивать не потому, чтобы оно являлось единственной основой для политики, не с политической и не с общественной точек зрения, а потому, что общественный прогресс не покрывает собою задач личности. Оно, конечно, необходимо и для общественного прогресса,

\* См. сборник «Вехи» (статья П. Б. Струве).

но, когда мы полагаем эту задачу в основу политики, это грозит таким смешением понятий, которое совершенно извращает сущность политической области и подводит нас к старым заблуждениям Лейбница и Вольфа<sup>6</sup>.

Не менее односторонними следует признать, однако, и противоположные утверждения, которые исходят из стремления возможно более подчеркнуть значение политики и для личного совершенствования. Когда нам говорят, что «воспитание» несколько не исключает «политики», а служит той же цели — «совершенствованию людей вместе с учреждениями»; когда утверждают, что «воспитание не только не заменяет учреждений, а, напротив, предполагает их уже существующими и само становится возможным лишь как последующее дополнение к ним»\*, здесь опять повторяется та же ошибка: под другим углом зрения, но в том же освещении воспитание берется с точки зрения политической и общественной, а не личной. Между тем ясно, что понятие в широком смысле воспитание служит не только *той же* цели, что и политика, но и *другой самостоятельной* цели, что оно имеет в виду не только совершенствование людей *вместе с* учреждениями, но и *независимо* от учреждений. Справедливо, что политика должна иметь автономную область, но ведь и личная мораль также должна быть автономной. Речь идет здесь, конечно, не о требовании нравственного воспитания масс, предваряющего политические реформы, — такое требование и стоит именно на почве смешения политики с моралью, — речь идет о том, чтобы признать всю широту задач личной жизни, признать, что личное совершенствование не исчерпывается общественным воспитанием, что душевная жизнь личности шире политики.

И здесь-то проповедь Толстого является для нас величайшим поучением, поскольку она представляет систему нравственного субъективизма во всей чистоте его основных положений. Сопоставляя ее с близкими ей по духу современными учениями, мы сразу открываем в этих последних неясность их исходных начал, как видим мы подобную же неясность и в учениях, направленных к их опровержению. И эта неясность, как уже сказано выше, стоит в прямой связи с неопределенностью того соотношения, которое все эти учения устанавливают между личностью и обществом.

---

\* См. сборник статей «Интеллигенция в России», с. 174, 180 и 186 (статья П. Н. Милюкова).

Сопоставление систем нравственного объективизма и нравственного субъективизма должно было привести нас к заключению, что в вопросе о средствах и путях общественного прогресса все зависит от того, чтобы правильно понять связь абсолютного с относительным и личности с обществом. Выше мы уже достаточно говорили о том, в какой мере представляется существенным различие в общественном прогрессе моментов относительного и абсолютного\*. Здесь, заключая настоящий параграф, мы должны остановиться на тех общих выводах, к которым приводит рассмотрение вопроса об отношении личности к обществу. Как мы могли в этом убедиться, правильный путь заключается в том, чтобы одинаково остерегаться как обособления личности и общества и возведения их в степень самобытных и самодовлеющих начал, так и сближения их в неразличимом единстве. Тут необходимо сочетание частью сходных, частью расходящихся начал, требующих примирения и вместе с тем неспособных к полному единству\*\*. Личность созревает в обществе и из общественной среды получает конкретное содержание своих нравственных представлений, но вместе с тем руководящие начала этого содержания и критерий нравственности она черпает в своей совести, в своем автономном сознании. В обществе она находит поддержку и руководство для своих действий, но вместе с тем в силу прису-

---

\* См. § 3.

\*\* Критикуя мой взгляд на соотношение личного и общественного начал, И. В. Гессен противопоставляет этому взгляду отвергаемую мною мысль о самодовлеющем значении и личности, и общества, «беспрерывная и бесплодная» борьба которых, как он думает, составляет существо исторического процесса (Искания общественного идеала. Пг., 1918. С. 16–19, 12–13). Мой почтенный критик не приводит, однако, достаточных оснований в подтверждение своей точки зрения. Но если он спрашивает меня, откуда же происходит кризис современного правосознания, если «и индивидуализм и коллективизм отдали человечеству лучшее, что в них содержится, сумели ответить жгучим нуждам современности» (Там же. С. 40), то мой ответ на это ясен: кризис относится к утопическому учению о безусловной гармонии личности и общества и объясняется именно тем, что эти начала требуют примирения и неспособны к полному единству; с другой стороны, кризис совершается и в пределах каждого из этих направлений — и коллективизма, и индивидуализма, — поскольку то лучшее, что в них заключается, они сочетают с безусловным утверждением их руководящих начал в их односторонности и с отрицанием высших нравственных основ.

щего ей автономного сознания она может подвергаться критике всякое данное содержание общественных правил и восходить к новым и высшим определениям. Общество необходимо для личности как средство для ее развития, для проявления ее нравственного призвания, но оно может являться и помехой для ее высших нравственных запросов. Сложность этого отношения подчеркивается еще и тем обстоятельством, что связь общества с лицом нельзя представлять себе таким образом, что какое-либо одно из этих начал есть цель, а другое средство. Личность есть начало безусловное, но не самодовлеющее: общество, которое ей противопоставляется, ведь это другие лица, которые могут быть не средствами, а только целями для данной личности. Являясь лицом и притязая на безусловное нравственное значение, я должен и в других лицах признать такую же безусловную ценность. Я не могу видеть в обществе, т. е. в других лицах, только средства для моих целей, я должен признать за ними значение таких же нравственных целей, какое они, т. е. все общество, должны признать за мною. Тут создается не отношение средства к целям, а более сложное отношение взаимодействия целей.

Из этого ясно, что общество получает свое значение цели не потому, чтобы оно представляло какую-то самостоятельную нравственную субстанцию, которая по присущему ей праву может требовать от личности подчинения и самопожертвования, а только потому, что оно состоит из лиц, связанных между собой единством нравственного идеала. Таким образом, значение общества имеет характер производный и обусловленный, так как оно зависит от прав отдельных лиц, между тем как значение личности по отношению к обществу первично и безусловно.

С другой стороны, очевидно, что там, где мы имеем дело с этическим взаимодействием целей, а не с техническим подчинением средств целям, отношение принимает характер постоянного искания и подвижности. Тогда как подчинение определяется простой и ясной формулой служения низшего начала высшему, нравственное взаимодействие всегда имеет пред собою сложную задачу сочетания и примирения однородных начал, между которыми не может быть раз и навсегда установленного соотношения.

Из особой природы нравственного отношения между обществом и личностью вытекает, наконец, и то чрезвычайно важное положение, что между этими двумя началами — личным и общественным — всегда остается известное несоответствие и не может быть полной гармонии. Как мы установили, общество является для личности священным не само по себе, не в силу своей нравственной субстанциональности, а вследствие того, что оно

состоит из лиц. Таким образом, нравственная возможность безусловного согласования личности со средой относится не к конкретным формам общественности, а лишь к той безусловной основе общественных форм, которая дается бесконечным призванием личности. Поскольку общественный прогресс утверждается на стремлении к бесконечному идеалу, которое вытекает из существования личности, постольку задачи личности совпадают с понятием общественного развития. Но это совпадение относится к стремлению, а не к осуществлению, и каждое осуществление, каждая остановка общественного прогресса на известной ступени с необходимостью порождают в личности потребность критики и дальнейшего движения. Как очень хорошо выражает эту мысль Влад. Соловьев, «при переходе от низших форм собирательной жизни к высшим личность в силу присущей ей бесконечной потенции понимания и стремления к лучшему является в избранных своих представителях началом движения и прогресса (динамический элемент истории), тогда как данная общественная среда, как уже достигнутая действительность, как законченная в своей сфере и на своей степени объективация нравственного содержания, естественно представляет косную, охранительную сторону (статический элемент истории). Когда единичные лица, более других одаренные или более развитые, начинают испытывать действие своей общественной среды не как осуществление и восполнение их жизни, а лишь как внешнее ограничение и препятствие для их положительных нравственных стремлений, тогда они становятся носителями высшего общественного сознания» \*.

Но именно вследствие этого задача полного согласования личности со средой относится в бесконечность: «Личность в силу присущей ей внутренней беспредельности может быть окончательно и безусловно солидарною с общественной средой не в ее данных ограничениях, а только в ее бесконечной целостности, которая постепенно проявляется, по мере того как общие формы во взаимодействии с единичными лицами расширяются, возвышаются и совершенствуются» \*\*. Безусловная солидарность личнос-

---

\* Соловьев Влад. Оправдание добра // Полн. собр. соч. Т. VII. С. 217.

\*\* Там же. С. 225. Наряду с этими очень удачными определениями мы находим у Влад. Соловьева и совершенно неправильные положения, что «общество есть дополненная, или расширенная, личность, а личность — сжатое, или сосредоточенное, общество» (С. 216) и что «всякая степень нравственного сознания неизбежно стремится к своему лично-общественному осуществлению», вследствие чего и общество

ти с общественной средой относится, таким образом, к моменту бесконечной целостности общения, т. е. к недостижимому и трансцендентному идеалу. Что же касается конкретных форм общности, то в силу внутренней беспредельности личности они не способны ее удовлетворить.

Но, независимо от этого свойства беспредельности, есть и другая сторона личности, которая еще более подчеркивает момент несовпадения ее с общественной средой: это ее своеобразность. Право лица на признание его безусловного значения основано не только на присутствии ему нравственном стремлении к бесконечному идеалу, но и на свойственном ему характере особенности и незаменимости. Личность не есть только средоточие взаимоотношений с другими, как утверждают это иногда: она есть прежде всего самобытное и целостное единство, особенное и незаменимое существо. Вне общественных связей личность, конечно, не может развиваться: она погаснет и замрет. Но не одними этими связями образуется личность: независимо от них в себе самом каждый человек носит своеобразные задатки и особенные возможности, в этом именно сочетании не повторяющиеся у других. Гете и Пушкин, Кант и Толстой таили в себе великие задатки независимо от воздействия на них общественной среды, в которой они только развили свои задатки и проявили. Но, подобно этому, всякая индивидуальность носит в себе свои особенности, которые, конечно, при тех или других влияниях могут развиваться так или иначе, но которые присущи ей неотъемлемо, как данной личности, отличающейся от всяких других. И эту своеобразную природу личности мы представляем себе не только как психологический факт, но вместе с тем и как нравственное призвание. Именно в этом самобытном и незаменимом источнике личной жизни мы признаем самое существенное в ней, ее нравственную основу и ее нравственное оправдание как особой духовной монады, отличающейся от всех других и в этом отличии почитающей сознание своей самобытности и незаменимости.

Но как только мы подчеркиваем эту сторону личности, тотчас же становится очевидным, что гармония личности с обществом возможна лишь в том умопостигаемом царстве свободы, где без-

---

может стать «полным и всеобъемлющим осуществлением нравственности» (С. 270). Очевидно, такие определения могут относиться только к сверхисторическому трансцендентному идеалу, как это следует и из утверждений самого Влад. Соловьева, приведенных нами в тексте. Применять их к конкретной исторической действительности совершенно неправильно.

условная и всепроникающая солидарность сочетается с бесконечностью индивидуальных различий. В условиях исторической жизни такой гармонии нет и быть не может. Как бесспорно обнаруживает это современная социология, в ходе культурного развития проявляются закономерно и неизбежно такие тенденции, которые стоят в прямом противоречии с потребностью личности к индивидуальному самоутверждению. Высокая культура увеличивает легкость и свободу жизни, но вместе с тем она развивает такую силу уравнивания и обезличения, что отдельному человеку приходится всячески бороться, чтобы отстоять свою индивидуальность\*. И никакие формы общественности не могут изменить этого положения. Культурные блага, повышающие уровень общей жизни, предлагаются безразлично всем и каждому, кому они могут быть доступны; но все эти блага, вместе взятые, не могут заменить личности того внутреннего удовлетворения, которое она почерпает из глубины собственного существа.

Предшествующий анализ приводит нас к заключению, что личность и общество суть начала соотносительные, но не совпадающие. Только в свете этого чрезвычайно важного вывода может быть решена проблема примирения индивидуализма с коллективизмом. Идея гармонии личности с обществом приводит обыкновенно к поглощению одного начала другим: или личное совершенствование растворяется в общественном прогрессе, или, наоборот, общественный прогресс ставится в исключительную зависимость от личного совершенствования. Так создаются крайности нравственного объективизма и нравственного субъективизма. Создайте совершенное общество, и вы получите совершенную личность — говорят одни. Создайте совершенную личность, и вы придете к совершенному обществу — утверждают другие. Там и здесь между личным совершенствованием и общественным прогрессом утверждается полная гармония, ставится знак равенства. Там и здесь, начавши с одного конца, приходят к другому и получают все, что нужно, и потому-то одни говорят: все в общественных формах, а другие: все в личном стремлении. Но лишь тогда мы получим ясное представление о соотношении разбираемых понятий, когда поймем, что они не могут быть сведены одно к другому. Совершенствование личности нужно для прогресса общества, но не оно одно, а сверх того еще и известные общественные мероприятия. Прогресс общественных форм необходим для личного совершенствования, но не он один, а сверх того еще и

---

\* См. об этом: Кризис современного правосознания. С. 303–308.



собственные усилия личности. Так устраняется односторонность противоположений нравственного объективизма и нравственного субъективизма. Разрешение вопроса заключается не в том, чтобы признать первенство духовной жизни личности над внешними формами общежития. Это утверждение бесспорно, но, взятое в отвлеченной односторонности, оно само может явиться источником недоразумений. Конечно, личность есть и основа общества, и корень общественного прогресса, но это не только не умаляет значения внешних форм общежития, а, напротив, придает им высшую ценность. Как особая сторона духовной жизни личности, общественные формы являются неотъемлемой частью этой жизни. Они служат тем скрепляющим цементом, той жизнедеятельной связью, без которой не может быть ни общественного строительства, ни индивидуального развития. И те, кто с пренебрежением говорит о внешних формах общежития, для того чтобы подчеркнуть первенство духовной жизни личности, впадают в явную односторонность. Дело не в одном только первенстве личности над обществом, а в их неизбежном несовпадении. Можно отпавляться от идеи личности и прийти к полному слиянию ее с обществом, если только мы ставим между ними знак равенства и ищем полной гармонии их. Но, когда в основу общественной философии полагается мысль о несовпадении личности с обществом, мы не можем признать ни правильности такого слияния, ни допустимости односторонних утверждений о преимуществах личного совершенствования над общественным прогрессом или наоборот. Дело личное и дело общественное тут и разграничиваются и вместе с тем сочетаются высшей связью абсолютного идеала. Подчеркивается и выдвигается основное положение, что не одной общественной деятельностью спасается человек, а прежде всего своим подвигом и трудом. А вместе с тем отстаивается и параллельное с этим утверждение, что не одними личными усилиями создается совершенная общественность, а также и коллективным творчеством общественных групп и общественными мероприятиями.

С этой точки зрения, нет необходимости говорить о преимуществе морали над политикой или политики над моралью. Если душевная жизнь личности шире и глубже политики и общественности, то из этого не следует, чтобы политика не имела значения в своей, хотя бы и узкой, но совершенно необходимой сфере. Опыт XIX века с особенной ясностью обнаружил, что политические средства не всемогущи; но тот же опыт показал, что для своих целей эти средства и незаменимы.

Ясное понимание этого разграничения политики и морали достигается только при точной постановке проблемы об отношении личности к обществу, и именно при выяснении вопроса об их необходимой связи и неизбежном несоответствии.





## И. А. ИЛЬИН

### О сопротивлении злу силой (1925)

#### Гл. 11. О НИГИЛИЗМЕ И ЖАЛОСТИ

Идея любви, выдвинутая Л. Н. Толстым и его последователями, страдает, однако, не только чертами наслажденчества, безволия, сентиментальности, эгоцентризма и противообщественности. Она описывает и утверждает в качестве идеального состояния чувство, в известном смысле *бездуховное и противодуховное*; и эта особенность сентиментальной любви<sup>1</sup> имеет, может быть, наибольшее значение для проблемы сопротивления злу.

Как уже показано выше, все мирозерцание Л. Н. Толстого выращено им из морального опыта, который заменил или вытеснил собою все другие источники духовности в человеке, обезценив их или устранив их совсем.

Так, моральный опыт заменяет собою *религиозный опыт* и занимает его место\*. Мораль выше религии, она судит своим критерием всякое религиозное содержание и утверждает *предель своего опыта* как обязательные для религии. Вся глубина религиозного восприятия, религиозного предмета, религиозной

---

\* Ср. обычное у Толстого истолкование «воли Божией». Напр<имер>, «О назначении науки и искусства», XI, 371; «Предисловие к сборнику...», XI, 410; «Неделание», XI, 613; «Часовщик», XI, 615, 616; «Что такое искусство?», XIII, 330; «Закон насилия», 138; «Религия и нравственность», XIII, 201–219. В последнем опыте смысл жизни особенно наглядно сводится к религиозности, а религиозность к моральности... Эту связь между религией и нравственностью Толстой совершенно неточно выражает словами: «Нравственность включена уже, *impliquée*<sup>2</sup>, в религии» (с. 211). Ср.: «Что такое искусство?», XIII, 417 (особенно ясно).

тайны и символики, все богатство положительной религии — критически и скептически пропускается сквозь душную теснину личного морального переживания, полуслепое, ограниченное и самодовольное. Вооруженный «простым здравым рассудком» во всей его плоской скудости, моралист перебирает и разбирает догматы и обряды христианской Церкви, отмечая все, что ему кажется странным и непонятным, и принимая каждое близорукое соображение свое за проявление критической честности и мудрости \*. Идея о том, что религиозным измерением проникается, освящается и углубляется вся духовная культура и что постольку житейски-обывательский рассудок с его «трезвостью» и прозаичностью теряет свою компетентность, — остается ему чуждою; ибо он не видит того, что *всякое* духовное состояние человека (а не только моральное) ставит его перед лицом Божие, дает ему живой, самоценный опыт *тайны* и скрытого в тайне *откровения*. И, не подозревая, по-видимому, что творимое им дело есть в глубоком смысле *пошлое* дело, он издевается над недоступною для него тайною и глубиною и придает своему рассудочно-моральному мирозерцанию характер *религиозного нигилизма*.

Подобно этому, моральный опыт утверждает свое верховенство и в сфере *науки*. Не усматривая духовную самоценность истины и ее измерения, моралист считает себя верховным судьей надо всем тем, что делает ученый: он судит его дело и его предметы \*\*, измеряя все мерою моральной пользы и морального вреда \*\*\*, судит, осуждает и отвергает как дело праздное, пустое и даже развратное \*\*\*\*. Вся научная культура, поскольку она не обслу-

\* «Старая мудрость, ложь которой уже развенчана»<sup>3</sup>: «Неделание», XI, 597; ср.: о «диких, идолопоклоннических суевериях», внушаемых Церковью: «Царство Божие», 28, 75; о «бессмысленных кощунствах церковных катехизисов», там же, 72; о низких мотивах, по которым духовенство все это делает, там же, 15–16. См., особенно, «Критику догматического богословия».

\*\* Иногда на первый план как будто выдвигается религиозное мерило, напр<имер>, в: «Наука и нравственность», XIII, 197–219; но это только видимость, ибо заданные к познанию «требования Высшей воли» (204–205) сводятся, по существу, к моральным заповедям. Применительно к искусству можно установить то же самое — см.: «Что такое искусство?», XIII, 321, 415, 454, 458.

\*\*\* Ср.: «О назначении науки и искусства», XI, 344–345, 362; «Послесловие к “Крейцеровой сонате”», XII, 434; «Что такое искусство?», XIII, 458; «Предисловие к статье Карпендера»<sup>4</sup>, XIII, 484 и др.

\*\*\*\* «Развращающее душу и тело изучение научного талмуда», XI, 369; «ненужные глупости», XI, 593; ср. еще: XI, 594, 596; «праздное любопытство»: «Предисловие к статье Карпендера», XIII, 484.

живает заданий сентиментальной морали\* и не поставляет моралисту «нужного» ему материала, объявляется делом дурным и вредным, порождением праздного любопытства, профессионального тщеславия и обмана\*\*. Умственный труд вообще не есть труд, а симуляция и болтовня ленивого и хитрого человека\*\*\*. Духовно-самоценная категория истины ничего не говорит личному опыту Льва Толстого, и он отмечает ее, не понимая того, что измерением истины как таковой проникается, осмысливается и поддерживается вся духовная культура: ибо в действительности всякое духовное состояние человека таит в себе некую истину и несет ему некое ведение. Границы личного духовного опыта оказываются узаконенными и здесь. Научное знание рассматривается с точки зрения морального утилитаризма, и это придает всему мирозерцанию характер своеобразного научно-го нигилизма.

Тот же самый моральный утилитаризм торжествует и в отношении к искусству. Самоценность художественного видения отвергается, и искусство превращается в средство\*\*\*\*, обслуживающее мораль и моральные цели. Художественность допускается, если она несет в себе «доступное всем людям всего мира»\*\*\*\*\* морально-полезное поучение6\*, и отмечается как произведение праздности и проявление разврата7\*, если она в себе его не несет или если она «учит» чему-нибудь морально не признанному. Всякое произведение искусства, не говорящее лично

\* В меру своего морального служения наука получает пощадку, поработанная и почти ослепленная, ср.: «О назначении науки и искусства», XI, 341, 351, особ. 354–355.

\*\* Ср.: «О назначении науки и искусства», XI, 327, 329, 336, 337, 340, 353, 362; «Ведь мы, жрецы науки и искусства, самые дрянные обманщики, имеющие на наше положение гораздо меньше прав, чем самые хитрые и развратные жрецы», 363; ср. «Три притчи», XIII, 187.

\*\*\* Ср. в сказке «Иван-дурак» образ «старого дьявола», «работающего головой» на колокольне. Гл. XII<sup>5</sup>.

\*\*\*\* Это прямо выговорено в «Предисловии к роману Поленца»<sup>6</sup>, XIII, 117, и в «Что такое искусство?», XIII, 331.

\*\*\*\*\* Ср.: «Что такое искусство?», XIII, 423, 449; «Предисловие к роману Поленца», XIII, 114.

6\* Ср.: «О назначении науки и искусства», XI, 348–349, особ. 357; «Предисловие к сборнику», XI, 410, 411; «Предисловие к соч. Мопассана»<sup>7</sup>, XIII, 88–89; «Что такое искусство?», XIII, 317.

7\* «О назначении науки и искусства», XI, 362; «Что такое искусство?», XIII, 276, 278, 342 и др. Ср. с огульным осуждением музыки, XIII, 430.

му опыту морального утилитариста, отвергается и высмеивается \*, зато всякий морально-полезный продукт одобряется и превозносится \*\*, нередко вопреки своей эстетической несостоятельности. Рассудок моралиста последовательно делает все выводы, рисуясь своею прямолинейностью и парадоксами. Эстетическое измерение извращается и угасает; всепроникающая, утончающая и углубляющая сила художественного видения, призванная не морализировать, а видеть в образах Божественное и строить форму человеческого духа, — слабеет и меркнет, уступая место нравоучительному резонерству \*\*\*. Моралист стремится навязать искусству чуждую ему природу и утрачивает его самобытность, его достоинство и его призвание. Он сам видит это, сознает и выговаривает это в форме определенного принципа и учения и тем самым придает всей своей теории черту своеобразного *эстетического нигилизма*.

Еще острее оказывается то отрицание, с которым моралист подходит к праву и государству. Духовная необходимость и духовная функция *правосознания* ускользают от него совершенно \*\*\*\*. Вся эта сфера драгоценного, воспитывающего душу духовного опыта не говорит его личному самочувствию ничего; он видит здесь только самую поверхностную внешность событий и деяний; он квалифицирует эту внешность как грубое «насилие» и произвольно характеризует скрывающиеся за этим «насилием» намерения как злые, мстительные, своекорыстные и порочные. Право и государство не только не воспитывают людей, но развивают в них дурные черты \*\*\*\*\* и склонности; государственные деятели отвечают созерцательно организованным и лицемерно оправдываемым <sup>6\*</sup> злом <sup>7\*</sup> на «редкие попытки насилия», ис-

\* «Что такое искусство?», XIII, 382-383, 392-393, 405, 406-407; ср., особенно, с чудовищной характеристикой Пушкина, 427.

\*\* «О назначении науки и искусства», XI, 351; «Предисловие к соч. Мопассана», XIII, 88-89; ср.: XIII, 117; «Что такое искусство?», XIII, 424 и сл.

\*\*\* Напр<имер>, весь нравоучительный роман «Воскресение».

\*\*\*\* Ср. с попытками изобразить всю благородную глубину правосознания как результат «устрашения», «подкупа», «гипнотизации» и винского «одурения» и «озверения»: «Царство Божие», 71, 72 и др.; все сводится к «самосечению» загипнотизированных людей: с. 81 и сл.

\*\*\*\*\* Ср.: «Закон насилия», 129-130.

<sup>6\*</sup> «Закон насилия», 139, 147.

<sup>7\*</sup> Ср.: «Круг чтения», III, 13, 14 и др. Ср., особ<енно>: «Царство Божие», гл. V-VII, X, XII.

ходящие от «так называемых убийц, грабителей и воров» \* и других несчастных, падших братьев. Сочувствие сентиментального моралиста оказывается всецело на стороне этих несчастных \*\*, а деятельность государственно мыслящих патриотов объявляется «самой пустой и притом же вредной человеческой деятельностью» \*\*\*. Естественно, что гнев его обрушивается с особенной силой на всю ту сферу духовного компромисса, к которой оказывается вынужденной государственная власть и личное участие в которой является для гражданина несением ответственного и почетного бремени: функция охраны, функция пресечения, функция суда, функция наказания, функция меча — глубоко возмущают сентиментальную душу и вызывают у нее слова отвращения и клеймящего негодования. Понятно также, что вместе с отвержением права как такового отвергаются и все оформленные правом установления, отношения и способы жизни: земельная собственность \*\*\*\*, наследование, деньги, которые «сами по себе суть зло» \*\*\*\*\*, иск, воинская повинность 6\*, суд и приговор, — все это смывается потоком негодующего отрицания, иронического осмеяния, изобразительного опорочения. Все это заслуживает в глазах наивного и щеголяющего своею наивностью моралиста — только осуждения, неприятия и стойкого пассивного сопротивления 7\*. Неизбежным выводом из всего этого отвержения является, наконец, и отрицание *родины*, ее бытия, ее государственной формы и необходимости ее обороны 8\*. Моральное братство объемлет всех людей без различия расы и национальности и тем более независимо от их государственной принадлежности: братского сострадания достойны все, а «насилия» не заслуживает никто; надо отдать отнимающему врагу все, что он отнимает, надо жалеть его за то, что ему не хватает своего, и

---

\* «Закон насилия», 139.

\*\* Ср., напр<имер>: «Воскресение», XIV, 345–346, 358 и др.

\*\*\* «Закон насилия», 134; «Царство Божие», 102, 115.

\*\*\*\* Ср.: «Зерно с куриное яйцо», т. XI, 170.

\*\*\*\*\* Ср.: «О переписи в Москве», т. XI, 224; «Так что же нам делать?», XI, 298.

6\* Ср., особ<енно>: «Царство Божие», 68, 113–114 и гл. XII.

7\* Ср.: «Борьба всегда останется борьбой, т. е. деятельностью, в корне исключаящей возможность признаваемой нами христианской нравственности» («Религия и нравственность», XIII, 216–217).

8\* Об отрицании патриотизма см., особенно: «“Любовь к отечеству” есть нечто “отвратительное и жалкое”»: «В чем моя вера», с. 252; о «диком суеверии патриотизма»; «Царство Божие», с. 38, 72.

приглашать его к переселению и совместной жизни \* в любви и братстве. Ибо у человека нет на земле ничего такого, что стоило бы оборонять не на жизнь, а на смерть, умирая и убивая.

Сентиментальный моралист не видит и не понимает, что право есть необходимый и священный атрибут человеческого духа, что каждое духовное состояние человека есть видоизменение права и правоты и что ограждать духовный расцвет человечества на земле невозможно вне принудительной общественной организации, вне закона, суда и меча. Здесь его личный духовный опыт молчит, а сострадательная душа впадает в гнев и «пророческое» негодование. И в результате этого его учение оказывается разновидностью *правового, государственного и патриотического нигилизма*.

При таком слепом и наивно морализирующем подходе все огромное хранилище духовной культуры оказывается опустошенным и сокровища его извергнутыми, все творческое духовное напряжение человеческого духа оказывается осужденным и запрещенным. Религиозно обескрыленный, осмеянный и низведенный; познавательно обессиленный и ослепленный; художественно урезанный и поработоченный; лишенный прав, обороны и родины — человек остается к концу этого противодуховного цикла жалким существом об одном, моральном, измерении, и высшим призванием его оказывается *самопонижение к безвольной-сентиментальной жалости*. Сентиментальный моралист знает только одно измерение совершенства — моральное; вся сущность духа, вся жизнь духа сводится для него к моральному самоулучшению; и все моральное достижение сводится для него к насыщению души жалостливым состраданием. И в результате этого все понимание *человека, добра и зла* — становится мелким, плоским и бездуховным \*\*.

\* Ср. со сказкой об «Иване-дураке», гл. XI.

\*\* Ср. с нижеследующей формулой духовно-нигилистического утилитаризма, достойной любого последовательного материалиста и целиком вытекающей из сентиментального гедонизма: «В этом одном деле (в «борьбе с природой». — *И. И.*) получает человек, если уж разделять его, полное удовлетворение телесных и духовных требований своей природы: кормить, одевать, беречь себя и своих близких есть удовлетворение телесной потребности; делать то же для других людей — удовлетворение духовной потребности. Всякая, всякая другая деятельность человека только тогда законна, когда она направлена на удовлетворение этой первейшей потребности человека, потому что в удовлетворении этой потребности состоит и вся жизнь человека»; «Это первый и несомненный закон Бога или природы»: «О назначении науки и искусства», XI, 371; ср.: «Выдержка из частного пись-



Если усвоить эту точку зрения и довериться ей, то окажется, что человек не есть индивидуальный дух с живым отношением к живому и личному Богу, со священными правами на участие в жизни богосозданного мира, с видением нечувственной тайны и чувственной красоты, с изучением закона и ведением мудрости... Нет, все это отвергнуто и погашено. Человек есть — с одной стороны — *страдающий субъект* и тем самым *объект жалости и сострадания*, с другой стороны — он есть *жалеющий субъект* и соответственно *объект, ограждаемый от страдания*. Вся жизнь человечества сводится к тому, что люди страдают и причиняют друг другу страдания, что люди то жалеют, то не жалеют друг друга. Хорошо, когда люди жалеют друг друга, не мучают и «соединяются» \*; плохо, когда люди друг друга не жалеют, мучают и разъединяются. Высшая цель человечества — жалеть и не мучить; высшее совершенство, доступное человеку, сводится ко всеобъемлющей жалости (*всех жалеть, всей душой*); праведная деятельность состоит в ограждении всех от страданий, хотя бы ценою *своих* страданий и *своей* жизни. Дальше этого сентиментальный моралист не видит, не показывает, не учит, не зовет. Мало того, он отвергает и осмеивает все остальное.

Именно в этом обнаруживается с полною очевидностью ограниченность и упрощенность его жизнепонимания. Сентиментальность его — эта повышенная и обостренная, но беспредметная и безвольная чувствительность — чрезвычайно легко, быстро и остро отвечает на всякую человеческую неудовлетворенность, на всякое чужое страдание; она ранится им, содрогается, ужасается и начинает безвольно мечтать о его устранении, о его прекращении, о его конце. И к этому сводится вся жизненная «мудрость». *Страдание есть зло* — вот первая, скрытая аксиома этой мудрости, из которой выводится все остальное. Если страдание есть зло, то и причинение страданий (*насилие!*) есть зло. Наоборот, отсутствие страданий есть добро, а сочувствие чужим страданиям есть добродетель \*\*. Этим определяется и судьба нашей

---

ма...», XI, 401: «Служение людям как “призвание всякого человека”».

\* Ср.: «Часовщик», XI, 616: «Смысл... жизни только в том, чтобы действовать соединению людей», «жить» «в любви с братьями», к этому и сводится «делание Божьего дела» (615).

\*\* «В Евангелии с поразительной грубостью, но зато с определенностью и ясностью для всех выражена та мысль, что отношение людей к нищете, страданиям людским есть корень, основа всего». См.: «О переписи в Москве», т. XI, с. 221.

основной проблемы: в борьбе со страданием — допустимо ли причинять новые страдания, умножая и осложняя их общий объем и состав? Ответ ясен: нет смысла громоздить Пелеон на Оссу... «Сатану» нельзя изгнать «сатаною», «неправду» нельзя очистить «неправдою», «зло» нельзя победить «злом», «грязь» нельзя смыть «грязью» \*. И ответ этот только последователен: если страдание действительно есть зло, то кто же согласится увеличивать его объем, стремясь к уменьшению этого объема? Или — кто согласится вступить на «путь диавола» для того, чтобы на него не вступить?..

Так вскрывается первооснова сентиментальной морали: она покоится на *противодуховном гедонизме*.

Вопреки всему этому в действительности человек с его природой, его влечениями, способностями и заданиями устроен так, что легче всего ему дается удовлетворение потребностей и наслаждение и труднее всего ему дается воля к духовному совершенству, усилия, возводящие к нему, и достижение его. Человека всегда тянет вниз, к наслаждениям, и особенно к чувственным наслаждениям, и редко влечет его вверх, к совершенному, его увидению и созданию. Путь вверх открывается человеку и дается ему, но дается только в страдании и только благодаря страданиям. Ибо сущность страдания состоит прежде всего в том, что для человека оказывается закрытым или недоступным путь вниз, к низшим наслаждениям. Эта закрытость низшего пути не означает еще духовного достижения, но есть первое и основное *условие* восхождения. Не всякое страдание, не всякого человека и не всегда — возводит и одухотворяет, ибо здесь необходима некая верная направленность страдающей души и некое внутреннее умение. Но всякое подлинно духовное движение и достижение вырастает из страдания, давнего или нового, кратко-глубокого или долго-длительного, забытого или незабвенного. К Богу восходит только та часть, только та сила души, которая не нашла себе наслаждения и успокоения в первобытном, земном отпавлении; только та, которая не изжилась в слишком человеческих удовлетворениях, которая не радовалась им, а страдала, и стыдилась, и ужасалась от их приближения. Страдание есть цена духовности и предел для животности; это есть грань беспечному наслажденчеству, увлекающему и совлекающему человека; это есть источник воли и духа, начало очищения и видения, основа характера и умудрения. Поэтому жизненная мудрость состоит не

\* «Закон насилия», 55, 173–175; «Круг чтения», I, 238–239, III, 220. Ср.: «Крестник», т. XI, 179; «Три притчи», XIII, 184.

в бегстве от страдания как от мнимого зла, а в приятии его как дара и залога, в использовании его и окрылении через него. Это приятие должно быть совершенно не только для себя и за себя, *но и для других*. Оно не означает, что человек будет нарочно мучить себя и ближних; но оно означает, что человек преодолет в себе страх перед страданием, перестанет видеть в нем зло и не будет стремиться прекратить его *во что бы то ни стало*. Мало того: он найдет в себе решимость и силу причинить страдание и себе, и ближнему — в меру высшей, духовной необходимости, заботясь об одном, *чтобы это страдание не повреждало силу духовной очевидности и духовной любви в человеке*. Ибо дух больше души, а страдание есть цена духовности.

Именно перед этим трагическим законом человеческого существования сентиментальный моралист остановился, содрогнулся и не принял его \*. Он не принял *такой* цены одухотворения и закрыл себе глаза на основную трагедию человека. Он испытал страдание как *зло* и отверг его. Согласно этому отвержению, он начал искать путь к внутреннему наслаждению и нашел его в упоении жалостью; он начал жалеть всякого страдающего и положил как высшее — непричинение страданий другим. И далее, он не только отверг страдающий путь, но и самую *цель* страдающего восхождения: *дух*. Сентиментальность его излилась в гедонизм и привела его к противодуховности. Вся духовная сокровищница, все духовное делание человечества было осуждено и отвергнуто ради того, чтобы люди не мучились и не «обижали» друг друга, — ради единственного, высшего достижения: *всеобщего наслаждения всеобщую взаимною жалостью*.

Этот сентиментальный гедонизм учит, что нет на свете ничего высшего, во имя чего людям стоило бы страдать самим и возлагать страдания на своих ближних. Вся задача в том, чтобы все внутренне претворили свое *страдание в сострадание* и тем положили себе путь к высшему *наслаждению*. Выше этого идти некуда и незачем. «Насильственно» этого нельзя достигнуть, и потому «насилие», как бесцельно умножающее страдания людей, осуждается безусловно. Но это и означает, что *духовный нигилизм* есть порождение *сентиментального гедонизма*; учение о

---

\* Ранний очерк Толстого «Страдания» делает попытку доказать гедонистическую (XI, 461), моральную (XI, 462–471) и биологическую (XI, 461, 469) полезность страданий, но тут же устанавливает, что «все наслаждения покупаются страданиями других существ» (461) и что борьба со страданием, освобождающая ближних от него, есть «единственная радостная работа» (470).

непротивлении злу насилием есть последовательный вывод из того и другого.

Все это может быть выражено так: мораль Л. Н. Толстого видит в идее *добра* элемент *любви* и не видит элемента *духа*. Поэтому она утверждает как высшую ценность *бездуховную* и *противодуховную* любовь, которая оказывается безвольной, сентиментальной жалостью и совлекает вслед за собою все высшие жизненные ценности на уровень элементарной, инстинктивной душевности. Соответственно с этим мораль Л. Н. Толстого видит в идее зла элемент *ненависти* и не видит элемента *противодуховности*. Поэтому она усматривает самый тяжкий грех во вражде или ее внешних проявлениях, осуждает духовно верное отъединение незлодеев от злодеев и не замечает, что она сама включает в свой «идеал» черту сущего зла — *противодуховность*. Вследствие этого все учение о добре и зле оказывается искаженным и несостоятельным. «Добро» предстает в образе мелком и плоском, гедонистически-самодовлеющем, духовно мертвенном и сентиментально-идиллическом. «Зло» предстает в образе сравнительно безвредном (внешнее насилие), легко преодолимым, лишенном своей существенной ядовитости и в то же время вызывающем у моралиста несоответственно преувеличенное, аффектированное негодование. Все размежевание добра и зла оказывается неверным: духовно-нигилистические, сентиментально-пошлые, безвольные и духовно-безответственные настроения и поступки относятся к добродетельным; напротив, деяния героически-волевые, пророчески-гневные, пресекающие зло и карающие злодея, причисляются к самым позорным и низменным проявлениям человека\*. И надо всем этим царят прямолинейность рассудка и наивность рассуждающего обывателя.

Естественно, что вместе с отвержением духа и решительным предпочтением бездуховной, жалеющей и наслаждающейся души все в жизни перемещается и обесценивается. То, во имя чего человеку стоит жить на земле и страдать, отпадает, а то, что остается и стремится занять место отпавшего, оказывается не таким, чтобы из-за него стоило страдать и умирать.

В самом деле, духовное начало в человеке есть источник и орудие *Божественного откровения*; оно дает человеку нечто такое, из-за чего стоит жить, стоит воспитывать себя и других, нести страдания и поднимать бремена; здесь есть драгоценность, которую стоит жить и ради которой стоит умереть. Ею осмысливаются и жизнь, и страдания, и смерть. Эта святыня не только боль-

\* Ср. с главой первой.

ше личности, больше личной морали и личного наслаждения: она больше, чем любая совокупность людей, отвергнувшая ее и противопоставившая себя — ей. Ибо ею, этой святынею, определяется главное, реальное и священное в человеке, в людях, в человечестве. И именно в служении ей человек находит последнее и главное основание для понуждения и пресечения.

С отпадением этой святыни все сводится ко множеству индивидуальных людей, то предающихся взаимному «обижанию» и «насилию», то наслаждающихся взаимным состраданием. Все они суть равные моральные атомы, и нет среди них ни слуг, ни органов святыни, перед *нею* ответственных, *ею* уполномоченных, *ее* представляющих и за *нее* умирающих и карающих. Нет Церкви, хранительницы откровения; нет родины, живой сокровищницы духа; нет мудрости и национального восхождения к ней; нет красоты, нет героизма, чести и их живой традиции; грубое и пошлое насилие усмотрено там, где на самом деле творится живая тайна политического единения... Людям не из-за чего понуждать и воспитывать друг друга. Человек чувствует только свою личную «обиду» и желание «отомстить»; и задача его сводится к тому, чтобы не мстить, а «простить» и «пожалеть»; и если ему удастся любить своих обидчиков и никого не обижать, то задача его жизни решена. Сентиментальный моралист не видит, что он духовно опустошил человеческую душу и поверг ее в состояние ослепления и пошлости. Он не понимает, что человек значителен только в меру своей духовности и что в меру своей бездуховности и противодуховности человек слеп и пошл. Он не видит того, что духовно пустая душа, отвернувшаяся и насмеявшаяся, становится религиозно уродливым явлением, заслуживающим не умиленной жалости, а гнева и отрезвления. Он не понимает того, что *чужая пошлость* несколько не лучше моей собственной и несколько не заслуживает ни любви, ни поддержки, ни жертвы; что альтруизм совсем не состоит в обслуживании чужой пошлости только потому, что она «чужая»; что любовь к ближнему есть любовь к его духу и его духовности, а не просто жалость к его страдающей животности. Он проповедует любовь и не замечает того, что он низводит и совлекает это великое начало, отрывая его от духовности. Ибо «любовь» сентиментального и противодуховного гедониста идет не от духа и не к духу; она не ставит ни себя, ни любимого пред лицо Божие; это не есть встреча в Божественном, в совместном испытании и увидении Его, во взаимном научении, ободрении, воспитании, окрылении и в объединении двух духовных горений. Нет, это есть взаимное расслабление во взаимной животной жалости: это безвольное потакание

сентиментального человека, больше всего боящегося, как бы ему не причинить ближнему «неприятность»; это бесхарактерное, сладостное сочувствие, одинаково изливающееся и на кроткого, и на злодея и вредящее обоим. Такое противодуховное сострадание недостойно человека, его духа и его призвания, ибо любовь унижительна и для любимого, и для любящего, если она не есть при всей своей радостной нежности духовная воля к духовному совершенству любимого.

Таково значение и таковы последствия *сентиментального нигилизма*, выдвинутого Л. Н. Толстым и его последователями в качестве единственного, морального откровения.



# **IV**

## **ВЛАСТЬ И ЦЕРКОВЬ: ОТЛУЧЕНИЕ**



## ОПРЕДЕЛЕНИЕ СВЯТЕЙШЕГО СИНОДА

от 20–23 февраля 1901 г. № 557 с посланием верным чадам  
Православной Греко-Российской Церкви о графе Льве Толстом

Святейший Синод в своем попечении о чадах Православной Церкви, об охранении их от губительного соблазна и о спасении заблуждающихся, имев суждение о графе Льве Толстом и его противохристианском и противоцерковном лжеучении, признал благовременным в предупреждение нарушения мира церковного обнародовать чрез напечатание в «Церковных ведомостях» нижеследующее свое послание:

Божиею милостию Святейший Всероссийский Синод верным чадам Православной Кафолической Греко-Российской Церкви

О Господе радоваться.

*«Молим вы, братие, блюдитесь от творящих распри и раздоры, кроме учения, ему же вы научитесь, и уклонитесь от них» (Рим. 16 : 17).*

Изначала Церковь Христова терпела хулы и нападения от многочисленных еретиков и лжеучителей, которые стремились ниспровергнуть ее и поколебать в существенных ее основаниях, утверждающихся на вере во Христа, Сына Бога Живого. Но все силы ада по обетованию Господню не могли одолеть Церкви Святой, которая пребудет неодоленною веки. И в наши дни Божиим попущением явился новый лжеучитель — граф Лев Толстой. Известный миру писатель, русский по рождению, православный по крещению и воспитанию своему, граф Толстой, в прельщении гордого ума своего дерзко восстал на Господа и на Христа Его и на святое Его достояние, явно пред всеми отрекся от вскормившей и воспитавшей его Матери, Церкви Православной, и посвятил свою литературную деятельность и данный ему от Бога та-



лант на распространение в народе учений, противных Христу и Церкви, и на истребление в умах и сердцах людей веры отеческой, веры православной, которая утвердила вселенную, которою жили и спасались наши предки и которою доселе держалась и крепка была Русь святая. В своих сочинениях и письмах, во множестве рассеиваемых им и его учениками по всему свету, в особенности же в пределах дорогого Отечества нашего, он проповедует с ревностью фанатика ниспровержение всех догматов Православной Церкви и самой сущности веры христианской: отвергает личного Живого Бога, во Святой Троице славимого, Создателя и Промыслителя вселенной, отрицает Господа Иисуса Христа — Богочеловека, Искупителя и Спасителя мира, пострадавшего нас ради, человеков, и нашего ради спасения и воскресшего из мертвых, отрицает бессеменное зачатие по человечеству Христа Господа и девство до рождения и по рождении Пречистой Богородицы, Приснодевы Марии, не признает загробной жизни и мздовоздаяния, отвергает все таинства Церкви и благодатное в них действие Святого Духа и, ругаясь над самыми священными предметами веры православного народа, не содрогнувшись подвергнуть глумлению величайшее из Таинств — святую Евхаристию. Все сие проповедует граф Лев Толстой непрерывно, словом и писанием, к соблазну и ужасу всего православного мира, и тем не прикровенно, но явно пред всеми, сознательно и намеренно отторг себя сам от всякого общения с Церковью Православною. Бывшие же к его вразумлению попытки не увенчались успехом. Посему Церковь не считает его своим членом и не может считать, доколе он не раскается и не восстановит своего общения с нею. Ныне о сем свидетельствуем пред всею Церковью к утверждению правостоящих и вразумлению заблуждающихся, особливо же к новому вразумлению самого графа Толстого. Многие из ближних его, хранящих веру, со скорбью помышляют о том, что он на конце дней своих остается без веры в Бога и Господа Спасителя нашего, отвергшись от благословений и молитв Церкви и от всякого общения с нею.

Посему, свидетельствуя об отпадении его от Церкви, вместе и молимся, да подаст ему Господь покаяние в разум истины (2 Тим.: 25). Молимтися, милосердый Господи, не хотяи смерти грешных, услыши и помилуй и обрати его ко святой Твоей Церкви. Аминь.

*Подлинное подписали: смиренный АНТОНИЙ, митрополит С.-Петербургский и Ладожский, смиренный ФЕОГНИСТ, митропо-*

*лит Киевский и Галицкий, смиренный ВЛАДИМИР, митрополит Московский и Коломенский, смиренный ИЕРОНИМ, архиепископ Холмский и Варшавский, смиренный ИАКОВ, епископ Кишиневский и Хотинский, смиренный МАРКЕЛЛ, смиренный БОРИС, епископ.*





**Л. Н. ТОЛСТОЙ**

**Ответ на постановление Синода  
от 20–22 февраля и на полученные мною  
по этому поводу письма (1901)**

He who begins by loving Christianity better than truth, very soon proceeds to love his own church or sect better than Christianity and ends in loving himself better than all.

*Coleridge\**

Я не хотел сначала отвечать на постановление обо мне Синода, но постановление это вызвало очень много писем, в которых неизвестные мне корреспонденты одни бранят меня за то, что я отвергаю то, чего я не отвергаю, другие увещевают меня поверить в то, во что я не переставал верить, и третьи выражают со мной единомыслие, которое в действительности едва ли существует, и сочувствие, на которое я едва ли имею право; и я решил ответить и на самое постановление, указав на то, что в нем несправедливо, и на обращение ко мне моих неизвестных корреспондентов.

Постановление Синода вообще имеет много недостатков. Оно незаконно или умышленно двусмысленно, оно произвольно, неосновательно, неправдиво и, кроме того, содержит в себе клевету и подстрекательство к дурным чувствам и поступкам.

Оно незаконно или умышленно двусмысленно потому, что если оно хочет быть отлучением от Церкви, то оно не удовлетворяет тем церковным правилам, по которым может произноситься та-

---

\* Тот, кто начнет с того, что полюбит христианство более истины, очень скоро полюбит свою Церковь или секту более, чем христианство, и кончит тем, что будет любить себя (свое спокойствие) больше всего на свете (Кольридж)<sup>1</sup>.

кое отлучение; если же это есть заявление о том, кто не верит в Церковь и ее догматы, не принадлежит к ней, то это само собой разумеется и такое заявление не может иметь никакой другой цели, как только ту, чтобы, не будучи, в сущности, отпущением, оно бы казалось таковым, что, собственно, случилось потому, что оно так и было понято. Оно произвольно потому, что обвиняет одного меня в неверии во все пункты, выписанные в постановлении, тогда как не только многие, но почти все образованные люди разделяют такое неверие и беспрестанно выражали и выражают его и в разговорах, и в чтении, и в брошюрах, и в книгах.

Оно неосновательно потому, что главным поводом его появления выставляется большое распространение моего совращающего людей лжеучения, тогда как мне хорошо известно, что людей, разделяющих мои взгляды, едва ли есть сотня и распространение моих писаний о религии благодаря цензуре так ничтожно, что большинство людей, прочитавших постановление Синода, не имеют ни малейшего понятия о том, что мною писано о религии, как это видно из полученных мною писем.

Оно содержит в себе явную неправду, так как в нем сказано, что со стороны Церкви были сделаны относительно меня не увенчавшиеся успехом попытки вразумления. Ничего подобного никогда не было.

Оно представляет из себя то, что на юридическом языке называется клеветой, так как в нем заключаются заведомо несправедливые, клонящиеся к моему вреду утверждения.

Оно есть, наконец, подстрекательство к дурным чувствам и поступкам, так как вызвало, как и должно было ожидать, в людях непросвещенных и нерассуждающих озлобление и ненависть ко мне, доходящие до угроз убийства и высказываемые в получаемых мною письмах. «Теперь ты предан анафеме и пойдешь по смерти в вечное мучение и издохнешь, как собака... анафема ты, старый черт... будь проклят!» — пишет один. Другой делает упреки правительству за то, что я не заключен еще в монастырь, и наполняет письмо ругательствами. Третий пишет: «Если правительство не уберет тебя, мы сами заставим тебя замолчать». Письмо кончается проклятиями. «Чтобы уничтожить прохвоста, тебя, — пишет четвертый, — у меня найдутся средства...» (следуют неприличные ругательства). Признаки такого же озлобления я после постановления Синода замечаю и при встречах с некоторыми людьми. В самый день 25 февраля, когда было опубликовано постановление, я, проходя по площади, слышал слова: «Вот дьявол в образе человека», и если бы толпа была иначе со-

ставлена, очень может быть, что меня бы избили, как избили несколько лет тому назад человека у Пантелеймоновской часовни.

Так что постановление Синода вообще очень нехорошо. То же, что люди, подписавшие его, так уверены в своей правоте, что молятся о том, чтобы Бог сделал меня для моего блага таким же, каковы они, не делает его лучше.

Это так вообще; в частности же постановление это несправедливо в следующем. В постановлении сказано: «Известный миру писатель, русский по рождению, православный по крещению и воспитанию, граф Толстой, в прельщении гордого ума своего дерзко восстал на Господа и на Христа Его и на святое Его достоинство, явно перед всеми отрекся от вскормившей и воспитавшей его матери, Церкви Православной».

То, что я отрекся от Церкви, называющей себя Православной, это совершенно справедливо.

Но отрекся я от нее не потому, что я восстал на Господа, а, напротив, только потому, что всеми силами души желал служить Ему. Прежде чем отречься от Церкви и единения с народом, которое мне было невыразимо дорого, я, по некоторым признакам усумнившись в правоте Церкви, посвятил несколько лет на то, чтобы исследовать теоретически и практически учение Церкви; теоретически я перечитал все, что мог, об учении Церкви, изучил и критически разобрал догматическое богословие, практически же строго следовал в продолжение более года всем предписаниям Церкви, соблюдая все посты и все церковные службы. И я убедился, что учение Церкви есть теоретически коварная и вредная ложь, практически же — собрание самых грубых суеверий и колдовства, скрывающего совершенно весь смысл христианского учения.

Стоит только почитать требник, проследить за теми обрядами, которые не переставая совершаются духовенством и считаются христианским богослужением, чтобы увидеть, что все эти обряды — не что иное, как различные приемы колдовства, приспособленные ко всем возможным случаям жизни. Для того чтобы ребенок, если умрет, пошел в рай, нужно уметь помазать его маслом и выкупать с произнесением известных слов, для того чтобы родильница перестала быть нечистой, нужно произнести известные заклинания; чтобы был успех в деле или спокойное житье в новом доме, для того чтобы хорошо родился хлеб, прекратилась засуха, для того чтобы излечиться от болезни, для того чтобы облегчилось положение умершего на том свете, — для всего этого и тысячи других обстоятельств есть известные заклинания,

которые в известном месте, за известные приношения произносятся священником.

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 поскорее, без всяких над ним заклинаний и молитв, как убирают всякую противную и ненужную вещь, чтобы она не мешала живым.

То же, что сказано, что я «посвятил свою литературную деятельность и данный мне от Бога талант на распространение в народе учений, противных Христу и Церкви», и т. д. и что я «в своих сочинениях и письмах, во множестве рассеиваемых мною, так же как и учениками моими, по всему свету, в особенности же в пределах дорогого отечества нашего, проповедую с ревностью фанатика ниспровержение всех догматов Православной Церкви и самой сущности веры христианской...», то это несправедливо. Я никогда не заботился о распространении своего учения.

Правда, я сам для себя выразил в сочинениях свое понимание учения Христа и не скрывал этого сочинения от людей, желавших с ним познакомиться, но никогда сам не печатал их; говорил же людям о том, как я понимаю учение Христа только тогда, когда меня об этом спрашивали.

Таким людям я говорил то, что думаю, и давал, если у меня были, мои книги.

Потом сказано, что я «отвергаю Бога во Святой Троице славимого, Создателя и Промыслителя вселенной, отрицаю Господа Иисуса Христа, Богочеловека, Искупителя и Спасителя мира, пострадавшего нас ради, человек, и нашего ради спасения и воскресшего из мертвых, отрицаю бессеменное зачатие по человечеству Христа Господа и девство до рождества и по рождестве Пречистой Богородицы». То, что я отвергаю непонятную Троицу и басню о падении первого человека, историю о Боге, родившемся от Девы, искупляющем род человеческий, то это совершенно справедливо. Бога же Духа, Бога — любовь, единого Бога — начало всего не только не отвергаю, но ничего не признаю действительно существующим, кроме Бога, и весь смысл жизни вижу только в исполнении воли Бога, выраженной в христианском учении.

Еще сказано: «Не признает загробной жизни и мздовоздаяния». Если разумеют жизнь загробную в смысле второго пришествия, ада с вечными мучениями, дьяволами и рая — постоянного блаженства, — совершенно справедливо, что я не признаю такой загробной жизни, но жизнь вечную и возмездие здесь и

езде, теперь и всегда признаю до такой степени, что, стоя по своим годам на краю гроба, часто должен делать усилия, чтобы не желать плотской смерти, т. е. рождения к новой жизни, и верю, что всякий добрый поступок увеличивает благо моей вечной жизни, а всякий злой поступок уменьшает его.

Сказано также, что я отвергаю все таинства. Это совершенно справедливо. Все таинства я считаю низменным, грубым, не соответствующим понятию о Боге и христианскому учению колдовством и, кроме того, нарушением самых прямых указаний Евангелия...

В крещении младенцев вижу явное извращение всего того смысла, который могло иметь крещение для взрослых, сознательно принимающих христианство; в совершении таинства брака над людьми, заведомо соединившимися прежде, и в допущении разводов, и в освящении браков разведенных вижу прямое нарушение и смысла и букв евангельского учения. В периодическом прощении грехов на исповеди вижу вредный обман, только поощряющий безнравственность и уничтожающий опасение перед согрешением. В елеосвящении, так же как и в мироподании, вижу вредный обман колдовства, как и в почитании икон и мощей и как во всех тех обрядах, молитвах и заклинаниях, которыми наполнен требник. В причащении вижу обоготворение плоти и извращение христианского учения; в священстве, кроме явного приготовления к обману, вижу прямое нарушение слов Христа, прямо запрещающего кого бы то ни было называть учителями, отцами, наставниками (Мф. 23 : 8–10). Сказано, наконец, как последняя и высшая степень моей виновности, что я, ругаясь над самыми «священными предметами веры, не содрогнулся подвергнуть глумлению священнейшее из таинств — «Евхаристию».

То, что я не содрогнулся описать просто и объективно то, что священник делает для приготовления этого так называемого таинства, то это совершенно справедливо. Но то, что это так называемое таинство есть нечто священное и что описать его просто, как оно делается, есть кощунство, это совершенно несправедливо. Кощунство не в том, чтобы назвать перегородку перегородкой, а не иконостасом, и чашку чашкой, а не потиром, и т. п., а ужаснейшее, неперестающее, возмутительное кощунство в том, что люди, пользуясь всеми возможными средствами обмана и гипнотизации, уверяют детей и простодушный народ, что если нарезать известным способом и при произнесении известных слов кусочки хлеба и положить в вино, то в кусочки эти входит Бог; что тот, во имя кого живого вынется кусочек, тот будет здоров,

во имя же кого умершего вынется такой кусочек, то тому на том свете будет лучше, и что тот, кто съест этот кусочек, в того войдет Сам Бог.

Ведь это ужасно!

Как бы кто ни понимал личность Христа, то учение Его, которое уничтожает зло мира так просто, легко, несомненно дает благо людям, если только они не будут извращать его.

Это учение все скрыто, все переделано в грубое колдовство купания, мазания маслом, телодвижений, заклинаний, проглатывания кусочков и т. п., так что от учения ничего не осталось. И если когда какой человек попытается напомнить людям, что не в этих волхвованиях, не в молебствиях, обеднях, свечах, иконах учение Христа, а в том, чтобы люди любили друг друга, не платили злом за зло, не судили, не убивали друг друга, то поднимается негодование тех, которым выгоден этот обман, и люди эти во всеуслышание, с непостижимой дерзостью говорят в церквях, печатают в книгах, газетах, катехизисах, что Христос никогда не запрещал убийство (казни, войны), что учение о непротивлении злу с сатанинской хитростью выдуманно врагами Христа\*.

Ужасно, главное, то, что люди, которым это выгодно, обманывают не только взрослых, но, имея на то власть, и детей, тех самых детей, про которых Христос говорил, что горе тому, кто их обманет. Ужасно то, что люди эти для своих маленьких выгод делают такое ужасное зло, скрывая от людей истину, открытую Христом и дающую благо, которое не уравнивается и в тысячной доле получаемой ими от того выгодой. Они поступают как тот разбойник, который убивает целую семью из 5–6 человек, чтобы унести старую поддевку и 40 коп. денег. Ему охотно отдали бы всю одежду и все деньги, только бы он не убивал их. Но он не может поступить иначе. То же и с религиозными обманщиками. Можно бы в 10 раз лучше, в величайшей роскоши содержать их, только бы они не губили людей своим обманом. Но они не могут поступать иначе. Вот это-то и ужасно. И потому обличать их обман не только можно, но должно. Если есть что священное, то никак уж не то, что они называют таинством, а именно эта обязанность обличать их религиозный обман, когда видишь его.

Если чувашин мажет своего идола сметаной или сечет его, я могу не оскорблять его верования и равнодушно пройти мимо, потому что он делает это во имя чуждого мне, своего суеверия и не касается того, что для меня священно, но когда люди своим диким суеверием, как бы много их ни было, как бы старо ни было

\* Речь Амвросия, епископа Харьковского.



их суеверие и как бы могущественны они ни были, во имя того Бога, Которым я живу, и того учения Христа, которое дало жизнь мне и может дать ее всем людям, проповедуют грубое колдовство, я не могу этого видеть спокойно. И если я называю по имени то, что они делают, то я делаю только то, что должен, чего не могу не делать, если я верую в Бога и христианское учение. Если же они обличение их обмана называют кощунством, то это только доказывает силу их обмана и должно только увеличивать усилия людей, верующих в Бога и в учение Христа, для того чтобы уничтожить этот обман, скрывающий от людей истинного Бога.

Про Христа, выгнавшего из храма быков, овец и продавцов, должны были говорить, что он кощунствует. Если бы Он пришел теперь и увидел, что делается Его именем в Церкви, то с еще большим и законным гневом, наверное, выкинул бы все эти ужасные антимины, и копыя, и чаши, и свечи, и иконы, и все то, посредством чего они, колдуя, скрывают от людей Бога и Его учение.

Так вот что справедливо и что несправедливо в постановлении обо мне Синода. Я действительно не верю в то, во что они говорят, что верят. Но я верю во многое, во что они хотят уверить, что я не верю.

Верю я в следующее: верю в Бога, Которого понимаю как Духа, 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 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 более всего другого содействует установлению в мире царства Божия, т. е. такого строя жизни, при котором царствующие 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 от воли Бога.

Оскорбляют, огорчают или соблазняют кого-либо, мешают чему-нибудь и кому-нибудь или не нравятся эти мои верования, — я так же мало могу их изменить, как свое тело. Мне надо самому одному жить, самому одному и умереть (и очень скоро), и потому я не могу никак иначе верить, как так, как я верю, готовясь идти к Тому Богу, от Которого изошел. Я не говорю, чтобы моя вера была одна несомненно на все время истинна, но я не вижу другой — более простой, ясной и отвечающей всем требованиям моего ума и сердца. Если я узнаю такую, я сейчас же приму ее, потому что Богу ничего, кроме истины, не нужно. Вернуться же к тому, от чего я с такими страданиями только что вышел, я никак уже не могу, как не может летающая птица войти в скорлупу того яйца, из которого она вышла.

«Тот, кто начнет с того, что полюбит христианство более истинны, очень скоро полюбит свою Церковь или секту более, чем христианство, и кончит тем, что будет любить себя (свое спокойствие) больше всего на свете», — сказал Кольридж.

Я шел обратным путем. Я начал с того, что полюбил свою православную веру более своего спокойствия; потом полюбил христианство более своей Церкви, теперь же люблю истину более всего на свете. И до сих пор истина совпадает для меня с христианством, как я его понимаю. И я исповедую это христианство, и в той мере, в какой исповедую его, спокойно и радостно живу и спокойно и радостно приближаюсь к смерти.

*Лев Толстой  
4 апреля 1901 г., Москва*





## **Митрополит АНТОНИЙ (А. В. ВАДКОВСКИЙ)**

### **По поводу ответа Св. Синоду графа Л. Н. Толстого (1901)**

Еще в апреле месяце пущенный графом в публику ответ его Синоду появился наконец, с небольшим и несущественным сокращением, в печати («Миссионерское обозрение», июнь, с. 806–814). Возможно стало сказать теперь по поводу него несколько слов.

В своем ответе граф, в сущности, вполне подтверждает справедливость постановления о нем Синода, хотя и делает против него некоторые возражения. Возражения эти отлично разобраны в трех прекрасных статьях, напечатанных в «Миссионерском обозрении» вместе с ответом и принадлежащих: а) ректору здешней академии епископу Сергию<sup>1</sup>, б) В. М. Скворцову<sup>2</sup> и в) М. А. Н-ву<sup>3</sup>.

В одном из этих своих возражений граф Толстой с беззастенчивою смелостью называет лживым утверждение Синода, что в отношении к нему со стороны Церкви были делаемы попытки его вразумления, не увенчавшиеся, однако, успехом. В упомянутых статьях и еще в брошюре московского протоиерея И. Соловьева «Послание Св. Синода о графе Льве Толстом» в опровержение этого обвинения сделаны вполне верные указания. Я же в настоящей своей заметке хочу лишь дополнить эти указания свидетельством лица стороннего, к числу «церковников» в смысле толстовском совсем не принадлежащего. Разумею печатаемое ниже письмо ко мне графа Владимира Бобринского<sup>4</sup>. Граф Бобринский мне совсем неизвестен и письмо свое написал ко мне под тяжелым впечатлением прочитанного им ответа Синоду графа Толстого. Недавно я испросил разрешения обнародовать это письмо. Свое согласие на это граф Бобринский выразил в своем втором ко мне письме в следующих словах:

«Если Вы, владыка, найдете нужным для пользы Церкви сослаться на мое письмо и даже опубликовать его, то я на это вполне согласен, так как это согласие есть долг мой пред правдой и перед Св. Церковью, которая особенно мне стала дорога по прочтении грубых и необстоятельных нападок Льва Николаевича» (письмо от 12 июня из Богородицка Тульск. губ.).

Во имя долга пред правдой и Церковью и я признал нужным обнародовать это письмо, чтобы подтвердить неправду графа Толстого. Вот текст этого письма:

«Высокопреосвященнейший владыка,  
милостивый архипастырь!

Вчера вечером я прочитал ходящий по рукам ответ гр. Л. Н. Толстого на послание Синода, и в первых строках меня болезненно поразило заявление Льва Николаевича о том, что Церковью не принималось никаких мер увещания по отношению к нему. Лев Николаевич даже называет лживым утверждение о сем Синода.

Ввиду этого резкого и серьезного, по существу дела, упрека я считаю долгом своим сообщить Вашему Высокопреосвященству то, что слышал от самого гр. Л. Н. Толстого по данному вопросу.

Около года тому назад я был у Льва Николаевича и, зная, что его несколько раз посетил в Ясной Поляне священник тульской тюрьмы, я между прочим спросил его, какое на него произвел впечатление этот священник. В ответ Лев Николаевич сказал мне, что тюремный священник, по-видимому, вполне хороший и искренно верующий человек и что он с удовольствием с ним беседует, но удовольствие это для него отравляется сознанием, что он присылается нашим архиереем для его увещания. Я решаюсь о сем сообщить Вам не из полемических целей, а ради правды. Если бы я умолчал, то совесть мучила бы меня и я постоянно чувствовал бы, что убоялся гения и всемирной славы великого писателя и не исполнил своего долга для восстановления истины.

У Вас, владыка, вероятно, имеется много веских доказательств по вопросу, которого я коснулся, но мне кажется, что приводимое мною свидетельство самого Льва Николаевича имеет в данном случае большое значение. Это обстоятельство извинит меня за непосредственное и непрощенное обращение мое к предстоятелю Русской Церкви.

Считаю долгом оговориться, что я позволил себе коснуться дела Л. Н. Толстого лишь ввиду счастливого исключения, в котором находится этот писатель в смысле отсутствия карательных мер со стороны властей.

Испрашивая себе святительского благословения, остаюсь Вашего Высокопреосвященства, милостивого архипастыря, покорный слуга

*Граф Владимир Бобринский,  
Москва, 23 апреля 1901 г.».*

Положительная часть ответа графа Толстого, изложение его веры, читается с чувством ужаса и глубокого к нему сожаления. Историю о Воплощении Христа, учение об Искуплении и признании Христа Богом граф Толстой считает «величайшим кощунством», значит, зачеркивает совсем христианство. Когда я прочитал все это, прочитав еще сделанное мне сообщение о его заявлении, что «если бы ему разрешили напечатать все его сочинения о религии, то от Православной Церкви в короткое время остались бы одни клочья», меня объял страх за этого несчастного человека. Пронеслась пред мыслию моею личность Юлиана Отступника, хотевшего стереть с лица земли учение Христа, Бога, развенчанного им в простого человека-галилеянина, вспомнились его конечная гибель и исторический позор, прозвучали слова пророчества Исаиина на царя вавилонского: *«На небо взыду, выше звезд небесных поставлю престол мой, буду подобен Вышнему...»* и это пророческое memento: *«Ныне же во ад снидещи и во основания земли...»* От безумного богохульства графа сердце мое болезненно сжалось. Ведь это богоборство и объявление войны Самому Христу, Сыну Бога Живого, Судии живых и мертвых!.. Всегда с недоумением читавшиеся мною доселе грозные слова апостола Павла: *«Кто не любит Господа Иисуса Христа, анафема, маран-афа»*<sup>5</sup> (1 Кор. 16 : 22) — вдруг как-то прояснились для меня. Да, кто отрекся от Христа, тот не любит Его. Кто отрекается от Христа, от того и Христос отрекается (Мф. 10 : 10; Тим. 11 : 12). Отречение от Христа как Бога с утверждением, что признавать Его Божественное достоинство есть кощунство, равносильно, в сущности, произнесению на Него анафемы и есть в то же время как бы самоанафематствование, отлучение себя от Бога, лишение себя жизни Божией, Духа Божия. *«Никто не может назвать Иисуса Господом, — говорит апостол, — как только Духом Святым, и никто, говорящий Духом Божиим, не произнесет анафемы на Иисуса»* (1 Кор. 12 : 3).

Граф же Л. Н. Толстой такую анафему произнес. Не Духом Божиим, очевидно, говорит он.

Митрополит АНТОНИЙ





## **О. ИОАНН КРОНШТАДТСКИЙ (И. И. СЕРГЕЕВ)**

### **Ответ на обращение гр. Л. Н. Толстого к духовенству (1903)**

Русские люди! Хочу я вам показать безбожную личность Льва Толстого по последнему его сочинению, изданному за границей и озаглавленному: «Обращение к духовенству», т. е. вообще к православному, католическому, протестантскому и англиканскому, что видно из самого начала его сочинения. Не удивляйтесь моему намерению: странно было бы, если бы я, прочитав это сочинение, не захотел сказать своего слова в защиту веры христианской, которую он так злобно, несправедливо поносит вместе с духовенством всех христианских вероисповеданий. В настоящее время необходимо сказать это слово и представить наглядно эту безбожную личность, потому что весьма многие не знают ужасного богохульства Толстого, а знают его лишь как талантливого писателя по прежним его сочинениям: «Война и мир», «Анна Каренина» и пр. Толстой извратил свою нравственную личность до уродливости, до омерзения. Я не преувеличиваю. У меня в руках это сочинение, и вот вкратце его содержание.

\* \* \*

С привычною развязностью писателя, с крайним самообольщением и высоко поднятою головою Лев Толстой обращается к духовенству всех вероисповеданий и ставит его пред своим судейским трибуналом, представляя себя их судьей. Тут сейчас же узнаешь Толстого, как по когтям льва (*ex ungue Leonem*). Но в чем же он обличает пастырей христианских Церквей и за что осуждает? В том, что представители этих христианских исповеданий принимают как выражение точной христианской истины

Никейский символ веры, которого Толстой не признает и в который не верит как несогласный с его безбожием.

Потом обличает пастырей в том, что предшественники их подавали эту истину преимущественно насилем (наоборот, христиан всячески гнали и насильовали язычники и иудеи, откуда и явилось множество мучеников) и даже предписывали эту истину (канцелярский слог) и казнили тех, которые не принимали ее (никогда не бывало этого с православным духовенством). Далее Толстой в скобках пишет: миллионы и миллионы людей замучены, убиты, сожжены за то, что не хотели принять ее (попутно достается и православному духовенству). В словах Толстого очевидны явная клевета и совершенное незнание истории христианской Церкви.

Слушайте дальше фальшивое словоизвержение его: средство это (т. е. принуждение к принятию христианской веры пытками) с течением времени стало менее и менее употребляться и употребляется теперь из всех христианских стран (кажется!) в одной только России.

Поднялась же рука Толстого написать такую гнусную клевету на Россию, на ее правительство!.. Да если бы это была правда, тогда Лев Толстой давно бы был казнен или повешен за свое безбожие, за хулу на Бога, на Церковь, за свои злонамеренные писания, за соблазн десятков тысяч русского юношества, за десятки тысяч дурачков, им соvrащенных, обманутых, загубленных. Между тем Толстой живет барином в своей Ясной Поляне и гуляет на полной свободе.

Далее Толстой нападает на духовенство. Знаете ли за что? За то, что оно внушает церковное учение людям в том состоянии, в котором они не могут (будто бы) обсудить того, что им передается; тут он разумеет совершенно необразованных рабочих, не имеющих времени думать (а на что праздники и обстоятельные внебогослужебные изъяснительные беседы пастырей?), и, главное, детей, которые принимают без разбора и навсегда запечатлевают в своей памяти то, что им передается. Как будто дети не должны принимать на веру слово истины.

Слушайте, слушайте, православные, что заповедует духовенству всех стран русский Лев: он пресерьезно и самоуверенно утверждает, что необразованных, особенно рабочих и детей, не должно учить вере в Бога, в Церковь, в таинства, в воскресение, в будущую жизнь, не должно учить молиться, ибо все это, по Толстому, есть нелепость и потому, что они не могут обсудить того, что им преподается, как будто у них нет смысла и восприимчивости, между тем как Господь из уст младенцев и сущих совер-

шает хвалу Своему величию и благодати; утаивает от премудрых и разумных Свою премудрость и открывает ее младенцам (Мф. 11 : 25), и от гордеца Толстого утаил Свою премудрость и открыл ее простым неученым людям, каковы были апостолы и каковы и нынешние простые и неученые или малоученые люди, да не похвалится никакая плоть, никакой человек пред Богом (1 Кор. 1 : 29). Толстой хочет обратить в дикарей и безбожников всех: и детей, и простой народ, ибо и сам сделался совершенным дикарем относительно веры и Церкви по своему невоспитанию с юности в вере и благочестии. Думаю, что если бы Толстому с юности настоящим образом вложено было в ум и в сердце христианское учение, которое внушается всем с самого раннего возраста, то из него не вышел бы такой 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, а отлучение его от Церкви Святейшим Синодом озлобило его до крайней степени, оскорбив его графское писательское самолюбие, помрачив ему мирскую славу. Отсюда проистекла его беззастенчивая, наивная, злая клевета на все вообще духовенство и на веру христианскую, на Церковь, на все священное богодухновенное Писание. Своими богохульными сочинениями Толстой хочет не менее, если еще не более, как апокалипсический дракон, отторгнуть третью часть звезд небесных, т. е. целую треть христиан, особенно интеллигентных людей и часть простого народа. О, если бы он верил слову Спасителя, Который говорит в Евангелии: *«Кто соблазнит одного из малых сих, верующих в Меня, тому лучше было бы, если бы повесили ему мельничный жернов на шею и потопили его в глубине морской»* (Мф. 18 : 6).

\* \* \*

Пойдем дальше, в глубину толстовской мнимой мудрости. Горе, сказано в Писании, тем, которые мудры в самих себе и пред собою разумны. Толстой считает себя мудрее и правдивее всех, даже священных писателей, умудренных Духом Святым, Св. Писание признает за сказку и поносит духовенство всех исповеданий христианских за преподавание Священной истории Ветхого и Нового Завета, почитая за вымысел сказание о сотворении Богом мира и человека, о добре и зле, о Боге, высмеивает все священное бытописание и первый завет Божий человеку о соблю-



дении заповеди, исполнение которой должно было утвердить волю первочеловеков в послушании Творцу своему и навсегда увековечить их союз с Богом, блаженное состояние и бессмертие даже по телу; вообще извращает и высмеивает всю дальнейшую Священную историю, не принимая на веру ни одного сказания. Так, например, он говорит, что Бог, покровительствуя Аврааму и его потомкам, совершает в пользу его и его потомства самые неестественные (!) дела, называемые чудесами (Толстой не верит в них), и самые страшные (!) жестокости (это Бог-то милостивый, человеколюбивый и долготерпеливый), так что вся история эта, за исключением наивных, иногда невинных, часто же безнравственных сказок (!), вся история эта, начиная с казней, посланных Моисеем (не им, а Богом праведным и долготерпеливым), и убийства Ангелом всех первенцев их, до огня, попавшего 250 заговорщиков, и провалившихся под землю Корея<sup>1</sup>, Дафана и Авирона, и погибли в несколько минут 14 000 человек, и до распиливаемых пилами врагов (выходит, что слышал звон, да не знает, где он: известно, что царь Манассия, беззаконный царь Иудейский, велел перепилить надвое пророка Исаию за его пророчество) и казненных Илией (пророком), улетевшим (!) на небо (не улетевшим, а вознесенным как бы на небо Божиим повелением на колеснице огненной конями огненными), не согласных с ним жрецов и Елисея, проклявшего смеявшихся над ним мальчиков, разорванных и съеденных за это двумя медведицами, — вся история эта есть (по Толстому) ряд чудесных событий и страшных злодеяний (Толстой, отвергая личного Святого и Праведного Бога, отвергает и Его правосудие), совершаемых еврейским народом, его предводителями и Самим Богом (!). Вот вам воочию безбожие и хула Толстого на праведного, многомилостивого и долготерпеливого Бога нашего! Но это только цветки, а ягодки впереди.

\* \* \*

Слушайте дальше, что говорит Толстой о Новом Завете, т. е. Евангелии. Вы, упрекает он духовенство всех вероисповеданий, передаете детям и темным людям (только детям и темным людям, а не всем интеллигентным?) историю Нового Завета в таком толковании, при котором главное значение Нового Завета заключается не в нравственном учении, не в Нагорной проповеди, а в согласовании Евангелия с историей Ветхого Завета, в исполнении пророчеств и в чудесах (и то и другое и все содержание преподается; Толстой не знает, что говорит, или намеренно извра-

щает истину); далее Толстой в насмешливом тоне говорит о явлении чудесной звезды по Рождестве Спасителя, о пении Ангелов, о разговоре с дьяволом (в которого не верит, хотя он его истый отец, ибо сказано: «*Вы отца вашего дьявола есте*» (Мф. 8 : 44), о претворении воды в вино, хождении Господа по водам, о чудесных исцелениях, воскрешении мертвых, о воскресении Самого Господа и вознесении Его на небо (иронически говорит «и улета-нии его на небо»). Наконец, Лев Толстой договорился до того, что священные книги Ветхого и Нового Завета не удостаивает даже и названия сказки, а называет их «самыми вредными книгами в христианском мире, ужасною книгою». При этом невольно восклицаем: о, как ты сам ужасен, Лев Толстой, порождение ехидны, отверзший уста свои на хуление богодуховенного Писания Ветхого и Нового Завета, составляющего святыню и неоценимое сокровище всего христианского мира! Да неужели ты думаешь, что кто-либо из людей с умом и совестью поверит твоим безумным словам, зная с юности, что книги Ветхого и Нового Завета имеют в самих себе печать боговдохновенности? Да, мы утверждаем, что книги Ветхого и Нового Завета — самая достоверная истина и первое необходимое основное знание для духовной жизни христианина, а потому с них и начинается обучение детей всякого звания и состояния и самих царских детей. Видно, только один Лев Толстой не с того начал, а оттого и дошел до такой дикости и хулы на Бога и Творца своего и воспитательницу его — Мать Церковь Божию.

\* \* \*

Слушайте, что далее Толстой говорит о себе, конечно, а не о ком-либо другом, потому что ни к кому не применимо то, что он разглагольствует. В живой организм нельзя вложить чуждое ему вещество без того, чтобы организм этот не пострадал от усилия освободиться от вложенного в него чуждого вещества и иногда не погибал бы в этих усилиях.

Несчастный Толстой: он едва не погибал в усилиях сделаться богоотступником и все-таки достиг гибели своей, сделавшись окончательно вероотступником! Слушайте далее нелепость его, чтобы убедиться, что Толстой в своей злобе на веру и Церковь клеветает на нее, подпадая влиянию сатаны. Вот его слова: «Какой страшный вред должны производить в уме человека те чуждые и современному знанию, и здравому смыслу, и нравственному чувству изложения учения по Ветхому и Новому Завету, внушаемые ему в то время, когда он не может обсудить» (на это

есть вера как доверие истине). На это отвечаю. Мы все с детства знаем историю Ветхого и Нового Завета и получили от изучения ее самое всеоживляющее, спасительное знание и высокое религиозное наслаждение. Толстой же по своему лукавству и увлечению безбожными немецкими и французскими писателями этого не мог испытать, ибо от дерзкого ума его Господь утаил Свою чистую премудрость.

Толстой подчиняет бесконечный разум Божий своему слепому и гордому уму и решительно не хочет верить, как в невозможное дело, в сотворение мира из ничего, во всемирный потоп, в ковчег Ноев, в Троицу, в грехопадение Адама (значит, и в нужду всеискупительной жертвы), в непорочное зачатие, в чудеса Христа, и утверждает, что для верующего во все сказанное требование разума уже необязательно и такой человек не может быть уверенным ни в какой истине.

«Если возможны Троица, — продолжает глумиться Толстой, — непорочное зачатие и искупление рода человеческого кровью Христа, то все возможно, и требования разума необязательны». Слышите, христиане, как Толстой разум свой слепой ставит выше Бога, и поелику он, Толстой, не может разуместь высочайшей тайны Божества — Троичности Лицами и единства по существу, то считает невозможным бытие самой Троицы и искупление падшего рода человеческого кровью Иисуса Христа. «Забейте клин, — говорит он, — между половицами закрома: сколько бы вы ни сыпали в такой закрое зерна, оно не удержится. Точно так же и в голове, в которой вбит клин Троицы, или Бога, сделавшегося человеком и Своим страданием искупившего род человеческий и потом опять улетевшего (какое искажение Св. Писания!) на небо, не может уже удержаться никакое разумное, твердое жизнепонимание».

Отвечаю: Толстой точно вбил себе клин в голову — гордое неверие — и оттого впал в совершенную бессмыслицу относительно веры и действительного жизнепонимания, извратив совершенно разум и его мирозерцание, и всю жизнь поставил вверх дном. Вообще, Толстой твердо верит в непогрешность своего разума, а религиозные истины, открытые людям Самим Богом, называет бессмысленными и противоречивыми положениями, а те, которые приняли их умом и сердцем, будто бы люди больные (не болел ли сам Толстой, не принимающий их?).

\* \* \*

Все сочинение Толстого «Обращение к духовенству» наполнено самую бесстыдную ложью, к какой способен человек, порвав-

ший связь с правдою и истиной. Везде из ложных положений выводятся ложные посылки и самые нелепые заключения. Автор задался целью всех совратить с пути истины, всех отвести от веры в Бога и от Церкви, старается всех развратить и ввести в погибель; это очевидно из всего настоящего сочинения его.

На все отдельные мысли Толстого отвечать не стоит, так они явно нелепы, богохульны и нетерпимы для христианского чувства и слуха, так они противоречивы и бьют сами себя и окончательно убили душу самого Льва Толстого и сделали для него совершенно невозможным обращение к свету истины.

«*Не отвечаей безумному по безумию его*, — говорит премудрый Соломон, — *да не подобен ему будешь*» (Притч. 26 : 4). И действительно, если отвечать Толстому по безумию его на все его бессмысленные хулы, то сам уподобишься ему и заразишься от него тлетворным смрадом. «*Но отвечаей безумному по безумию его*, — продолжает Соломон, в другом смысле, — *да не явится мудр у себе*» (26 : 5). И я ответил безумному по безумию его, чтоб он не показался в глазах своих мудрым пред собою, но действительным безумцем. Разве не безумие отвергать личного, всеблагого, премудрого, праведного, вечного, всемогущего Творца, единого по существу и троичного в Лицах, когда в самой душе человеческой, в ее едином существе находятся три равные силы: ум, сердце и воля по образу трех Лиц Божества? Разве человечество не уважает в числах число три более всех чисел и чрез то по самой природе своей чтит Троицу, создавшую тварь? Разве человечество не чувствует своего падения и крайней нужды в искуплении и Искупителе? Разве Бог не есть Бог чудес, и самое существование мира разве не есть величайшее чудо? Разве человечество не верует в происхождение свое от одного праотца? Разве оно не верует в потоп? Разве не верит в ад, в воздаяние по делам, в блаженство праведных, хотя не все по откровению слова Божия? Разве Толстому не жестоко идти против рожна? Можно ли разглагольствовать с Толстым, отвергающим Альфу и Омегу — начало и конец? Как говорить серьезно с человеком, который не верит, что А есть А, Б есть Б? Не стоит отвечать безумному по безумию его.

Главная, магистральная ошибка Льва Толстого заключается в том, что он, считая Нагорную проповедь Христа и слово Его о непротивлении злу, превратно им истолкованное, за исходную точку своего сочинения, вовсе не понял ни Нагорной проповеди, ни заповеди о непротивлении злу. Первая заповедь в Нагорной проповеди есть заповедь о нищете духовной и нужде смирения и покаяния, которые суть основание христианской жизни, а Тол-

стой возгордился, как сатана, и не признает нужды покаяния, и какими-то своими силами надеется достигнуть совершенства без Христа и благодати Его, без веры в искупительные Его страдания и смерть, а под непротивлением злу разумеет потворство всякому злу, по существу — непротивление греху или поблажку греху и страстям человеческим, и пролагает торную дорогу всякому беззаконию и таким образом делается величайшим пособником дьяволу, губящему род человеческий, и самым отъявленным противником Христу. Вместо того чтобы скорбеть и сокрушаться о грехах своих и людских, Толстой мечтает о себе как о совершенном человеке или сверхчеловеке, как мечтал известный сумасшедший Ницше; между тем, что в людях высоко, то есть мерзость пред Богом. Первым словом Спасителя грешным людям была заповедь о покаянии. *Оттоле начат Иисус проповедати и глаголати: «Покайтесь, приближи бо ся царство небесное»*, а Толстой говорит: «Не кайтесь, покаяние есть малодушие, нелепость, мы без покаяния, без Христа, своим разумом достигнем совершенства, да и достигли»; говорит: «Посмотрите на прогресс человеческого разума, человеческих познаний, литературы романтической, исторической, философской; разных изобретений, фабричных изделий, железных дорог, телеграфов, телефонов, фонографов, граммофонов, аэростатов». Для Толстого нет высшего духовного совершенства в смысле достижения христианских добродетелей — простоты, смирения, чистоты сердечной, целомудрия, молитвы, покаяния, веры, надежды, любви в христианском смысле; христианского подвига он не признает; над святостью и святыми смеется, сам себя он обожает, себе поклоняется как кумиру, как сверхчеловеку. «Я, и никто, кроме меня, — мечтает Толстой. — Вы все заблуждаетесь; я открыл истину и учу всех людей истине!» Евангелие, по Толстому, вымысел и сказка. Ну, кто же, православные, кто такой Лев Толстой?

Это Лев рыкающий, ищущий, кого поглотить. И скольких он поглотил чрез свои лъстивые листки! Берегитесь его.





## **Архимандрит АНТОНИЙ (А. П. ХРАПОВИЦКИЙ)**

### **Нравственное содержание догмата о Святом Духе (1896)**

(Против Л. Толстого)

Христианское учение о Святом Духе не представляется для всех достаточно ясным со стороны того нравственного содержания, которое выражается в этом догмате. Правда, просвещенные христиане знают, что Св. Дух есть третье Лицо Пресвятой Троицы, источник благодатного озарения пророков и апостолов, а равно и всякого благодатного дара, подаваемого христианам во св. таинствах, особенно же в таинстве миропомазания и священства. Надо, однако, признаться, что самые свойства этих благодатных даров сознаются у нас довольно смутно, а кроме того, остается совершенно неясным, какое значение может иметь та сторона догмата, что источником благодати является не Иисус Христос, а *«иной Утешитель»* (Ин. 14 : 16), как называет Его наш Спаситель.

Эта неясность тоже дала повод нашему неутомимому обвинителю Л. Толстому настойчиво утверждать, будто Церковь затмевает значение личности Иисуса Христа измышленным ею учением о Св. Духе, так что и вера православная совершенно несправедливо присваивает себе название христианской, а должна быть названа *«святодуховской»*. Христианство есть прежде всего известное нравственное непонимание, говорит нам писатель, а православие, по его мнению, есть сознательное отступление от непонимания и замена его учением мистическим, превращение жизненного подвига в систему религиозных волшебств под именем таинств при допущении самых противонравственных устоев жизни общественной и личной. Учение о Св. Духе как главном Деятеле религиозного развития и есть, по

Толстому, тот вымысел православия, под прикрытием которого ему удается подменять нравственное учение Евангелия праздным обрядоверием.

В противовес такому обвинению, да и независимо от всяких обвинений, просвещенный христианин должен же дать отчет себе и всякому вопрошающему (1 Ин. 3 : 15) о своем уповании, о том, почему он дорожит открытой ему в учении Церкви истиной о свойствах и действиях Св. Духа, — должен уяснить себе нравственное содержание этого догмата.

Учение о третьем Лице Пресвятой Троицы с наибольшею ясностью было раскрыто в Прощальной беседе Господа со своими учениками. Никакое предубеждение не может уничтожить той ясной истины, что под Утешителем Господь разумел не какую-нибудь безличную силу Божию, а именно живое Лицо, отличное от Него и от Бога Отца как именно «Иного Утешителя». Свойство Св. Духа как живой личности сказывается и в том, что хотя слово «дух» по-гречески среднего рода (το Πνεῦμα), но заменяющее его местоимение употребляется в мужском: «Он Меня прославит — εχίνοφ ζῆτε το ζαδεφ» (Ин. 16 : 14) и проч. Какую же мысль заключает в себе то наименование Утешителя, с которым впервые открыт догмат во всей его ясности? С первого взгляда может показаться, что Св. Дух будет утешать апостолов в разлуке с Иисусом Христом, но подобное толкование опровергается Его же словами: *«Лучше вам, чтобы Я пошел, ибо, если Я не пойду, Утешитель не придет к вам, а если пойду, то пошлю Его к вам. И Он, пришедши, обличит мир о гресе, о правде и о суде»* (16 : 7–10). Утешение в потере, очевидно, не может быть ценнее самого потерянному предмета, поэтому объяснения этого имени должно искать в словах дальнейших: Св. Дух будет утешать последователей Господа в борьбе их с миром, в ненависти к ним мира, и действительно, дальнейшая речь Господа раскрывает со всею ясностью значение этого небесного Утешителя. В то время как мир будет надвигаться над проповедниками Евангелия, ненавидеть их и изгонять (15 : 17–21), и даже считать угодным Богу их убийство (16 : 2), в это самое время Утешитель, пребывающий в апостолах, будет поддерживать бодрость в них, дотоле малодушных, сердцах, обличая в них этот страшный, гордый мир в грехе неверия, наставляя их на всякую истину, напоминая и разъясняя им прежние мысли их Учителя, дотоле им непонятные, и раскрывая им будущие судьбы мира (16 : 9–14). Таким образом, взамен прежнего страха пред мирскою силою и оружием, взамен скорби об уничтожении Христа миром, Утешитель вложит в сердца апостолов то начало нравственного удовлетворения правдою Христо-

вой, которое научит их торжествовать среди гонений, как это действительно и сбылось вскоре после Пятидесятницы, когда поруганные и опозоренные темничным заключением апостолы вознесли к Богу восторженную молитву, *и, по молитве их, поколебалось место, где они были собраны, и исполнились все Духа Святого и говорили Слово Божие с дерзновением* (Деян. 4 : 31).

В таком истолковании слова «Утешитель», в смысле утешителя исповедников Христовой истины в их борьбе с миром, в смысле дарователя внутреннего нравственного удовлетворения при внешних страданиях и позоре, мы убедимся, когда отыщем, откуда Господь заимствовал это наименование в области известных тогдашним иудеям религиозно-нравственных представлений, а затем проследим действие Св. Духа в жизни апостолов и в вечном строе Церкви Христовой, но предварительно остановим свое внимание на том обстоятельстве, что такое дарование победоносного радостного терпения возможно лишь от иного Утешителя, а не от самого Иисуса Христа.

Уничжение, в котором всегда пребывает на земле дело Христово и делатели Его, постоянно будет искушать последних тем унылым сомнением, в котором коснели ученики Его, не хотевшие еще верить вести о Его воскресении и говорившие о Нем: *«А мы надеялись было, что Он есть Тот, который должен избавить Израиля»* (Лк. 24 : 21). Правда, ученики не решались назвать Иисуса обманщиком, но готовы были счесть Его за самообольщенного человека, как действительно и смотрят на Него нынешние иудеи. Посему-то нужен иной Свидетель, идущий вослед Иисусу, как Предтеча шел впереди Него; иной Утешитель, подающий исповедникам небесную радость среди их скорбей и свидетельствующий об Иисусе (Ин. 15 : 26), что Он восшел ко Отцу, а князь мира сего осужден (16 : 11). С этим Утешителем апостолам во время их проповеди было лучше, чем с самим Иисусом Христом, ибо, просветленные Его небесным научением и свидетельством об Иисусе, они становятся к Нему ближе, чем были при жизни, когда не могли вмещать Его слов, которые теперь Дух Святой им напоминает и изъясняет (16 : 12,13), так что они не боятся креста, но хвалятся им (Гал. 6 : 14), и, осуждая мир, исполняют безбоязненно слово апостола: *«Иисус, дабы освятить людей кровию Своею, пострадал вне врат. Итак, выйдем к Нему за стан, нося Его поругание»* (Евр. 13 : 12, 13), т. е. ради Него выйдем из охраняемых миром законов общежития в состояние позорных отверженныхников, не боясь последнего, так как его переживал и Сам Христос.



Как приблизить нашему непосредственному разумению такое действие «инога Утешителя»? Думается, что многие испытывали нечто подобное в страданиях своих за правду. Когда за совершенно правое и святое дело приходится принимать уничижение и ненависть, иногда даже со стороны людей уважаемых и дорогих, тогда душа наша впадает в темное, беспросветное состояние. Бог, Воздатель и Промыслитель, допустивший это, тогда нам кажется тоже карателем, а не Покровителем; состояние бывает близкое к отчаянию. Но вот встречается нам в качестве утешителя хотя бы и простой человек, но чистый и убежденный, исполненный радостного одушевления. Тогда точно огонь возгорается в сердце нашем; внезапно те самые обстоятельства, которые нас подавляли горем, теперь начинают одушевлять героическим восторгом; такова сила утешителя. В истории страданий св. мучеников подобные явления происходили весьма часто. Для крепости их нужны были иные утешители, когда самый путь креста Христова подвергался искусительному испытанию в их истомленной душе: нужен был внешний свидетель и утешитель, как тот Ангел, который укреплял Самого Иисуса Христа в Гефсимании. Таковы утешители — люди и ангелы, еще сильнее Утешитель — Дух Святой для страдальцев за Христа. Очевидно, что таким утешителем не может быть действующая в страдальцах вера Христова, а удостоверяющий в самом ее действии в те часы скорбей особый, равный Христу *Утешитель иной*, не меньший, чем Сам Христос, Божественный, но не тождественный с испытывающим Отцом и как бы испытываемым Сыном. Вот в чем и заключается высокое, святое значение даров Св. Духа, Который, подавая исповедникам Христовой истины сверхъестественную радость в скорбях и внутреннюю духовную победу над торжествующею извне неправдою мира, является увенчивающим подвиги святых как Бог и потому называется не иначе как именно Духом Святым. Итак, это не измышление мистицизма, не подмена подвига жизни системой религиозных волшебств, а именно та наивысочайшая освящающая сила, которая малодушных рыбаков соделала дерзновенными победителями вселенной чрез слово и жизненный подвиг.

Теперь проверим такое значение этой истины чрез Ветхий и Новый Завет и жизнь Св. Церкви. Господь называл Св. Духа Утешителем в смысле источника нравственного самоудовлетворения страдальцев. Такое понятие не чуждо было священным книгам Ветхого Завета, согласно которым располагались нравственные понятия Его слушателей и из которых почерпались все вообще

богословские определения четвертого Евангелия \*, например слово, жизнь, путь, истина, благодать, свет и пр.

Имеются ли в Ветхом Завете понятия «утешение, утешитель» в смысле нравственного удовлетворения? Имеются, и именно в совершенно тождественной связи идей, как и в Прощальной речи Спасителя. *«Видел я, — говорит Экклезиаст, — всякие угнетения, какие делают под солнцем: и вот слезы угнетенных, а утешителя у них нет; и в руке угнетающих их сила, а утешителя у них нет. И блажил я мертвых, которые давно умерли»* (4 : 1,2). Ужасны, по слову Экклезиаста, не столько самые страдания, сколько отсутствие при них утешения, осмысления их. Слово «утешитель» обозначается в греч. Библии тем выражением, как и утешитель Нового Завета, параклит (*паракл*”тоф), еврейским *менахем*, от глагола *нахам*. Глагол этот именно обозначает удовлетворение, например в словах Господних у пророка Исаии: *«О, Я удовлетворю Себя над противниками Моими»* (1 : 24). От этого же глагола произведено название Ноя, этого преимущественного носителя благодати и праведности (Быт. 6 : 8) во время допотопное и обличителя греховного мира. Когда он родился, то отец его нарек имя ему: Ной, сказав: *«Он утешит нас в работе нашей и в трудах рук наших при возделывании земли, которую проклял Бог»* (Быт. 5 : 29). Равно и в прочих местах Ветхого Завета, где встречается это слово, оно обозначает примирение со страданиями, внутреннее удовлетворение, т. е. или успокоение добрых, или обличение злых. Поэтому и Нафана-обличителя называют евреи менахем. Такого-то Утешителя скорбящих ожидал Экклезиаст и, не находя его, признал всякое доброе начинание человека бессильным и бесплодным, так как кривое не может сделаться прямым (1 : 15), а всякий труд и всякий успех производит только зависть (4 : 4), и на земле одна участь бывает и праведному, и нечестивому, доброму и злому (9 : 2).

Если же участь праведных и грешных одна и даже праведным скорее предлежат крест и гонения, нежели беззаконникам, то что удержит их от греха и уныния? Удержит именно тот Утешитель, Который еще не был открыт Экклезиасту, но был ниспослан от Отца Господом Иисусом Христом. Какие же Его действия для борцов с миром или с собственным грехом? Именно те, которые

---

\* Этого не заметила рационалистическая критика и искала их у Филона<sup>1</sup> и даже у Платона, но подобное недоразумение могло возникнуть лишь на почве теперешней специализации, когда ученые сидят по десяти лет над одной библейской книгой и вовсе не знают прочих св. книг.

обещаны были Иисусом Христом, так что победоносная радость в скорбях, стойкость и распространение веры Христовой продолжали называться у христиан утешением Св. Духа, как сказано в Деяниях: *«Церкви... при утешении от Св. Духа умножались»* (9 : 31). Самое слово «утешение», «утешаться», во всем Новом Завете обозначало именно внутреннее удовлетворение (например, Мф. 5 : 4; Лк. 6 : 24; 16 : 25), и притом преимущественно в смысле утешения в скорбях, претерпеваемых за дело Божие в борьбе с миром или с самим собою (Деян. 20 : 1,2; Рим. 15 : 4; 1 Кор. 4 : 13; 2 Кор. 1 : 4 и 7 : 7–13; 1 Сол. 3 : 2 и 2 Сол. 2 : 16). Это святое, только христианам доступное настроение, и было, и есть, и будет даром Утешителя, Св. Духа. Дары эти разнообразны, по смыслу Св. Писания, но все они имеют целью духовное совершенство, а вовсе не заменяют последнее вопреки толкованиям современных лжеучителей. Прежде всего усвоение Св. Духа верующими изменяет их в нового человека. *«Я крещу вас в воде, в покаяние, — говорил св. Предтеча, — но идущий за мною сильнее меня; я недостойн понести обувь Его: Он будет крестить вас Духом Святым и огнем»* (Мф. 3 : 11). Это второе крещение совершилось в Пятидесятницу по вознесении, по слову Господню: *«Иоанн крестил водою, а вы чрез несколько дней после сего будете крещены Духом Святым»* (Деян. 1 : 5). Всякий знает, насколько изменились апостолы после этого дивного одухотворения.

В послании к Коринфянам перечислены те духовные совершенства, которые сообщаются чрез усвоение Св. Духа: дар мудрости, веры, исцелений, пророчества и проч. (1 Кор. 12 : 8–11). В других изречениях Нового Завета об этих дарах говорится отдельно. Так, прежде всего Дух Св. проясняет совесть человека, дает ей высшую и непререкаемую уверенность в своих показаниях: *«Истину говорю во Христе, не лгу, свидетельствует мне совесть моя в Духе Святом»*, — пишет апостол Павел. Вот почему, по слову апостола Петра, Св. Дух вселяется с особенною силой в тех, кто ради послушания совести терпит скорби: *«Если злословят вас за имя Христово, то вы блаженны, ибо Дух славы, Дух Божий, почиает на вас. Теми он хулится, а вами прославляется»* (1 Пет. 4 : 14). Если кого влекут на допрос за Христову истину, то Дух Св. отвечает за такого праведника на суде: *«Не вы будете говорить, но Дух Отца вашего будет говорить в вас»*, — предупреждает Господь своих апостолов (Мф. 10 : 20), и действительно, когда члены нескольких синагог вступили в спор со Стефаном, то *не могли противостоять мудрости и Духу, которыми он говорил* (Деян. 6 : 10). Напротив, грех против Св. Духа есть то сознательное противление, сознательное отвержение

свидетельства совести, которое поэтому и не может проститься человеку, пока он пребывает в таком добровольном ожесточении. Как просветитель нашей совести, усваивающей нам пренебрежение к опасностям, Св. Дух есть и для нас самих, и для внешних всегдашний Свидетель истинности пути Христова, Свидетель Его Божества, как и обещал Господь в Прощальной беседе. Обещание это сбылось очень скоро, ибо чрез несколько недель апостолы говорили на суде: «Свидетели Ему (т. е. Христу) в сем мы и Дух Святой, Которого Бог дал повинующимся Ему» (Деян. 5 : 32). Сей Св. Дух уверяет нас в том, что Христос в нас пребывает (1 Ин. 3 : 24) и что мы дети Божии (Рим. 8 : 17). Но такая радость вовсе не есть бесплодный поэтический восторг, а любовь ко всем, почему и общение христиан, по слову апостола, было общением Св. Духа (2 Кор. 13 : 13); блюстителей стада Христова ставит именно Св. Дух пасти Церковь Господа и Бога, как говорит тот же апостол (Деян. 20 : 28), а Христос Спаситель изобразил этот дар учительства как дар преизливающегося восторга и любви, в следующих словах: «Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой. Сие сказал Он о Духе, Которого имели принять верующие во имя Его, ибо еще не было на них Духа Святого, потому что Иисус еще не был прославлен», — поясняет евангелист (Ин. 7 : 38, 39).

Сохранила ли Церковь такое возвышенное учение о деятельности Св. Духа, о Его дарах? Не могла она не сохранить уже потому, что ее богослужebные молитвы составлены, как мозаика, из слов Св. Писания. Возьмите службу на день Св. Троицы, возьмите третьи антифоны воскресные на все восемь гласов: вы найдете в них именно те мысли о Св. Духе, которые мы излагали. Или рассмотрите ее молитвы при совершении тех священнодейств, в которых преимущественно подается благодать Св. Духа, т. е. при совершении таинств, или даже разберите содержание той молитвы ко Св. Духу, «Царю Небесный», с которой добрый сын Церкви начинает каждое дело, и вы увидите, что везде здесь мысль о нравственной чистоте, о ясности совести, о единении с Богом и Иисусом Христом, об общении любви со всеми. Поэтому если Толстой называет веру нашу святодуховской, то это означает такое исповедание, которое учит бесстрашию пред внешними опасностями, самоотвержению, целомудрию, любви, надежде и терпению.

Превратное, чуждое нравственному очищению учение о благодати, присущее хлыстам и другим сектантам, понуждает их удаляться от Церкви и ненавидеть ее, как тьма ненавидит свет. Несколько внешнее, механическое представление облагодатст-

вования человека свойственно и любезному нашим лжеумникам протестантству и католичеству, но, слава Богу, оно никак не может привиться к религиозной практике православных, хотя и силится оказать влияние на учебную литературу. Православное богослужение с такою силой проникнуто учением о вере, чистоте сердца, искренности и смирении как главных условиях нашего приближения к Богу, что никакое внешнее влияние не способно заглушить или затуманить просветленную ими совесть православных христиан. Толстой говорит, будто благочестие православных состоит в том, чтобы сказать грехи священнику и проглотить с ложечки причастие, но сам же он в своих повестях описывает, какую тяжелую нравственную борьбу и внутреннюю работу исполняет над собой человек, приступая к таинству, и какое изменение в себе ощущает по принятии его. Справедливо и то, что русский народ любит нашу обрядность, но нет ни одного священнодействия, которое бы в его глазах, а тем более по самому существу своему, не было бы выражением той или иной нравственной истины. Пусть наша вера будет сколько Христовой, столько и святодуховской; уступим на время Толстому его заблуждение, будто Христова вера, но без Св. Духа, у него, но тогда разница нашей веры с его верой была бы именно та, которая отличала разумную и самоотверженную веру апостолов после Пятидесятницы от их малодушной, неразумной и не чуждой себялюбия веры во время жизни Иисуса Христа на земле.

Но скажут: ваша православная вера свята по своему учению, но какова она в сознании ее теперешних носителей? Но ведь Толстой поносит самое учение, издевается над высокою истиною о Св. Духе в самых ее догматических определениях. Впрочем, если мы снова к практике обратимся, то увидим, что православные люди никогда не теряют сознания, что Бог требует от них прежде всего святости, что все дары Св. Духа суть дары внутреннего освящения. Это стремление к чистоте духовной, это постоянное сокрушение о своей греховной нечистоте есть не только основное настроение нашей веры, но и нашего верующего общества и верующего народа. Благочестие он понимает всегда как самоотверженный и даже страдальческий подвиг за Христову истину, тот подвиг, в котором утверждает христиан Св. Дух. Ему да будет слава со Отцом и Сыном веки.





**М. А. НОВОСЕЛОВ**

## **Открытое письмо графу Л. Н. Толстому**

от бывшего его единомышленника по поводу ответа  
на постановление Святейшего Синода (1901)

С того времени, как мы разошлись с Вами, Лев Николаевич, т. е. с тех пор, как я стал православным, а этому есть уже лет 8–9, я ни разу не разговаривал с Вами о том, что так важно для нас обоих. Иногда меня очень тянуло написать Вам, но краткое размышление приводило меня к сознанию, что делать этого не нужно, что из этого никакого толку не выйдет ни для Вас, ни для меня. Теперь я берусь за перо под впечатлением только что прочитанного мною Вашего ответа на постановление Синода от 20–22 февраля. Ничего нового для себя я не встретил в Вашем ответе, тем не менее почувствовалась потребность сказать Вам несколько слов по поводу этой свежей Вашей исповеди.

Мне, как бывшему Вашему единомышленнику, интересны главным образом те основные моменты христианского учения, на которых держится, с которыми связано наше теперешнее разногласие. На них я и хотел бы остановиться несколько подробнее, мимоходом лишь ответив на прочие (и даже не на все) пункты Вашего писания.

Другие, может быть, откликнутся на Ваше обвинение в неканоничности опубликованного синодального постановления... Я, со своей стороны, понимаю его как констатирование уже совершившегося факта Вашего отпадения от Церкви, о каковом отпадении Синод и объявляет чадам Церкви, чтобы предостеречь их относительно Вашего учения. Думаю, что оно имело в виду и Вас, надеясь вызвать Вас на серьезный пересмотр Ваших взглядов на христианство... Побуждало Синод к этому акту, нужно полагать, и желание открыто и во всеуслышание заявить об основных истинах веры христианской в то время, когда в обществе существует

так много до противоположности несходных воззрений на сущность Христова учения.

Вы называете это постановление произвольным, потому что оно обвиняет Вас одного в том, в чем подлежат обвинению многие. Отчасти Вы правы, но только отчасти, потому что никто из той интеллигенции, на которую Вы указываете, не вступал в такую вражду с Церковью и ее учением, как Вы. Непризнание чего-либо, даже отрицание, — это не то, что ожесточенная борьба, да еще неразборчивая в средствах. В объяснение и оправдание последнего замечания приведу Вам слова человека, в терпимости и высокой порядочности которого Вы едва ли осмелитесь сомневаться. Когда я зимою 1900 года спросил покойного Владимира Сергеевича Соловьева, почему он, умышленно избегавший раньше полемики с Вами, выступил так энергично против Вас в своих «Трех разговорах под пальмами», он отвечал: «Меня возмутили кощунства “Воскресения”».

Добавлю еще, что истинно верующие люди едва ли могут иметь что-либо против отлучения от Церкви и всех тех, кто заявил бы себя солидарным с Вами. По моему убеждению, удерживать их формально в Церкви, когда они реально находятся вне ее, — нецелесообразно и недостойно православия.

Вы называете постановление неосновательным, так как людей единомысленных с Вами всего какая-нибудь сотня, т. е. вовсе не так много, как утверждает постановление. Не стоит ли это Ваше заявление в противоречии с предыдущим замечанием, что почти все образованные люди разделяют с Вами то безверие, в котором обвиняет Вас Синод? Вы скажете, может быть, что эти интеллигенты солидарны с Вами только в Вашем отрицании церковного учения? Но ведь это-то отрицание главным образом и имеет в виду Синод, а не те положительные стороны Вашей философии, в которой Вы насчитываете так мало единомышленников.

О «явной неправде» постановления ничего не смею сказать и оставляю этот вопрос на совести Вашей и тех, кто, по Вашим словам, допустил эту неправду.

Что касается клеветы, которую Вы усматриваете в постановлении, то я ее ни в чем не вижу, ибо не вижу «заведомо несправедливых утверждений касательно Вас, клонящихся к Вашему вреду».

Я могу согласиться с Вами и в том, что оно есть подстрекательство к дурным чувствам и поступкам.

В доказательство последнего Вашего положения Вы приводите выдержки из нескольких писем, полученных Вами после от-

лучения. Я согласен с Вами, что письма эти нехороши, что они слишком отзывают тем Илииним духом, который не одобрил Спаситель в сынах Зеведеевых, выразивших желание свести огонь с неба на оскорбивших Учителя самарян: «Не знаете, каково вы духа», — сказал ученикам Христос.

Не знают Христова духа и авторы этих писем. Но при чем тут постановление Синода? Вы с большей основательностью могли бы упрекнуть приходских пастырей в нерадении к духовному устройению словесных овец, обнаруживающих волчьи зубы. Вы скажете, может быть: «Синод должен был предвидеть это».

Пусть так, но нельзя было этого предупредить. «Не публиковать постановления», — возразите Вы. Но ведь в таком случае придется совсем сложить руки, так как почти всякое постановление может быть нелепо понято и дурно принято невежеством и нерассудительностью. Лучшим подтверждением этого служит Ваше учение: припомните, какой вид оно принимало, проходя чрез разнокалиберные головы и сердца последователей Ваших?! Вам это известно, конечно, лучше, чем мне, а и мне хорошо известно...

Чтобы не тревожить теней прошлого, укажу Вам на Вашу недавнюю сравнительно вещицу с невинным и даже христианским заглавием «Не убий», которая некоторыми лицами была понята совсем не так, как Вы, надо думать, желали, судя по заглавию, — и правду сказать, Лев Николаевич, не без основания на этот раз, ибо только слова говорили «не убий», а дух брошюры питал то чувство, которое Иоанн Богослов называет человекоубийственным.

Далее Вы признаетесь, что Вы отреклись от Православной Церкви, но не потому, что восстали на Господа, а, напротив, только потому, что всеми силами души желали служить Ему.

Не знаю, умышленно ли Вы опустили слова «и на Христа Его», упомянутые в синодальном постановлении и однажды приведенные Вами... Их нельзя опускать. Церковь Православная (и не только Православная) теснейшим образом связана с Христом. И для всякого мало-мальски мыслящего (равно как и для не мыслящего, а одной детской верою ходящего) православного отречение от Церкви есть и отречение от Христа (и восстание на Отца Его), ибо Христос есть Глава Церкви, Церковь же Тело Его. На сего-то Христа Вы, действительно, восстали, что и сами признаете спустя несколько строк. Служить же Вы хотите не Ему и не Тому Отцу Его (Господу), Которого знает и признает вселенское христианство, а какому-то неведомому безличному началу, столь чуждому душе человеческой, что она не может



прибегать к нему ни в скорбные, ни в радостные минуты бытия своего.

Не буду касаться Ваших замечаний о том, как Вы исследовали учение Церкви, а равно и достоинств Ваших богословских трудов. Об этом довольно писалось за последние 10–15 лет. Позволю, впрочем, себе сказать несколько слов. Можно пожалеть, что Вам пришлось знакомиться с христианским богословием по руководству м<итр.> Макария<sup>1</sup>. Может быть, приобщение на первых порах к более жизненной и животворящей мысли богословов-подвижников раскрыло бы Вам глубочайшую связь между христианским вероучением и нравственностью, а главное, ввело бы Вас в сферу внутреннего духовного опыта, при котором только и можно непоколебимо верить в догмат и сознательно его исповедовать.

Далее Вы говорите о церковных обрядах, о некоторых догматических верованиях и таинствах. Все это Вам представляется ложью, кощунством, колдовством, обманом. Не входя в подробности, которыми, повторяю, достаточно занималась духовная литература последних лет, разбирая Ваши произведения, я остаюсь на некоторых общих соображениях.

В одной из глав Вашей критики догматического богословия Вы, говоря о Церкви, выражаетесь приблизительно так: «При слове “Церковь” я ничего другого не могу представить, как несколько тысяч длинноволосых невежественных людей, которые находятся в рабской зависимости от нескольких десятков таких же длинноволосых людей...» Я не опровергаю этого больше чем наивного определения Церкви, ибо знаю, что опровержение бесполезно, так как определение это вытекло не из логики, а из непосредственного восприятия Вами фактов текущей церковной деятельности. Пусть будет по-Вашему, пусть понятие о Церкви сводится к понятию о духовенстве, и пусть все это духовенство будет сплошь невежественно и корыстно, пусть оно из самых низменных мотивов поддерживает церковное учение... Пусть будет по-Вашему, но ведь должны же Вы были задуматься над вопросом: когда возникло это учение?

Ведь не нынешними же, по Вашему предвзятому представлению, «невеждами и корыстолюбцами» установлены таинства, даны догматические определения, введены богослужебные обряды... Ведь о важнейшем таинстве, вызывающем самые ярые нападки с Вашей стороны, мы узнаем еще в Новом Завете. Обращаю Ваше внимание на слова апостола Павла (Послание к Коринфянам), который, очевидно, понимал слова Спасителя о Телесной и Крови так, как понимаем мы, православные. Что он придавал

тайнственное ( в нашем православном смысле) значение священной трапезе, это видно из того, что в зависимость от недостойного вкушения оной ставил болезни и даже смерть верующих.

Не в Евангелии ли Христос исповедуется Богом?

Не в посланиях ли апостольских искупление является краеугольным камнем учения?

Не ближайшие ли ученики Спасителя (и сам апостол любви) посещают Иерусалимский храм для молитвы?

Не в первые ли века (II и III вв.) развивается богослужебный чин христианский?

Не поддерживают ли все это и не полагают ли жизнь свою за то, что Вы обруживаете как ложь, колдовство и обман, ученики Христовы и ученики Его учеников?

Лев Николаевич! Вы говорите, что любите истину больше всего на свете. Докажите же это на деле: отрешитесь на самое короткое время от Вашего обычного отношения к сущим церковникам и, забыв их, перенеситесь мысленно в первые века христианства.

Неужели Вы дерзните упрекнуть в невежестве, сребролюбии, недобросовестности те сотни, тысячи христианских подвижников, из которых одни вызывали восторг и удивление своими добродетелями даже во враждебно настроенных к христианству язычниках, другие проявили глубочайшую мудрость в своих философских и богословских трудах? Вспомните Поликарпа, Иустина Философа, Антония и Макария Великих, Иоанна Златоуста, Василия Великого, Григория Богослова, блаж. Августина, Оригена Адамантового...<sup>2</sup> Чем объясняете Вы в них и в тысячах им подобных самоотверженных служителей истины — эту верность церковному учению, и именно той его стороне, которую Вы хотите назвать даже не заблуждением, а непременно ложью и обманом? Любовь к истине, которую Вы, не колеблясь, признаете в себе, требует, чтобы Вы подыскили другое объяснение для возникновения тех верований, которые Вы клеймите позорным именем колдовства, лжи и бессмыслицы...

Несколько лет тому назад, в первый период своего обращения к Церкви, я прочитал в «Вестнике Европы» прекрасные статьи проф. Герье о Франциске Ассизском и Екатерине Сиенской<sup>3</sup>. Статьи эти драгоценны тем, что в них мы находим беспристрастное и в то же время глубоко продуманное изложение фактов внешней и внутренней жизни названных католических святых, фактов, тщательно проверенных и пропущенных чрез горнило строгой исторической критики. В обоих житиях (да позволено будет назвать так эти чудные монографии!), особенно в житии Екатерины (которую, кстати сказать, св. Димитрий Ростовский<sup>4</sup> име-

нует блаженною в церковном значении этого слова), — с удивительной яркостью выступают личные отношения души человеческой ко Христу. Все изумительные явления нравственной жизни Екатерины, поражавшие своей необычностью и покорявшие своей силой даже людей, к ней враждебно настроенных, оказываются теснейшим образом связанными с личным ее отношением к Живому Христу Господу. Зависимость эта сказывается так ярко, так непререкаемо, что некоторые не верующие, но не ожесточенные против Церкви люди в недоумении потупляли очи при чтении этого произведения ученого автора и — задумывались.

Так вот, когда я по прочтении названных статей попал в один московский кружок молодежи, состоящий из лиц, Вам (а раньше и мне) очень близких, и заговорил с недавними своими единомышленниками о центральном пункте христианства — Самом Богочеловеке и о необходимости для христианина живого, ощущаемого общения с Ним, причем сослался (по малости собственного духовного опыта) на житие Екатерины, то встретил решительный и единодушный отпор: для слушателей казалось нелепостью общение с «мертвецом, давно сгнившим». Самосознание Екатерины и ей подобных лиц, опирающихся в своей нравственной жизни на Христа распятого и воскресшего, представлялось самообманом. У меня осталось впечатление, что это — Ваша мысль, Л. Н-ч. Да и трудно, правду сказать, найти третье объяснение, если не принимать того, которое предлагают люди, свидетельствующие о живом союзе своем с Воскресшим.

Но любовь к истине позволит ли остановиться на теории самообмана? Не придется ли тогда признать, что наилучшие движения души человеческой и высочайшие акты Воли порождены были самообманом, т. е., в сущности, неправдой?! Или, может быть, самообман состоял не в том, что люди мечтой своего воображения умножили в себе добродетель, а в том, что эту собственную, самодельную, так сказать, добродетель мысленно связывали, без всякой нужды и выгоды для добродетели, со своим фантастическим верованием в «Воскресшего Мертвеца», питающего Своею плотью и кровью?

Но тут является новое затруднение. Как объяснить себе, что на расстоянии стольких веков люди различных национальностей, различного образования, пола, возраста, общественного положения поддаются такому странному обольщению, усваивают, очевидно, ненужное и столь несвойственное «здравому смыслу» верование? Удивительно, что и развитие так называемого положительного знания не освободило людей от этого исторического, из века в век переходящего кошмара: Паскаль, Гладстон<sup>5</sup>, наш

Владимир Соловьев — тому живые примеры... Знаменательно также, что тончайшие психологи оказываются в списке этих, по-Вашему, безумцев, последователей Назарейской ереси. Чего стоит один Исаак Сириин, столько же превосходящий Вас (даже Вас, говорю без всякой иронии) глубиной психологического анализа, сколько и высотой своего истинно духовного настроения?! Ведь если есть действительная психология, так главным образом (если не исключительно) у тех подвижников христианства, которые утверждались на камне «безумного» вероучения Церкви. Неужели эти сердцеведы не могли разобраться в такой очевидной, по Вашим словам, лжи? Странно, больше того — непостижимо это эпидемическое ослепление, идущее из рода в род в стольких народах...

Миную Ваши обычные упреки по адресу Церкви за искажение ею учения Христа о судах, войнах и др<угих> родах насилия. Прочтите, если Вы не читали, «Три разговора» Владимира Соловьева: там сказано об этом много такого, что должно бы, кажется, заставить Вас задуматься...

Перехожу к Вашему заключительному *profession de foi* \*. Насколько раз перечитывал я этот краткий символ Вашей веры и каждый раз неизменно испытывал одно и то же тоскливое, гнетущее чувство. Слова все хорошие: Бог, Дух, любовь, правда, молитва, а в душе пустота получается по прочтении их. Не чувствуется в них жизни, влияния Духа Божия... И Бог, и Дух, и любовь, и правда — все как-то мертво, холодно, рассудочно. Невольно вспоминается Ваш перевод 1 гл. Евангелия от Иоанна, где Вы глубокое, могучее: «В начале бе Слово и Слово бе к Богу и Бог бе Слово» — заменили жалким: «В начале было разумение, разумение стало вместо Бога, разумение стало Бог». Ведь попросту сказать, Ваш Бог есть только Ваша идея, которую Вы облюбовали и облюбовываете, перевертывая ее со стороны на сторону в течение двух десятилетий. Вы никак не можете выйти из заколдованного круга собственного «я». Даже в молитве, этом высочайшем душевном акте, неложно связующем христианина с Богом и раздвигающем границы человеческого «я» до бесконечности Божией, вы остаетесь одиноки — с одним собой, в одном себе. Ваша молитва (по Вашему же признанию) есть лишь усилие и усиление Вашего сознания, а не действительная беседа души человеческой с живым Богом, она есть искусственный психический акт выдвигания перед сознанием известной идеи, а не приобщение к живому, приснотекущему Источнику благодати,

\* Изложение убеждений, символ веры (*фр.*).

орошающему иссохшую землю сердца нашего. Вера Ваша такая же отвлеченная, рассудочная и мертвая, как и вера тех ортодоксов, которые ограничиваются философским признанием догмы, забывая, что истина познается не логическими рассуждениями, а всею целостью нашего нравственного существа, требующего для приобщения к истине определенного религиозного подвига. Как они, так и Вы мало разумеете, что вера (с характером которой в теснейшей связи стоит и характер молитвы, этого, так сказать, барометра духовной жизни) есть нечто более глубокое, сильное и действенное, чем обычный акт сознания или некоторая идейная настроенность.

Есть вера от слуха (Рим. 10 : 17), и есть вера уповаемых в извещении (Евр. 11 : 1).

Вот эта-то вера, *осуществляющая* ожидаемое и этим дающая непоколебимую уверенность в невидимом, — и чужда Вам, ибо дается она только Богочеловеком Христом, чрез Кого единственно мы получаем, еще живя на земле, сей доступ к Небесному Отцу и к дарам Его милости.

Отметая Христа Искупителя, Вы неизбежно лишаете Вашу душу Его благодатного воздействия, а потому не имеете того духовного опыта, который, когда Вы говорите о добродетелях, помог бы Вам отличить любовь Христову от естественной благонастроенности, благодатную кротость от самообладания (или природной тихости), смирение от снисходительности, мудрое во Христе терпение от бесплодного самоистязания. Потому-то Вы и не понимаете великого значения веры в Христа распятого и воскресшего, необходимости ее для истинного возрождения человека, ибо самое возрождение Вам неведомо...

У Вас, как это ни странно многим слышать, нет мерил для оценки и определения важнейших нравственных переживаний души человеческой, переживаний, доступных самым простым и некнижным людям, о которых апостол сказал, что Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал, чтобы посрамить сильное, для того, добавляет апостол, чтобы никакая плоть не хвалилась перед Богом. Да, как ни бессмысленно это на иной взгляд, но духовное ведение, доступное Павлу Препростому (IV в.), не дано Льву Мудрому<sup>6</sup>, святилище таин Христовых, открытое для первого, закрыто перед вторым...

Эпиграфом с эпилогом своей статьи Вы избрали слова Кольриджа — слова настолько значительные, что их нельзя пройти молчанием. В них, мне кажется, до некоторой степени заключается разгадка того недоразумения, которое существует между Вами и Церковью.

«Тот, кто начнет с того, что полюбит христианство более истинно, очень скоро полюбит свою Церковь или секту более, чем христианство, и кончит тем, что будет любить себя (свое спокойствие) больше всего на свете».

Не знаю, с которого конца подойти к этому афоризму: почти каждое слово требует комментария.

Начну, пожалуй, с фактической проверки данного положения.

Вот перед нами апостол Павел, особенно, помнится, нелюбимый Вами за мнимое искажение учения Христова, больше других апостолов потрудившийся над устройением Церкви.

Чем же он кончил? Тем, что полюбил себя (свое спокойствие) больше всего на свете?! Заклятый враг истины не позволит себе сказать этого о нем, величайшем — по справедливому выражению Фаррара<sup>7</sup> — из великих людей, вся жизнь которого со времени обращения его ко Христу была сплошным мученическим подвигом и в любящем сердце которого не тесно было многим народам.

Вспомните и весь сонм апостольский... Вспомните ближайших учеников Христа — Петра и Иоанна, единомысленные послания которых с искаженным, как и у Павла, учением Христовым перед нашими глазами... Чем кончают они? Изгнанием, мученичеством.

Оставляю в стороне период гонений, когда так мало помышляли о покое, а так много проливали крови за воскресшего Христа и Церковь Его Святую, и опять напоминаю Вам о подвижниках пустынь — Антонии, Макарии, Исааке (и других, им же нет числа), об отцах и учителях Церкви — Златоусте, Василии, Григории, Августине, о более близких к нам — Сергии Радонежском, Стефане Пермском, св. Филиппе, Тихоне Задонском...<sup>8</sup> Не знаю, как Вы, Лев Николаевич, а я очень желал бы любить свое спокойствие так, как любили свое эти рабы Христовы и служители Церкви. Уверен, что и Господь такому моему спокойствию поразился бы.

Очевидно, мысль, которую Вы хотели выразить или подтвердить словами Кольриджа<sup>9</sup>, не оправдывается фактами. И не оправдывается потому, что понятия тут перепутаны, сдвинуты со своих основ, поставлены во взаимную связь по случайным, а не по существенным признакам. Вы отделяете истину от христианства, хотя в последних строках и заявляете, что до сих пор истина совпадает для Вас с христианством, как Вы его понимаете.

Для тех же великих и святых людей, о которых я только что говорил, и жизнь которых представляет такое блестящее опровержение афоризма Кольриджа, истина безусловно совпадает с

христианством. Для них Христос есть Истина абсолютная, ибо в Нем, по слову апостола, обитает полнота Божества телесно (Кол. 2 : 9).

Мало того, для них и Церковь была неразрывно связана с истиной, что видно из слов того же апостола, называющего Церковь столпом и утверждением истины (1 Тим. 3 : 15). Верование апостола Павла было верованием и прочих апостолов, «самовидцев Слова», о чем свидетельствуют их писания, этот, кстати сказать, единственный документ, знакомящий нас с учением Христовым. Веру апостолов разделяли и их ученики; эту же веру приняли и исповедовали и христиане последующих веков. Итак, Вы видите, что все эти люди любили христианство и Церковь как истину, т. е. истина совпадала для них с христианством, как они понимали его; иначе сказать, они никак не менее Вас были правы перед истиной, а если посмотреть на жизнь их, то, несомненно, окажется, что даже превосходили Вас любовью к ней...

Неосновательно разъединив истину, христианство и Церковь, речение Кольриджа так же неосновательно смешивает Церковь с сектой. Для Кольриджа такое смешение естественно: он не знал Церкви, а видел секты, именующие себя Церквами: свои выгоды из наблюдений над сектами он перенес на Церковь. Между тем многое, что приложимо к секте, вовсе не приложимо к Церкви.

Впрочем, я не стану безусловно оспаривать мысли, выраженной в словах Кольриджа. Возможно — и, к сожалению, нередко случается, — что люди, принадлежащие к Церкви, уподобляются сектантам по своему душевному устройению. Разумею тех, кто вступает в Церковь, ища в покорном послушании ей как внешнему авторитету ленивого покоя для своей истомленной головы. При таком отношении к Церкви движение вперед по пути усвоения истины прекращается, вера и любовь иссякают, в душе рождается сектантское самодовольство с неизбежными спутниками: фанатизмом и нетерпимостью.

Но эти случаи, мало ли их будет или много, не изменяют существа дела, не опровергают истинности христианства и Церкви (хотя и вносят соблазн во многие людские души), подобно тому как превалирующее количество эгоистов в мире не подрывает в глазах разумного человека правды нравственного закона (хотя и порождает в иных сердцах сомнение в силе его).

На Ваше последнее признание, что Вы радостно и спокойно приближаетесь к смерти, ничего не скажу. Будущее, неизвестное и Вам, и мне, скажет свое слово о Вашем спокойствии и Вашей радости...

Простите, если чем нечаянно обидел Вас, Л. Н-ч. Говорю «нечаянно», потому что во все время писания не замечал в себе ничего к Вам враждебного. Напротив, с первых страниц моего письма всплыли из далекого прошлого наши дружеские отношения, и образ их не покидает меня доселе. Мне грустно, что их нет теперь и не может быть, пока между нами стоит Он, Господь мой и Бог мой, молитву к Кому Вы считаете кощунством, и Кому я молюсь ежедневно, а стараюсь молиться непрестанно. Молюсь и о Вас и о близких Ваших с тех пор, как, разойдясь с Вами, я после долгих блужданий по путям сектантства вернулся в лоно Церкви Христовой.

Для всех нас «время близко», а для Вас, говоря по человеческому рассуждению, и очень близко... Но я не теряю окончательной надежды, что Вам, которому так хорошо знакомо слово евангелиста Иоанна, что *всякий, не делающий правды, не есть от Бога* (1 Ин. 3 : 10), откроется истинный смысл и другого слова того же апостола любви, *что не есть от Бога и всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти*, тогда, может быть, в последние минуты Вашего земного странствия Образ Воскресшего зажжется ярким пламенем в душе Вашей, и Вы, выйдя из мрака в «чудный свет» Его, подобно блаженному Августину, если не воскликнете, то в тайне сердца Вашего изречете: «*Sero te amavi, pulchritudo tam, antiqua et tam nova; sero te amavi!*» (Будет тебя услаждать красота, как старая, так и новая; будет тебя услаждать!)

Вышний Волочек Тверской губ.,  
29 мая 1901 г.







**Е. Н. ТРУБЕЦКОЙ**

**Спор Толстого и Соловьева  
о государстве \* (1910)**

На Религиозно-философском обществе лежит печальный долг помянуть двух великих усопших — только что скончавшегося Л. Н. Толстого и почившего десятью годами раньше Вл. С. Соловьева. Невольно хочется соединить эти два имени в одном общем поминовении: объединяются они, разумеется, не одним случайным совпадением дат, а *общей религиозной задачей*, которую каждый из них решал по-своему: это — практическая жизненная задача *осуществления Царствия Божиего на земле*. За невозможностью в пределах небольшого реферата рассмотреть вопрос во всей его необозримой широте и сложности, я ограничусь одной лишь его стороной — специальным вопросом о *государстве*, о том, как надлежит отнестись к нему с религиозной, христианской точки зрения. Известно, что именно по этому вопросу Соловьев и Толстой пришли к диаметрально противоположным взглядам. Но, будучи полнейшими антиподами в других отношениях, оба сходились между собой в одной общей черте, в одном общем религиозном требовании, которое лучше всего может быть выражено словами Евангелия:

«Ищите прежде всего Царствия Божия и правды его, а остальное приложится вам»<sup>1</sup>.

Оба были убеждены, что Царствие Божие должно стать всем во всем человеческом обществе, что нет того интереса, нет той сферы человеческой жизни, которая могла бы оставаться ему внешней или чуждой. Оба относились к Царствию Божию как к той евангельской жемчужине, ради которой купец отдал все, что он имел. Но, исходя из этой общей посылки, оба пришли к диа-

---

\* Доклад, прочитанный на собрании Религиозно-философского общества в Москве 30 ноября 1910 г.

метрально противоположным выводам. Соловьев в ранний и средний периоды своей деятельности высказывал взгляд, от которого, как мы увидим, он отрешился впоследствии: он требовал включения государства в Царство Божие. Наоборот, Толстой настаивал на необходимости совершенного его упразднения.

*Теократия* или *анархия*, святая государственность, подчиненная Церкви, или полное отрицание государства, так ставился вопрос, служащий предметом этого спора. Огромная его важность явствует из того, что мы имеем здесь дилемму религиозного сознания, которая с первого взгляда кажется неустранимой. Если Царствие Божие в самом деле не допускает рядом с собой какой-либо нейтральной сферы — внебожественной общности, то, с религиозной точки зрения, как будто и в самом деле не может быть иного отношения к государству, кроме этих двух: или оно должно влиться в состав богочеловеческого союза, стать звеном всемирной теократии, или же, если оно неспособно стать вместилищем истинной, божественной жизни, оно должно исчезнуть с лица земли. Возможно ли, с религиозной, в частности с христианской, точки зрения, какое-либо третье решение?

Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны внимательно рассмотреть оба термина только что сформулированной дилеммы. И прежде всего нетрудно убедиться в полной несостоятельности теократического взгляда Соловьева.

Включение государства в Царствие Божие представляется невозможным прежде всего потому, что Царствие Божие есть совершенно *свободный* союз между Богом и человеком; между тем государство по самому своему понятию есть союз *принудительный*. Теократическое государство по самому существу не мирится с требованием свободы совести, которое, с христианской точки зрения, представляется непременным условием истинной религиозной жизни: ибо в нем и через него человек входит в состав богочеловеческого союза *не как верующий, а как подданный*. Одно из двух — или теократическое государство включает в свой состав только граждан какого-либо определенного вероисповедания; в таком случае о свободе вероисповеданий в нем не может быть и речи; или же оно допускает в себе лиц всевозможных вероисповеданий; но если так, то оно совершает еще более жестокое насилие над совестью своих граждан: совершенно очевидно, что какой-нибудь еврей, мусульманин или просто неверующий не может добровольно, по внутреннему убеждению, осуществлять дело Христово на земле. «Свободная теократия», о которой мечтал Соловьев, — одна из самых противоречивых фантазий, какие когда-либо зарождались в человеческой голове. Не совмеща-

ясь с идеалом христианской свободы, теократия не соответствует и требованию полноты религиозной жизни. Из того, что единение человека с Богом должно быть всецелым и полным, следует не то, что государство должно стать частью Царства Божия, а как раз наоборот, что в этом Царстве для него нет места. Религиозный идеал требует не включения государства в теократическую организацию, а, напротив, исключения его из Царства Божия. Христос в своем царстве хочет видеть в людях друзей, а не подданных. Он хочет господствовать не как принудительная власть, а как истина. Но тем самым теократия осуждена с христианской точки зрения. *Идеал Царствия Божия не теократичен, а анархичен*: ибо вместе с миром в нем окончательно исчезает всякая мирская власть.

С этой точки зрения мы можем признать ту относительную долю истины, которая заключается в «новом жизнеописании» Толстого. Его оценка государства, несмотря на ее несовершенство, все-таки заслуживает предпочтения перед оценкой теократической. Он прав в своем утверждении, что Царствие Божие безгосударственно, что государство несовместимо с идеалом христианского совершенства.

Но здесь, как и всюду, рассуждения Толстого обесцениваются основным его заблуждением — отрицанием того самого религиозного содержания, которое составляет отличие Царствия Божия от всего мирского, временного. Поэтому самое учение о непротавлении злу в связи с отрицанием государства у него оторвано от его положительного смысла.

В учении Христа Царствие Божие есть мистический порядок, в котором совершенно и окончательно побеждается зло, и человек становится едино с Богом. Сущность этого порядка коротко и ясно выражается предсмертными словами Христовыми: «Отче святой, соблюди их во имя Твое, тех, которых ты мне дал, чтобы они были едины, как и Мы»<sup>2</sup>.

В этом мистическом единстве Царствия Божия заключается окончательный смысл всех нравственных требований Евангелия, в том числе и заповеди «непротавления злему». В этом царстве, где у человека нет своей жизни, отдельной от Бога и от других людей, никто не должен утверждать себя как обособленную *личность*, а потому все должны прощать личные обиды — не противиться злему, а подставлять левую щеку тому, кто ударит по правой. Но если во имя всеединства, ради любви к Богу я не должен сопротивляться делающему *мне* зло, то та же заповедь, очевидно, неприложима к тем случаям, когда зло причиняется другим людям. Тот же долг любви, тот же идеал всеединства, который в

одних случаях заставляет меня подставлять щеку под удар, в других случаях требует, чтобы я силой воспрепятствовал убийству или покушению на честь женщины.

Ошибка Толстого в том, что он утверждает заповедь непротivления злу как *безусловное нравственное начало*, которое выражает собою сущность и смысл христианского учения о Царствии Божием. Между тем в подлинном христианском жизнепонимании этому принципу принадлежит значение подчиненное и ограниченное. Он не есть цель сам по себе, а лишь *средство* для утверждения мистического начала всеединства в человеческих отношениях.

Злом с христианской точки зрения является не всякое насилие как таковое, а только то, которое противно духу любви. Став на эту точку зрения, Соловьев в «Трех разговорах» успешно доказывает несостоятельность тех возражений Толстого против государства, которые ссылаются на заповедь непротivления злу. Доводы «генерала» в первом разговоре тут, очевидно, имеют существенное значение. Существование башибузуков, поджаривающих на огне христианских младенцев, оправдывает необходимость мирской организации, которая обуздывает человека-зверя<sup>3</sup> силою вещественного оружия.

Говоря словами Соловьева, безусловно неправым должно быть признано самое начало зла как таковое, а не те или другие способы борьбы с ним, как меч, война и принудительные меры государственной власти. Словом, Соловьеву нетрудно доказать против Толстого, что государство не есть зло: по сравнению с тем хаотическим состоянием общества, где, говоря словами Гоббса<sup>4</sup>, «человек человеку волк», оно представляет собою даже относительное благо. Но для *религиозного* оправдания государства этого недостаточно: ибо религиозный идеал требует безусловного *совершенства*. В указаниях Толстого на несовместимость государства с идеалом христианского совершенства есть чрезвычайно много положительного и ценного.

Какова бы ни была *относительная* польза, приносимая государством, совершенно очевидно, что оно несовместимо с *полнотою* обладания Бога человеком. Чтобы всею душою и всеми помыслами принадлежать к Царствию Божию, как того требует религиозный идеал, — человек должен отрешиться от всяких забот о завтрашнем дне и жить, как птицы небесные. Но что такое государство, как не олицетворенная забота о завтрашнем дне? Может ли оно вообще существовать, если евангельский идеал будет осуществлен во всей полноте, без всякого снисхождения к человеческой слабости?

Доведение евангельских требований до конца, вообще, ведет к упразднению государства. Мы видели, что принудительные меры, принимаемые государством, не суть зло, но они необходимо предполагают человеческое *несовершенство*. Возможна ли принудительная власть в обществе, где всякий готов отдать другому последнюю рубашку и где никто не считает дозволенным судиться с ближним? Но и этого мало: спрашивается, возможна ли полнота жизни в Боге для тех христиан, которые *по должности* своей вынуждены принимать насильственные меры против других? Можно себе представить государство без смертной казни. Но мыслимо ли государство, которое бы не было готово защищать себя вещественным оружием против врагов внутренних или внешних? Готовность к войне для государства является условием существования. Но, спрашивается, возможно ли *совершенство* религиозной жизни для христианина-воина или администратора? Не очевидно ли, с другой стороны, что воспретить христианам занятие этих должностей — значит тем самым потребовать уничтожение государства?

Все эти вопросы, выдвигаемые Толстым, с христианской точки зрения вполне законны и даже необходимы. Но правильно поставить вопрос еще не значит дать правильный на него ответ.

Тут к указанной раньше ошибке Толстого присоединяется еще другая. Игнорируя мистический смысл христианского жизнепонимания, он вместе с тем основывает все свои суждения об этом жизнепонимании на отдельных текстах Евангелия, взятых вне связи с целым, и оставляет в стороне то самое, что для христианина должно служить высшим руководящим началом, — *цельный образ Христа*, который не находит себе исчерпывающего выражения в отдельных Его изречениях.

Царство Божие не укладывается в рамки государственной организации именно потому, что оно есть *порядок мистический*, между тем как государство — *порядок естественный*. Поэтому и самое требование упразднения государства с христианской точки зрения получает совершенно иной смысл, нежели у Толстого. Слова «да придет Царствие Твое», которые выражают собою конечный идеал христианства, означают не только конец государства, но и конец мира: ибо в них высказывается требование совершенного преобразования всего земного, человеческого, пресуществления его в божественное. Для осуществления этого требования нужно не только упразднение государства как отдельного мирского союза, но и *упразднение мира* как обособленной и отличной от Царствия Божия сферы. Государство должно исчез-

нуть вместе со всею внебожественной действительностью, к которой оно относится как часть к целому.

В своем существовании государство органически связано с тем естественным порядком, в котором еще нет полной внутренней победы добра над злом. В нем зло не уничтожается в самой своей сущности, а *ограничивается извне*, сдерживается в своих проявлениях вещественным оружием и вещественными оковами. В этом заключается весь смысл существования *принудительной* организации государства; но в этом же — объяснение того, почему государство не может претвориться в Царствие Божие или войти как звено в его состав.

Следует ли отсюда, что в нашем земном настоящем, с христианской точки зрения, возможно только отрицательное отношение к государству? Поразительно, что как Библия, так и Евангелие бесконечно далеки от такого прямолинейного максимализма. Соловьев отмечает двойственное, с первого взгляда будто противоречивое, отношение Библии к мирской власти. С одной стороны, Иегова порицает желание еврейского народа иметь царя. Он говорит Самуилу: «Не тебя устранили они, а Меня устранили они от царствования над ними»<sup>5</sup>. Несовместимость между Царствием Божиим и царствием мирским, человеческим, тут подчеркивается как нельзя более резко: или Царь Небесный, или царь земной, — земное царство есть то, в котором Бог не царствует. И несмотря на это, Бог тут же велит Самуилу исполнить желание народа и дать ему царя. *Ввиду несовершенства* рода человеческого Бог благословляет то самое царство мирское, которое в идее Царствия Божия надлежит упразднению.

То же самое мы видим и в Евангелии. Когда Христос говорит о своем царстве, Он прямо противопоставляет его тому царству мирскому, которое борется *внешней физической* силой принуждения: «Царство Мое не от мира сего: если бы от мира сего было царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня, чтобы Я не был предан Иудеям, но ныне царство Мое не отсюда» (Иоан. XIX, 36)<sup>6</sup>. И тут же Царствие Божие изображается как царство истины, которое властвует не насилием, а убеждением. «Пилат сказал Ему: итак, Ты Царь? Иисус отвечал: ты говоришь, что я Царь, я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать о истине; *всякий, кто от Истины, слушает гласа моего*» (Иоан. XIX, 37)<sup>7</sup>. Слова Спасителя Апостолу Петру ясно предрекают грядущую гибель той внешней принудительной организации, которая орудует мечом крови: «Возврати меч твой в его место: ибо все, взявшие меч, мечом погибнут» (Матф. XXVI, 52).

И однако рядом с этим поражает благосклонное отношение Христа и Евангелия к государству. Между Евангелием и учением Толстого тут существует целая пропасть. Признавая грехом для христианина платить государству подати, Толстой, сам того не замечая, осуждает Христа. Положительное предписание — платить динарий, воздавать «кесареву кесареви» — выражает собою нечто большее, чем *терпимость* по отношению к государству: Христос прямо вменяет в обязанность христианам *участвовать в заботах о его сохранении*. Рядом с этим, своим отношением к мытарям Он показывает, что можно «сидеть у сбора пошлин» и тем не менее следовать за Спасителем (Матф. IX, 9)<sup>8</sup>.

Еще более разительный контраст заключается между евангельским и толстовским отношением к военной службе. Воспрещал ли Христос верующим в Него воинское служение, хотя бы в языческом государстве? Ничего подобного Он не требовал от Капернаумского сотника, у которого Он исцелил слугу. И прямо наперекор Толстому, который полагает, что христианство несовместимо с военной службой, Спаситель признал этого воина одним из лучших христиан: «Истинно говорю вам: и в Израиле не нашел Я такой веры» (Матф. VIII, 16)<sup>9</sup>. В Евангелии есть еще более поразительное место, где прямо говорится об обязанностях воина: «Никого не обижайте, не клеветайте и довольствуйтесь своим жалованьем» (Лук. III, 14). В контексте проповеди покаяния эти слова особенно знаменательны. Евангелие не велит воинам каяться в их воинском звании; а между тем устами Иоанна<sup>10</sup> оно дает ответ на их вопрос о жизненном пути: «Спрашивали Его и воины: “А нам что делать?”» (Лук. III, 14).

Ответ на поставленные Толстым вопросы этим, однако, не исчерпывается. Ибо, спрашивается, нет ли и в этом отношении Евангелия к государству внутреннего противоречия? Как совершенно справедливо утверждает и Толстой, и Соловьев, — религия не может быть только чем-нибудь для человека: она или все, или ничего. Как можно с этой точки зрения понять благосклонное отношение Евангелия к тому мирскому царству, где Христос не царствует? Если безусловная цель Божия — все соединить с собою, быть всем во всем, то как возможно с этой точки зрения терпимое, а тем более *положительное* отношение к внебожественной действительности?

Нетрудно убедиться, что мы имеем здесь лишь кажущееся, а не действительное противоречие. Если Бог должен стать всем во всем, то в этом заключается не начало, не исходная точка, а *цель* мирового процесса; но эта цель, очевидно, не может быть отрицанием самого процесса. С точки зрения конечной цели всего

менее возможно отвергать те ступени бытия, хотя бы и несовершенного, которые ведут к ней в последовательном восхождении. Мы имеем здесь ту самую трудность, которая заключается в понятии процесса во времени и внебожественной действительности вообще, — Бог заключает в себе полноту бытия, от века совершенного: как совместить с этим возможность процесса, т. е. бытия не совершенного, а только совершающегося, становящегося во времени. Если Царствие Божие есть цель всего существующего, то как возможен мир, где его нет, как возможно вообще существование внебожественной действительности? В христианском вероучении это противоречие разрешается в понятии Бога как начала и конца всякого существования: все от Него и все к Нему. В самом мировом процессе Он обнаруживается как имманентное его содержание, постепенно раскрывающееся и имеющее раскрыться во всей полноте *в конце времен*.

Вопрос об отношении Царствия Божия к государству — не более как часть общего вопроса об отношении Бога абсолютного и совершенного к миру становящемуся и несовершенному. И ответом на этот вопрос является не то или иное отдельное положение христианского учения, а все христианское миропонимание в его целом. Центральная мысль этого миропонимания именно в том и заключается, что Бог всемогущий и совершенный не подавляет своим всемогуществом бытия относительного, несовершенного, а, напротив, снисходит к нему и привлекает его к себе. Безграничное по своей природе Слово Божие свободно налагает на себя ряд ограничений во времени, является в оковах конечного бытия. Всемогущий Царь Небесный принимает *зрак раба*. Совершенный входит всем своим существом в процесс усовершенствования. Богочеловечество рождается во времени, растет, развивается: оно само сравнивает свое царство с зерном горчичным, которое, будучи первоначально меньше всех зерен, к концу времен вырастает в большое дерево. С точки зрения поверхностного рационалистического понимания все эти утверждения представляют собою ряд безысходных противоречий. А между тем в сознании религиозном все эти кажущиеся противоречия находят себе разрешение столь же необходимое, сколь и естественное.

Два коренных требования лежат в основе всякого религиозного сознания. Оно покоится на вере в Бога как в вечную, неподвижную основу всего: это значит, что Бог в Существо Своем бесконечно выше наших тревог, радостей и страданий. С другой стороны, всякое религиозное сознание предполагает, что нет ничего действительного, что бы не имело отношения к Богу, что Бог



есть смысл всего, что есть, а, стало быть, и всего относительного, конечного, временного. Одним словом, вера в Бога как в Абсолютное непременно предполагает, что Он находится в двояком отношении к нам и к нашей действительности. Он одновременно и бесконечно далек от нас и бесконечно к нам близок, бесконечно возвышен над нами и вместе с тем живет в нас, участвует в наших муках и радостях: свободно ограничивает себя ради нас и свободно преодолевает эти границы, претворяя наши страдания в радости и наше несовершенство в полноту.

Смысл всего становящегося — в этом росте Царствия Божия, в этом постепенном преодолении границ «зерна горчичного». С этой точки зрения, кажущиеся противоречия в отношении Библии и Евангелия к государству разрешаются сами собою. Тут мы имеем одно из тех необходимых *самоограничений во времени* Слова Божия, которые оправдываются вечною целью Царства Божия. С одной стороны, несовершенство натурального человечества делает для Христа необходимым *отказ от царства*: но, с другой стороны, и для этой внебожественной действительности Царство Божие является целью; поэтому, с религиозной точки зрения, далеко не все равно, какой в ней водворится порядок, правильное ли государство, которое ограничит междоусобия и обеспечит возможность мирного общения людей, или же дикое своеволие, оргия взаимного истребления.

В конце времен восторжествует добро всецелое и полное: тогда зло не будет противоблещать добру как внешняя граница: в этой внутренней и вместе внешней победе и заключается идеал Царствия Божия. Та смешанная действительность, где зло сосуществует с добром, еще не есть Царство Божие. Но для последнего безразлично, что делается у его преддверия, приближается ли к нему та среда, где ему надлежит расти. С христианской точки зрения, неизмеримо лучше то состояние человечества, где зло сдержано хотя бы внешней силой, материальными, вещественными преградами, нежели то, где господство зла безгранично и не сдержано ничем. Вот почему Самуил благословил царя Израильского и сам Христос велел христианам платить кесарю тот динарий, на который содержались римляне.

Евангелие ценит государство не как возможную *часть* Царствия Божия, а как ступень, ведущую к нему в историческом процессе. Кто хочет, чтобы человеческая жизнь когда-нибудь претворилась в рай, тот должен благословлять ту силу, хотя бы и внешнюю, которая, говоря словами Соловьева, до времени мешает миру превратиться в ад. В известном видении Иакова путь к Царствию Небесному явился в виде лестницы между небом и

землею<sup>11</sup>. Ложный максимализм нашего времени с мниморелигиозной точки зрения отвергает посредствующие и низшие ступени этой лестницы во имя ее вершины; это значит — во имя христианского идеала отвергает христианский путь; так поступает *максимализм не христианский, а беспутный*.

В настоящее время встречаются иногда христиане, которые во имя формулы «или все, или ничего» с презрением относятся ко всему относительному, в том числе и к государству. Это — точка зрения тех, кто хочет быть более христианами, чем сам Христос. — Не таково религиозное отношение к действительности. С одной стороны, оно выражается в идеальном призыве: «Будьте совершенны, как Отец Ваш Небесный»; с другой стороны, с точки зрения этого идеала безусловного совершенства, должно ценить всякое, даже относительное усовершенствование. Один и тот же евангельский дух выразился и в признании девственной жизни высшею ступенью личной добродетели, и в благословении брака в Кане Галилейской. Тот же Христос признает недостойным Себя человека, который ради Него не откажется от отца и матери, и благословляет семейное начало. Это значит, что по пути к совершенству есть высшие и низшие ступени. Кто верит в *путь Христов*, тот не должен отрицать ни те, ни другие. Признание относительных ценностей не только не противоречит религиозному идеалу, но прямо им требуется<sup>12</sup>. Если совершенное Богоявление составляет действительный конец мирового процесса, то этим оправдан весь процесс — и несовершенное его начало, и отдельные относительные его стадии. Тем самым оправдано и государство. Христианское должна быть признана не та точка зрения, которая требует немедленного его упразднения, а та, которая считается с несовершенством человеческого рода, а потому воздает «кесарево кесареви». Вопреки брандовской формуле «или все, или ничего», с христианской точки зрения «что-нибудь» всегда лучше, чем «ничего». Если один всемогущий Бог может быть *всем*, то отсюда не следует, чтобы человеку было позволительно быть ничем; если он не в силах быть *святым*, то это не значит, чтобы ему не стоило быть добрым гражданином.

Таким образом, мы получаем некоторый ответ на вопрос, поставленный в начале этого чтения. Отношение к государству, с религиозной точки зрения, не должно быть ни теократическим, ни анархическим. Соловьев же в своем утверждении *святой* государственности так же не прав, как и Толстой в своем отрицании государства. Государство — не более как форма существования натурального, непретворенного человечества, и в этом качестве ему принадлежит некоторая *относительная* ценность.

Но этим, однако, еще не разрешается окончательно задача, поставленная спором Соловьева и Толстого: ибо ценность государства нуждается в более близком и точном определении. Мы должны уяснить себе его место и назначение в христианском обществе.

По этому поводу мы находим ряд замечательных мыслей в «Трех разговорах», т. е. именно в том предсмертном произведении Соловьева, в котором он окончательно отказался от прежней своей теократической точки зрения. Замечательно, что здесь в своей апологии государства против Толстого Соловьев становится на светскую, гуманитарную точку зрения. Характерно, что самая речь в защиту государства влагается Соловьевым в уста не представителю религиозного идеала — г-ну Z, а светскому «Политику», дипломату, который со своей исключительно гуманитарной точки зрения относится к религии отрицательно. Он оправдывает государство аргументами чисто натуралистическими — естественной необходимостью, — *невозможностью без него устроить человеческое общежитие* \*. И Соловьев в своем предисловии признает «относительную правду» такого взгляда. В «Трех разговорах» он учит, что государство вообще есть область относительной правды и что за пределами относительного кончается его задача. Его назначение — не в том, чтобы быть земным явлением безусловного, хотя бы и явлением неполным, частичным, а в том, чтобы осуществить «предварительные условия проявления» высшей, безусловной истины. Для этого оно должно часто *истреблять мечом* те внешние проявления зла, которые доступны ударам вещественного оружия; частью же оно должно послужить *общей культурной средой*, где *до времени* должны совместно развиваться как добрые, так и злые исторические силы \*\*. Замечательно, что именно в организации этой смешанной среды и в обеспечении мира между ее составными частями «Три разговора» видят высшее, что может дать государство; «Политик», который так понимает его задачу, тут же присовокупляет, что он считает дело созидания государства «завершенным в общих чертах» \*\*\*. Это заявление остается без возражений со стороны представителя безусловной религиозной точки зрения и, стало быть, выражает взгляд самого Соловьева. Но это еще не все. Мысль «Трех разговоров» вообще заключается в том, что задача государства — в осуществлении временного переми-

\* Собрание сочинений Вл. С. Соловьева. Т. VIII. С. 496.

\*\* Т. VIII. С. 457–458.

\*\*\* Т. VIII. С. 497.

рия между добрыми и злыми историческими силами. Как только кончается это перемирие, положительная миссия государства тем самым оказывается исчерпанной. С этой минуты государство не только бесполезно, но и прямо вредно: оно служит уже не Христу, а Антихристу<sup>13</sup>.

Эта новая оценка государства, очевидно, выражает собою полный переворот в воззрениях Соловьева, переход от теократического понимания «Царства Божия» к анархическому. С одной стороны, Царствие Божие безгосударственно: в этом отношении Соловьев, по-видимому, кое-чему научился у своего противника; с другой стороны, государство рисуется ему как область внебожественная и, следовательно, внецерковная, не подчиненная какому-либо вероисповеданию.

Раньше Соловьев думал, что разрешение религиозной проблемы государства заключается в подчинении его Церкви. Наоборот, в «Трех разговорах» оно представляется ему в виде самостоятельного, чисто человеческого и мирского учреждения. С первого взгляда кажется непонятным, каким образом *такое* государство может служить целям религии. А между тем в этом парадоксальном утверждении заключается одна из глубочайших мыслей «Трех разговоров». Именно в качестве учреждения внепрофессионального государство может быть ценно с религиозной точки зрения. Одно из коренных религиозных требований заключается в том, чтобы отношения человека к Богу были совершенно свободны, т. е. независимы от какого-либо внешнего давления. Чтобы союз человека с Богом был свободен, требуется, во-первых, чтобы человек не был привлекаем к нему какими-либо побуждениями корысти и страха, а во-вторых, чтобы принудительный государственный аппарат совершенно не вмешивался в область веры. Первое, чего требует от государства религиозный, христианский идеал, заключается в том, чтобы оно не оказывало одностороннего покровительства какой-либо одной вере или исповеданию, а обеспечивало общую свободу; во имя религиозных мотивов оно не должно полагать этой свободе никаких ограничений: ибо свобода *всех* религиозных мыслей составляет необходимое предварительное условие явления Безусловной Истины. С этой точки зрения в государстве не должно быть никакого господствующего вероисповедания: ибо с господствующим вероисповеданием всегда связываются известные мирские выгоды, которые несовместимы с идеалом совершенной свободы человека в Боге. Религиозный идеал требует не подчинения государства Церкви и тем более — Церкви государству, а как раз наоборот — полного их взаимного освобождения.

Чтобы быть действительной и совершенной выразительницей Царствия Божия, Церковь должна стать царством не от мира сего; для этого она должна окончательно отрешиться от всякой юридической связи с государственной властью. В ней не должно оставаться места для какого-либо принудительного властвования. В этом и заключается та правда религиозного анархизма, о которой говорится в Евангелии: «Князья народов господствуют над ними, и вельможи властвуют над ними. Но между вами да не будет так: а кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугою»<sup>14</sup>. Этими словами Евангелие утверждает анархию не в порядке мирском, а в Царствии Божиим. Оно не требует немедленного упразднения государства. Оно хочет не того, чтобы отношения принудительного властвования исчезли из мира, лежащего во зле, а лишь того, чтобы эти отношения и основанные на них иерархические различия не вторгались в Церковь, чтобы они стали ей окончательно посторонними и внешними.

Разумеется, окончательный идеал заключается не в этом раздвоении между Церковью и государством, не в этом взаимном отрешении и освобождении духовной и мирской сфер. В идее Церкви есть универсальное Царствие Христово, которое должно стать всем во всем; в действительности она только особый дом Божий среди других — не божиих — строений. В пределах земного своего существования Богочеловечество есть ограниченное явление. И в этом противоречии между идеалом и действительностью заключается аномалия нашего несовершенного земного существования. Но разрешение этого противоречия — не в теократии и не в мирской монархии, не в поглощении государства и не в его уничтожении. Разрешение заключается в совершенном и окончательном упразднении внебожественной действительности как таковой — в том совершенном объединении мира и Бога, которое составляет конец мирового процесса, в грядущем всеобщем воскресении.

В этом и заключается окончательный ответ на вопрос, поставленный спором Соловьева и Толстого. Оба они искали Царствия Божия и правды его; оба они поняли его как всеединство, в котором человек должен без остатка принадлежать Богу, как *целостную* жизнь, в которой должно исчезнуть раздвоение нашего земного существования. И в этом оба были правы; правы они были и в том, что это объединение людей в Царствии Божиим должно совершаться уже здесь, на земле. Ибо Царствие Божие в одно и то же время близко и далеко от нас. В совершенстве своем оно — за пределами нашей действительности, но в зародышевом, зачаточном виде оно уже *внутри* нас и, стало быть, здесь.

Но в своем искании Царствия Божия, запредельного и имманентного, оба писателя, хотя и каждый по-своему, впали в одно и то же заблуждение. Оба они ошиблись в определении грани между запредельным и здешним: оба попытались утвердить *совершенство* Божеского Царства в формах непросветленного, здешнего существования. И на этом оба потерпели крушение.

Злейший враг всякой религиозной мысли есть тот имманентизм, коего сущность заключается в утверждении здешнего, земного, как безусловного. В чистом своем виде он выражается в совершенном и полном отрицании запредельного; для религиозной мысли такой имманентизм не опасен: гораздо страшнее для нее те компромиссные, смешанные формы имманентизма, где утверждение здешнего прикрывается теми или другими религиозными формулами, где трансцендентное, Божественное, незаметно для неискушенного глаза заслоняется той или другой земной величиной. Этому имманентизму заплатили ту или иную дань почти все религиозные мыслители, а в их числе — Соловьев и Толстой.

На все попытки воплотить Царствие Божие в форме внешней принудительной организации Толстой совершенно справедливо отвечает текстом Евангелия: «И не придет Царствие Божие приметным образом и не скажут: вот оно здесь или вот оно там. Ибо вот: Царствие Божие внутри вас есть» (Лук. XVII, 20)<sup>15</sup>. Этот текст действительно изобличает ложность теократии и, следовательно, бьет по Соловьеву. В качестве порядка мистического Царствие Божие не может найти себе адекватного *внешнего выражения* в порядке естественном. Оно может прийти *приметным образом* только в той преображенной, одухотворенной действительности, где как духовный, так и телесный мир становится прозрачной оболочкой и совершенным воплощением Божественного. До всеобщего преображения, которое откроется в конце веков, — Царствие Божие не находит себе адекватных внешних форм, не исчерпывается никаким внешним делом, не наполняет внешней действительности и постольку остается *внутренним*.

Но этим изобличаются ошибки не только Соловьева, но и Толстого; ибо если Царствие Божие не приходит приметным образом, то оно не осуществится ни в форме третьего Рима, ни в противоположной форме всеобщего отказа от уплаты податей, от воинской повинности и от повиновения государству. Оно не есть ни теократия, ни мирская анархия. Ложь той и другой заключается в попытке осуществить всеединство Царствия Божия в том естественном порядке, который по самому существу своему обречен на раздвоение. Анархия Толстого отказывается от сопротивле-

ния злу во всем мире, где злу принадлежит сила; этим она не утверждает Царствия Божия, а только разнуздывает злые силы. Не утверждает Царствия Божия и государство: ибо оно не побеждает зла изнутри, а только ограничивает его внешней силой пробуждения.

Совершенство Царствия Божия находит себе полное, адекватное выражение только в совершенной победе над злом, в совершенном и всеобщем одухотворении. Чтобы победить раздвоение духовного и мирского, Богочеловечество должно преодолеть раздвоение духа и плоти. Эта окончательная победа выражает собою предел и конец здешнего существования. Ибо Царствие Христово — не от мира сего.





## **Д. С. МЕРЕЖКОВСКИЙ**

### **Революция и религия (1910)**

Из книги «Большая Россия»

#### **VII**

«Царство Божие» — озаглавил Л. Толстой произведение свое, посвященное проповеди религиозной анархии. Он первый показал, какую невероятную силу приобретает отрицание государства и Церкви, делаясь из политического религиозным, показал место, где находится рычаг, которым может быть разрушено всякое государственно-церковное строение. Но сам не сумел взять в руки этот рычаг.

Для него «Царство Божие» — только «внутри нас», внутри каждой человеческой личности, уединенной и обособленной; для него дело спасения — дело исключительно внутреннее, личное, безобщественное. Тут следует он тому же бессознательному уклону, как и все историческое христианство<sup>1</sup>. Евангельскую мистику, последнее соединение духа и плоти, подменяет отчасти поверхностным философским рационализмом, упраздняющим всякую мистику как суеверие, — отчасти глубокою, но не христианскою, а буддийскою метафизикою, абсолютным поглощением одного начала другим, плотского — духовным<sup>2</sup>. В этом смысле Толстой, как ни странно сказать, церковнее, чем сама Церковь, православнее, чем само православие, разумеется, с великим ущербом для своей религиозной правды. Как это опять ни странно сказать, Толстой — анархист, но не революционер. Он отрицает политическую революцию как всякое внешнее общественное действие. Отвергнув государственность, ложную общественность, отвергает и общественность истинную, религиозную; отвергнув ложную церковь государственную, отвергает или, вернее, совсем не видит Церкви истинной.



Выйдя из православия, Толстой попал в ту страшную пустоту, от которой Чаадаев бежал в католичество, Гоголь — назад в православие. А Толстой эту пустоту принимает за полноту — за истинное христианство.

В религиозном своем отрицании он сильнее, чем в утверждении; то, что надо разрушить, разрушает; но того, что надо создать, не создает. Он — слепой титан, который роется в подземной тьме и сам не видит, какие глыбы сворачивает, какие землетрясения мог бы родить, если бы знал, куда нужно руться.

Истинное религиозное и революционное значение Толстого обнаруживается только по сравнению с Достоевским. Это — как бы две противоположные половины единого целого, большего, чем каждый из них в отдельности; как бы тезис и антитезис единого, еще не сделанного синтеза.

Толстой провозглашает анархию, Достоевский — теократию; Толстой отрицает государство как царство безбожно-человеческое, Достоевский утверждает Церковь как царство Богочеловеческое. Но анархия без теократии, отрицание без утверждения, или остается бездейственной отвлеченностью, как это случилось с Толстым, или приводит к окончательной гибели всякого общественного порядка, бессмысленному разрушению и хаосу, как это легко может случиться с некоторыми крайними вождями русской революции. А теократия без анархии, утверждение без отрицания, или остается тоже бездейственной отвлеченностью, или приводит к безнадежнейшей из всех реакций, к возвращению в православное самодержавие, как это случилось с Достоевским. Надо соединить отрицание Толстого с утверждением Достоевского, для того чтобы между этими двумя столкнувшимися тучами вспыхнула первая молния последнего религиозного сознания, последнего революционного действия.

Достоевский умер накануне 1 марта с вещим ужасом в душе. «Конец мира идет... Антихрист идет...» — пишет он в своем предсмертном дневнике, как будто шепчет в предсмертном бреду. Кажется, он чувствовал, умирая, что твердыня православного самодержавия колеблется не только извне, в русской исторической действительности, но и внутри, в его же, Достоевского, религиозном сознании. «Русская Церковь в параличе с Петра Великого», — шепчет он в том же предсмертном бреду, и, говоря о необходимом доверии царя к народу как о единственном спасении России, вдруг прибавляет, как будто не выдержав: «Что-то уж очень долго не верит».

Русская действительность на эти мечты Достоевского о взаимном доверии царя и народа ответила едва ли не самым гроз-

ным из всех цареубийств. И почти тотчас же начали исполняться пророчества Достоевского о русской революции, хотя и в ином смысле, чем он предполагал. Но именно то самое, что он мог бы и должен был сделать в это роковое мгновение, которым определяется весь дальнейший ход революции, делает за него вечный противоположный двойник его, Л. Толстой. Толстой пишет императору Александру III письмо, в котором умоляет царя простить цареубийц, умоляет сына помиловать отцеубийц; напоминает помазаннику Божию о Боге, говорит о неизмеримом действии, которое произведет этот подвиг не только на Россию, но и на всю Европу, на весь мир. «Я сам чувствую, что буду, как собака, предан Вам, если Вы это сделаете», — заключал он.

То был последний призыв будущего проповедника анархии к ложной теократии. Верил же, значит, и Л. Толстой, где-то в самой тайной глубине сердца своего, верил, может быть, не меньше Достоевского, в святую православно-самодержавия. Есть же, значит, какой-то страшный соблазн в этом самом русском из русских безумий: царь — »Помазанник Божий»; царь — «Христос», ибо Христос и значит «Помазанник Божий».

Толстой отправил письмо свое будущему обер-прокурору Св. Синода К. П. Победоносцеву<sup>3</sup>, одному из ближайших друзей покойного Достоевского, для передачи государю. Но Победоносцев отказался от передачи и объяснил отказ тем, что смотрит на христианство не так, как Толстой: Христос не простил бы убийц русского царя. Это и значит то, что всегда значило православное самодержавие: русский царь — иной Христос.

Письмо все-таки было передано Александру III через другие руки. Но царь ничего не ответил и казнил цареубийц.

С этого времени Толстой начал проповедовать религиозную анархию.

## VIII

В это же время другой ближайший друг Достоевского, хотя и не с правой, как Победоносцев, а с левой стороны, — Вл. Соловьев, произнес речь в защиту цареубийц. Не зная о письме Толстого к царю, он повторял главную мысль этого письма:

«Сегодня судятся и, вероятно, будут осуждены на смерть убийцы царя. Но царь может и, если действительно чувствует свою связь с народом, должен простить цареубийц. Народ русский не признает двух правд. А правда Божия говорит: не убий. Вот великая минута самоосуждения и самооправдания... Пусть царь и

самодержец России заявит на деле, что он прежде всего христианин; как вождь христианского народа он должен быть христианином... Но если русский царь, поправ заповеди Божии, предаст цареубийц казни, если он вступит на этот кровавый путь, то русский народ, народ христианский, не может за ним идти. Русский народ отречется от царя и пойдет по своему отдельному пути... Скажем же решительно и громко заявим, что мы стоим под знаменем Христовым и служим единому Богу — Богу любви. Пусть народ узнает в нашей мысли свою душу и в нашем совете свой голос: тогда он услышит нас и поймет нас и пойдет за нами»<sup>4</sup>.

«Вдруг перед эстрадою, — рассказывает очевидец, — вырастает какая-то плотная фигура; рука с поднятым указательным пальцем протягивается к оратору:

— Тебя первого казнить, изменик! Тебя первого вешать, злодей!

Но вместе с тем крик восторга вырвался из толпы и наполнил зал:

— Ты наш вождь! Ты нас веди!»

Вождем русского народа Вл. Соловьев не сделался. Вести других на революционное действие не мог бы он уже потому, что сам не довел свое революционное сознание до действия. Если бы он был последователен, то после казни цареубийц отрекся бы от самодержавия и православия и примкнул бы к революции. И не только примкнул бы сам, но и призвал бы к ней весь русский народ. Он этого не сделал. Усомнился в русском царстве, но продолжал утверждать царство вселенское в одном из трех членов своей теократии: царь, священник, пророк. Как будто последняя реальность теократии не заключается именно в том, что она упраздняет символы и дает воплощение, что в теократической общине все члены одинаковы — цари, священники, пророки, и над всеми — один Царь, один Священник, один Пророк — Христос. Не соединяя царство со священством в едином воплощении, в едином лике Христа, а отделяя одно от другого в двух символах, в двух человеческих образах, личностях — в самодержце и первосвященнике, Вл. Соловьев возвращается к ложной теократии средних веков, к неразрешимому спору меча духовного с мечом железным, римского папы или византийского патриарха с римским или византийским кесарем, т. е. утверждает в конце то, что отрицал в начале — кощунственное смешение государства с Церковью. И в самом деле, когда мечтает он о воссоединении Церквей, православной и католической, то соблазняется соединением православного самодержавия, символа царства вселенского, с римским папством, символом священства вселенского, как буд-

то можно две мертвые личины, папу и кесаря, соединить в один лик живого Христа, единого Царя и Священника, две лжи в одну истину.

Вл. Соловьев не понял или недостаточно понял всю неразрешимость антиномии между государством и Церковью; еще в меньшей мере, чем Достоевский, понял он, что истинная «Церковь даже и в компромисс временный с государством сочетаться не может, — тут нельзя уже в сделки вступать», и что единственный реальный путь к Царству Божьему, Боговластию, есть разрушение всех человеческих царств, то есть величайшая из всех революций.

Вл. Соловьев не слишком любил вступать в сделки, в компромиссы не только временные, но и вечные. Осуждал насилие и оправдывал войну, из всех насилий худшее, потому что не случайное, а необходимое, положенное в метафизическую основу государственной власти: Легион — имя ему, легион, т. е. война, военное насилие. Непонятным остается, на каком основании, если вообще допускать убийство, — убивать турецких башибузуков праведнее, чем русских, и почему крестonosная война с внешним врагом священнее, нежели с внутренним<sup>5</sup>.

Начав защитой цареубийц и торжественным требованием Царства Божия в русском царстве, он кончает почти столь же торжественным панегириком императору Николаю I.

И на Вл. Соловьеве, как на Толстом и Достоевском, обнаружилась страшная сила религиозного соблазна, заключенного для русских людей в самодержавии.

Почти все ответы, которые дает Вл. Соловьев, ложны и недостаточны; но самые вопросы ставит он с такою пророческою силою, с какою еще никогда и никем не ставились они в христианской метафизике.

Прежде всего — вопрос о религии как о деле спасения не только личного, но и общественного, о воплощении Второй Ипостаси не только в единой человеческой Личности, в Богочеловеке, но и в соборной, вселенской общественности, в Богочеловечестве, которое осуществляется на всем протяжении всемирной истории. Затем — вопрос о религиозном преобразении пола, о половой любви, вопрос, который вовсе не разрешается ни в браке, христианском только по имени, а, в сущности, ветхозаветном или языческом, ни, еще менее, в христианском, тоже только по имени, а, в сущности, буддийском безбрачии, умерщвлении пола. И наконец — вопрос о личности, о воскресении как последней победе трансцендентного личного единства духа и плоти над их эмпирическою безличною двойственностью.

Вл. Соловьев показал, что эти три вопроса — о личности, тайне одного, о поле, тайне двух и обществе, тайне трех, человеческой множественности, — могут быть разрешены только в новом откровении Божественного Троиединства.

Пограничную черту, отделяющую христианство от Апокалипсиса, не увидел он с достаточной ясностью, страшился переступить за эту черту; но нет никакого сомнения в том, что он уже стоял на ней и только ею отделен был от нас.

Вл. Соловьев предчувствовал, что все историческое христианство — только путь, только преддверие к религии Троицы. Учение о Троице он пытался сделать живым откровением, синтезом человеческого и Божеского Логоса, Слова, ставшего плотью, как бы испойнским сводом нового храма св. Софии, Премудрости Божией.

Достоевский умер накануне 1 марта, Вл. Соловьев — накануне великой русской революции — оба с тем же вещим ужасом. «Конец мира идет, Антихрист идет», — эти предсмертные слова своего учителя ученик повторил в своем последнем произведении, в «Повести об Антихристе»; но оба не поняли, что Антихрист ближе к ним, чем они думали, что ложная теократия, с которой они оба боролись всей своей бессознательной стихией, но которую не имели силы преодолеть своим религиозным сознанием, и есть один из великих всемирно-исторических путей к Царству Зверя. А между тем один волосок отделяет этот последний предел религиозного движения в русской интеллигенции от исходной точки религиозного движения в русском народе, от вешего ужаса раскольников: «царь — Антихрист».

Вл. Соловьев — завершитель прошлого и предтеча грядущего религиозного освободительного, может быть не только русского, но и всемирного, движения. Как и всякий предтеча, он — глас вопиющего в пустыне.

## IX

Безмолвное недоумение шлиссельбургского узника Новикова, младенческий лепет декабристов-мистиков, тихая молитва сумасшедшего Чаадаева<sup>6</sup>, громкий смех Гоголя, неистовый вопль бесноватого или пророка, Достоевского, подземный ропот слепого титана, Л. Толстого, глас вопиющего в пустыне Вл. Соловьева — все они твердят одно и то же: *да придет Царствие Твое*. У всех бессознательная стихия религиозная соединяется со стихией революционной. Но религиозное сознание и революционное

действие соединились только на один миг, в одной точке обоих движений, в декабристах, и тотчас опять разошлись. Русская революция совершается помимо или против русского религиозного сознания: и это сознание развивается помимо или против русской революции. Революция без религии или религия без революции; свобода без Бога или Бог без свободы.

Нам предстоит соединить нашего Бога с нашей свободой, нам предстоит раскрыть единую мысль в обоих движениях; это — мысль о Церкви как Царстве Божиим на земле: *да приидет Царствие Твое.*





**С. Н. БУЛГАКОВ**

**Л. Н. Толстой (1911)**

## II. ТОЛСТОЙ И ЦЕРКОВЬ \*

Больно касаться этого вопроса, но именно в нем не должно быть ни двусмысленности, ни недоговаривания. Между Толстым и людьми Церкви одновременно существовало и сильнейшее отталкивание, доходившее до взаимной вражды, и вместе с тем безотчетное притяжение, какая-то близость. Догматически отношения здесь очень просты и ясны. В своем вероучении Толстой, несомненно, отпал от Церкви (притом одинаково и от православия, и от католичества, и даже от ортодоксального протестантизма). Торжественного «отлучения» могло и не быть, но это само по себе ничего не изменяет в существе дела \*\*. Вера в Христа как Богочеловека, в искупление, в триипостасность Божества, в действительность церковных таинств и молитв — все эти основы церковного учения радикально отвергались Толстым, и притом нередко в такой форме, которая не могла не производить на верующих самого тягостного впечатления. Грубые и иногда злоб-

---

\* Настоящий очерк представляет собой расширенную переработку заметки под тем же заглавием, напечатанной в «Русской мысли» (1911, I).

\*\* В свое время это было превосходно разъяснено Д. С. Мережковским в его реферате «Лев Толстой и Русская Церковь» (см. в «Записках Религиозно-философских собраний в С.-Петербурге»). Здесь, между прочим, говорится: «До какой степени я убежден, что свидетельство Церкви о неверии Л. Толстого *как мыслителя* в христианского личного Бога и в Единородного Сына Божьего, а следовательно, и свидетельство об его отпадении от христианства есть истина, — видно из того, что многие страницы моего исследования «Л. Толстой и Достоевский», написанные еще до определения Синода, посвящены были доказательству этой истины» (С. 68).

ные кощунства над предметами православных верований рассыпаны в религиозных сочинениях Толстого, особенно выделяются в этом отношении «Царствие Божие внутри вас» и «Воскресение». Конечно, они продиктованы не духом любви и терпимости и не могут не оскорблять религиозного чувства людей Церкви. Собственное религиозное мировоззрение Толстого, не играя словами, также трудно назвать христианским. Не только своим упорным и настойчивым отрицанием основного верования христианства — во Христа как Сына Божия, но и во всей своей религиозной метафизике, в учении о Боге, о душе, о спасении, Толстой остается чужд христианству и к последним годам жизни все дальше от него отходит. С христианством его сближает только этика, да и то в своеобразном и весьма упрощенном истолковании, однако в христианстве этика имеет не самостоятельное, а производное значение, подчинена догматике и, оторванная от этой последней, получает совсем иной смысл. Религиозность Толстого имела сознательно эклектический характер, и всего легче это увидеть, заглянув в столь излюбленные Толстым его сборники: «Круг чтения» или «Путь жизни» (его последняя работа). В религиозном своем мировоззрении Толстой является беспримесным представителем просветительского рационализма, как он вырабатывается начиная с 17-го века с его чудобоязнью и отрицанием сверхъестественного откровения и откровенной религии. Вера в *естественную религию*, открывающуюся в каждом человеке, с особенной же ясностью в религиозных мыслителях, но в существе своем всюду тождественную, вполне разделяется Толстым с другими просветителями. Отсюда проистекает его метод нанизывания изречений разных мыслителей, который, при кажущемся эклектизме, в действительности вполне соответствует этому основному его религиозному убеждению. Отсюда же проистекает и его манера отбрасывать все индивидуальное и конкретное в исторических религиях, в частности и в христианстве, и выводить за скобку общее, но потому и абстрактное. В этой абстрактности и рационалистичности религии Толстого не лежит ли разгадка и того, что она так плохо мирилась в нем с его искусством, которое было мистически богаче и красочнее, нежели эта дистиллированная религия. По крайней мере, автор «Севастопольской обороны» и «Войны и мира» умеет рассказать о православии нечто совсем иное, нежели автор «Царствия Божия». Как бы то ни было, но христианство имеет для Толстого значение только *одной из многих* форм религиозного самосознания человечества, принципиально вполне равнокачественных. Отсюда это постоянное, утомительное повторение ряда имен религиозных учителей:



Будда, Магомет, Конфуций<sup>1</sup>, Иисус, Сократ... Сюда присоединяются и другие имена, вплоть до наших современников, так что сама собою напрашивается и еще прибавка к этому перечню: *и Толстой*. Ее уже и делают неумеренные почитатели, забывающие, что от великого до смешного один шаг. Однако гораздо хуже то, что, по-видимому, от этой прибавки, сознательно или бессознательно, не всегда бывал свободен и сам Толстой. Во всяком случае, только крайне низкий уровень религиозной сознательности в нашем обществе объясняет распространенное отношение к этим религиозным разногласиям, как к каким-то пустякам или недоразумениям. Церковное учение и «толстовство» (как и многие другие разновидности крайнего рационализма) действительно между собою непримиримы, между ними возможна только борьба и никаких компромиссов. Разумеется, это не распространяется в такой степени на вопросы этики, где наблюдается менее разногласий, больше согласия.

И, несмотря на все это, нефанатизированное, беспристрастное сознание не может относиться к «еретику» Толстому как к «язычнику и мытарю», т. е. как к совершенно чужому для Церкви. Даже и отлученный, Толстой остается близок к Церкви, соединяясь с ней какими-то незримыми, подпочвенными связями. Может быть, здесь сказывается обаяние художника, прежде умевшего подойти к интимной стороне православия, да и позднее, хотя бессильно, к нему тянувшегося (вспомним его путешествия в Оптину, его попытки подойти к народной вере, описанные в «Исповеди»). Сердце не чувствует его окончательно оторвавшимся от связи церковной, в этом отрыве видится скорее какое-то временное недоразумение, которое вот-вот может выясниться, завеса упадет, и Толстой сам лучше поймет себя, нежели доселе. Такое чувство не оставляло меня при жизни Толстого и — странно сказать — не вполне оставляет и теперь, хотя в эмпирически-осязательной форме этого прояснения и не совершилось. Даже и теперь трудно отказать от чувства как бы церковной связи с ним, и, думается мне, это чувство не приходит в противоречие с духом Церкви и любви церковной. Таковы чувства. Но есть и объективные основания, по которым Церковь не может рассматривать Толстого только как, например, Ария<sup>2</sup> или другого ересиарха. Ведь нельзя забывать, что деятельность Толстого относится к эпохе глубокого религиозного упадка в русском обществе. Своим влиянием он оказал и оказывает положительное влияние в смысле общего пробуждения религиозных запросов. Оно уподобляется в этом смысле влиянию тех мыслителей древности, которые были «детоводителями ко Христу» и «христианами до

Христа», или же религиозных проповедников в странах нехристианских. Грустно приравнивать наше просвещенное общество к языческому, но ведь оно в действительности таково. Изображения некоторых из этих бессознательных мыслителей Христовых Церковь помещает даже в притворах храмов наряду с иконами. И там, где есть место Сократу, Платону, Аристотелю, Птоломею<sup>3</sup>, Омиру<sup>4</sup>, не окажется ли места и Толстому, не в самом храме, но при *входе* в храм, к которому он приблизил некоторых своим общерелигиозным влиянием.

Но скажут: разве можно вероотступника приравнивать к тем, кто жил до Христа и лишен был возможности познать Его? Да, разница эта огромна, и сближение, конечно, не должно быть отождествлением. К великому плюсу присоединяется здесь и великий минус, но нам не дано ведать тайны сердца и подводить итог; это будет сделано одновременно лишь с тем, когда будут подводиться окончательные и скорбные итоги нашей жизни. Но не более ли отвечает христианскому чувству поискать и своей собственной вины в притуплении религиозной прозорливости у Толстого? Ведь христианство есть не одна философия, не одно учение, но прежде всего жизнь по вере. Какова же наша жизнь? Если мы продолжаем требовать безошибочности в исповедании веры, то таковы ли наши требования от жизни и столь же ли они неумолимы и здесь? И вот, когда среди нас появляется человек, горящий ревностью о вере, и видит кругом себя теплопрохладность, равнодушие, язычество, не выталкивается ли он тогда из нашей среды, как пробка, погруженная в воду? Ведь Толстой отделялся от нас не одним только тем, что веровал иначе, чем мы, но и тем, что стремился к жизни по вере. «Ревность по дому Твоему снедает меня» (Пс. 68, 10). Когда делается сравнение Толстого с древними еретиками, то ведь забывают, чему изменяли эти последние, от какого общения любви они отрывались, забывают, что православие запечатлевалось тогда кровью мученичества или гонением (вспомним жизнь св. Афанасия<sup>5</sup>, этого столпа вселенского православия, гонения иконоборчества и т. д.), а не государственными привилегиями, как теперь, и мы поймем, насколько эти сравнения пристыжают и нас. Я как нельзя более далек от того, чтобы сделать безответственным в ложных, с церковной точки зрения, мнениях самого Толстого, который далеко не всегда умел отличать временное от вечного. Недостатки церковной жизни не могли же к этому побудить людей с большой религиозной зрелостью — напр<имер> Достоевского, Гоголя, Вл. Соловьева. Но вместе с тем это остается все-таки и нашей виной, нашим грехом, что мы не могли удержать в своей среде Тол-

стого. Можем ли мы уверенно утверждать, что в нем проявился бы его антицерковный фанатизм, если бы вся церковная жизнь была иною? И если Толстого малоразбирающиеся в церковных вопросах называют иногда истинным христианином, имея в виду именно его практические стремления, то это смешение понятий имеет свои основания. И потому не раздражение или озлобление, но покаяние и сознание всей своей виновности пред Церковью должно вызывать в нас то, что Толстой умер в отчуждении от нее. Толстой оттолкнулся не только от Церкви, но и от нецерковности нашей жизни, которою мы закрываем свет церковной истины.

Толстой похоронен был без церковных обрядов, согласно своим убеждениям и своему желанию. Как ни больно было для людей церковных пережить эти «гражданские похороны» великого русского человека (всю эту горечь и боль я испытал сам, идя за гробом Толстого), но было бы неизмеримо больше и хуже, если бы случилось иначе и — путем компромиссов — были бы как-нибудь устроены похороны церковные. Ибо это не была бы любовь и примирение, но *ложь*, от которой при жизни столь отвращался Толстой. Это была бы вместе с тем кощунственная профанация величественного христианского погребения, которым Церковь напутствует своих сынов в иной мир. Весь «чин» погребения, плод вдохновения одного из величайших христианских поэтов, Иоанна Дамаскина<sup>6</sup>, имеет в виду принадлежащих к Церкви и разделяющих ее верования (главным образом в искупление). Теперь мы привыкли к этой лжи, ибо по церковному обряду хоронят лиц, заведомо не имевших церковной веры и лишь не подвергнутых церковному «отлучению». Толстой дал нам и здесь горький урок правдивости и последовательности.

Совершенно в таком же смысле должен быть разрешен и разрешился вопрос о служении православных панихид о нем. Как ни прискорбно для всех церковноверующих появление «гражданских панихид», но все-таки это лучше профанации церковных. Ведь и чин панихиды, представляющий сокращение погребения, также имеет в виду лишь принадлежащих к Церкви и разделяющих ее верования\*. И именно потому православные панихиды в

\* Вот, напр<имер>, в «последовании по исходе души от тела» читается в одной из молитв в применении к усопшему: «Аще бо и согреси, но не отступи от Тебе, и несумненно во Отца и Сына и Св. Духа, Бога Тя в Троице славима верова, и единицу в Троице, и Троицу во единстве, православно даже до последнего издыхания исповеда. Тем же милостив тому буди, и веру, яже в Тя вместо дел вмени...» Судите, насколько уместны и допустимы эти слова о Толстом и какая это была бы чудовищная профанация.

отношении к Толстому неприменимы как заведомая ложь, которая становится безразлична только при состоянии полного религиозного нигилизма, а следовательно, и глубокой чуждости Толстому.

Однако неприменимость панихидного чина вовсе не значит, что вообще невозможна церковная молитва о душе новопреставленного раба Божия Льва. А такая потребность, несомненно, существует, ибо есть немало людей искренно церковных, которые, хотя и келейно, но ведь не в разрыве же с Церковью, а сокровенно-церковно удовлетворяли и удовлетворяют этой своей духовной потребности. Дать ей церковно-общественное выражение мог бы только особый «чин» молитвы о лице, хотя и связанном с Церковью неизгладимой печатью крещения, но в своем сознании от нее отрешенным. Я убежден, что широта любви церковной \* дает место такому чину, но где же тот авторитетный орган, который мог бы теперь принять на себя эту ответственную инициативу, не порождая новой взаимной вражды и недоразумений? Если на это могла бы решиться соборная власть церковная или же прямо Собор, то, конечно, лучше и не брать на себя подобной инициативы теперешней организации этой власти. Но, конечно, слово примиряющее, ободряющее, призывающее хотя к уединенной, если не к общественной, молитве об усопшем, могла бы произнести и теперешняя церковная власть, особенно после того, как она проявила так много внимания к умирающему. И здесь Толстой оказался как бы историческим зеркалом, средством самодиагноза. Когда испытывается потребность в движении, то сильнее чувствуется тот «паралич» церковной жизни, который констатировал Достоевский вместе с рядом других независимых и искренних сынов Церкви. Жизнь дает нам горькие уроки, и Толстому суждено было стать орудием такой исторической кары. И поэтому нам надо отнести к происшедшему не с фанатическим ожесточением, а со строгой самопроверкой и чувством исторической ответственности. Но больше всего приходится жалеть самого почившего, которому так и не удалось прорваться за магический круг враждебности к Церкви, — увы! — им самим около себя очерченный...

---

\* Ср., наприм<ер>, с рассуждениями св. Иоанна Златоуста: «Плачь и о неверных; плачь о тех, которые нисколько не отличаются от них, которые умирают без крещения и миропомазания... будем помогать им по силам... Как и каким образом? *Сами молясь* и других убеждая молиться за них, всегда помогая от имени их бедным. Это доставит им облегчение».

### III. ЧЕЛОВЕК И ХУДОЖНИК

Толстой был великим художником слова, и, как таковой, долгое время он, естественно, считал высшим призванием своим служение искусству. Но когда он вступил на путь нового, религиозного самоопределения, пред ним стала задача, высшая, чем это служение, он почувствовал, что отныне он должен перестроить свою жизнь, стать художником своей собственной души. И перед этой религиозной задачей, которая одинаково становится пред всяким, в ком совершилось религиозное пробуждение, независимо от степени одаренности, и его художественный дар, страшный своею ответственностью, должен был стать под религиозный самоконтроль, сделаться орудием Высшей Воли. Человеческое по-прежнему стремилось идти своим собственным путем, но божеское искало подчинить себе это человеческое. Жизнь превратилась в аскетическое противоборство этих двух начал. Религиозная личность вступает в борьбу с человеческой гениальностью и усиливается либо поднять ее до себя и растворить в себе, либо совсем умертвить. Такую аскетическую драму мы не раз наблюдаем в жизни величайших художников: Гоголь, Достоевский, Толстой, художник Иванов, не говоря о наших современниках.

Художник, пока живет в счастливой непосредственности и наивности своего творчества, «поет, как птица, живущая в зеленых ветвях», поет, пока поется и потому что поется. Он отдается при этом стихии своего таланта и несется с нею, куда влечет его вольное вдохновение. Он или смеется молодым, заразительным смехом, или радуется красоте мира и его краскам, или заносит свой сатирический бич, отнюдь не подвергая при этом сомнению своего права на сатиру и своего призвания к обличению, или он в простоте сердечной повествует пленительные «преданья русского семейства» либо величественную отечественную эпопею, или он раскрывает роковую силу страстей, опускаясь на самое дно человеческой души. Законы искусства, неумолимая логика художественного восприятия и творчества владеют художником, эстетические образы заполняют его душу. Он всецело отдается свободному искусству. Любимец муз, он служит только музам, одному лишь чистому искусству. И в душе его живет уверенность в том, что этим служением он дает человечеству то, чего никто не может дать помимо него. Он чувствует себя священнослужителем искусства, жрецом красоты, и своим необманывающимся художественным чутьем он сознает, что он не заблуждается в этом; если только он художественно не лжет, если он не подчиняет

чему-либо чуждому своего искусства, то он действительно приносит людям звуки, краски, слова из мира иного, из «отчизны пламени и слова». Через себя, своим творчеством, он дает выход этим теснящимся в душе его нездешним образам, он снимает преграду двух миров.

Ihr drängt euch zu! Nun gut, so mögt ihr walten,  
Wie ihr aus Dunst und Nebel um mich steigt;  
Mein Busen fühlt sich jugendlich erschüttert  
Vom Zauberhauch, der euren Zug umwittert.

(Faust. Zueignung)

И напряженное вдохновенье разрешается сладкой мукой творчества.

Ein Schauer fasst mich, Thräne folgt den Thränen,  
Das strenge Herz, es Fühlt sich mild und weich;  
Was ich besitze, seh'ich wie im Weiten,  
Und das geschah, wird mir zu Wirklichkeiten.

(Там же)

Великий художник есть вещун, ясновидец иного мира. Он говорит от себя, но не свое.

Тщетно, художник, ты мнишь, что творений своих ты создатель!  
Вечно носились они над землею, незримые оку, и т. д.

Всякое подлинное искусство в этом смысле мистично, как таинственная глубина жизни, ибо оно опускается до этой глубины. Но вместе с тем оно есть только эта первобытная, натуральная мистика твари — травки, былинки, цветка.

С природой одною он жизнью дышал,  
Ручья разумел лепетанье,  
И говор древесных листов понимал,  
И чувствовал трав прозябанье.  
Была ему звездная книга ясна,  
И с ним говорила морская волна.

(Баратынский. На смерть Гете)

Так было сказано русским поэтом о величайшем мистике — тайновидце твари, но это же может быть приложено к искусству вообще. Искусство есть орган самоощущения души мира, всей тварной природы как красоты. Как личность художник вырастает, становясь этим органом души мира, вещуном искусства, но настолько же он и умалывается как личность, становясь проводником внеличного или в человеческом смысле даже безличного начала. В художественном творчестве вместе со сверхчеловеческим

подъемом и страшным напряжением, таким образом, сочетаются пассивность и безличность. Что-то должно замолкнуть, быть задавленным в личности, которая представляет собой известную полноту волевых, интеллектуальных, этических импульсов, чтобы она могла сделаться органом чисто эстетического восприятия и отображения мира. Чистый эстетизм, свойственный искусству, индифферентен ко всем остальным критериям: для него не существует высокого и низкого, нравственного и безнравственного, чистое искусство стоит по ту сторону добра и зла. Художник обречен на перевоплощение в разные шкуры, как бы ни были они разноценны, даже отвратительны с общечеловеческой точки зрения. Он должен побывать в душе своего героя, как бы в ней ни было темно и грязно, и притом, что особенно важно, не как моралист и обличитель, но как художник, со способностью, как теперь говорят, «вчувствования» во все, там ему открывающееся и поражающее его художественное воображение. И он успокаивается как художник лишь тогда, когда сознает, что достиг полного «вчувствования» и способен возвести в перл создания то, чему, может быть, не должно бы быть и места под солнцем. Души Елены Безуховой и Лизы Калитиной, Клеопатры и Марии Египетской, Плюшкина и маркиза Позы, Скупого Рыцаря и Филарета Милостивого одинаково интересны и достойны внимания художника, его эстетического «вчувствования», как и формы Венеры Милосской наравне с уродами Гойи или химерами на Соборе Парижской Богоматери. Направляет художественное внимание стихия таланта, а не личность. Как человек, художник невольно становится придатком своего таланта, подобно певцу, превращающемуся в футляр своего голоса. Этим и создается материал для религиозной драмы, развертывающейся на почве внутренней коллизии между художником и личностью.

Естественная мистика природы не есть религия, хотя иногда и оказывается для нее благоприятной почвой, также и мистика искусства может быть очень далека от религии и даже соперничать с ней, хотя может и подчиниться ей. Мистика есть слепой инстинкт религиозности, еще не осознавшей своего Логоса, не ощутившей Божества. Лишь религия вносит определенное *что* в темное *как* мистики. Только она поворачивает человека лицом к Божеству и тем пробуждает в нем из стихийной мистической аморфности религиозную личность. Вот почему, между прочим, в своей расплывчатой неопределенности мистика остается религиозно-абстрактной, религия же конкретна. Нет религии вообще, а есть лишь определенные религии, и притом каждая с особым богоощущением, своей догматикой, культом. Напротив, мисти-

ка существует только вообще, и вот почему многие, так легко и охотно кокетничая с мистикой, в сущности лишь отгораживаются ею от религии. Религия относится к мистике как высшее к низшему, она неизбежно стремится ею овладеть, введя ее в свое русло, причем, в свою очередь, и мистика легко может поднять бунт против религии во имя свободы в своей аморфности, способна поэтому определяться внерелигиозно, а постольку и антирелигиозно. На этой-то почве и зарождается возможность конфликта в душе художника. Последний творит свободно и непосредственно, пока в нем дремлет религиозная личность, но пробуждение ее приносит с собой новый, для искусства внешний и чуждый, религиозный критерий, по которому уже поверяется вся жизнь без исключений, а в частности и художественное творчество. Благо тому художнику, в душе которого оба критерия, эстетический и религиозный, не столкнутся враждебно, но гармонически соединятся и тем взаимно усилят друг друга. Тогда осуществляется свободный союз искусства и религии. В таком случае пред свободным искусством становится высший, религиозный идеал искусства, и тогда вершины искусства озаряются религиозным сиянием. Как возможно это слияние искусства и религии и почему оно оказывается возможно, это остается тайной личности, раскрывающейся в росте души художника, ее можно лишь радостно и благоговейно созерцать, но бесплодно было бы пытаться ее объяснить или рационализировать. Но именно таково искусство в высших своих проявлениях: такова была греческая скульптура и архитектура в язычестве, такова средневековая готика и византийское зодчество, Данте и Беато Анжелико, Микеланджело и Рафаэль (в Сикстине), таково творчество Гете и Достоевского, который, очевидно, не знал разлада художника с человеком и в последних своих произведениях («Братья Карамазовы», «Сон смешного человека») явил образец душевного здоровья — результат гармонии религиозной личности с художником (и это несмотря на пресловутую эпилепсию, отсутствие которой богатырю Толстому все-таки не дало желанной гармонии и здоровья духа).

Но не так благополучно было это у Гоголя и не так у Толстого, судьба которых, при всем огромном различии между ними, в этом отношении представляет так много сродного. Оба они, когда серьезно заболели религией, когда наступил для них религиозный кризис в жизни и искусстве, осудили свое художественное творчество как греховное. Это осуждение не имеет ничего общего с утилитарными или эстетическими оценками отдельных художественных произведений по тем или другим частным мотивам. Оба



они *изнутри* ощутили его греховным, когда почувствовали себя пред лицом судящего Бога, пред Которым распахиваются глубины сердца. Их творчество предстало тогда пред ними как идолопоклонство, как отпадение от Бога. Они так и не сумели примирить в душе своей человека и художника, и тогда в ней прозвучал грозный приговор над их художественным творчеством: «Если правый глаз соблазняет тебя, вырви его и брось от себя... и если правая твоя рука соблазняет тебя, отсеки ее и брось от себя» (Мф. 5, 29–30). О, дорого, как око и как рука, художнику его искусство, и, как они, есть оно драгоценный дар Божий, и, может быть, подобно Гоголю, не перенесет он этого отсечения. Но от этого драгоценного дара Божия надо отречься во имя Бога, принеся его в жертву к алтарю. И вот начинается это отречение, эта мучительная борьба со своим искусством, агония художника. В изнеможении от нее Гоголь сжигает свою рукопись «Мертвых душ» и кается, как в тяжелом грехе, в своем художественном творчестве, заменяя его отнюдь не гениальным, как бы ни относиться к нему по существу, проповедничеством в стиле «Переписки с друзьями». Также и Толстой отрекается от своего художественного творчества, хочет убить в себе художника, хотя до конца это художественное самоубийство и никогда ему не удается. От недосыгаемой художественной высоты «Войны и мира» он переходит к составлению многословных, однообразных, скучных, с редкими лишь проблесками гениальности, богословских и моралистических трактатов, из которых большинство совершенно не читается уже теперь и скоро будет окончательно забыто. То резонерство, которое раньше было только эпизодическим придатком к его художественным произведениям, теперь выдвинулось на первый план, заслонило собою искусство. Для этого же нового жанра у Толстого не хватало ни подлинного религиозного вдохновения, ни философского дарования, ни логической выдержки и научного метода. Ведь достаточно сравнить чисто богословские сочинения Толстого, хотя бы об Евангелиях, с научными исследованиями *того же* направления, которыми так богата теперешняя протестантская экзегетика, чтобы убедиться, как они неинтересны и слабы именно с точки зрения научного рационализма по сравнению с этими исследованиями, а ведь последние выходили из-под пера не мирового гения, а заурядных тружеников науки. Расстояние между художественными и богословскими произведениями Толстого по силе дарования никак не меньше, чем между художественным творчеством Гоголя и «Перепиской с друзьями», и различие это скрадывается лишь тем, что почти всюду у Толстого все-таки прорывается художник, а также исключитель-

но жгучим характером затрагиваемых им вопросов (о голоде, о порке, о смертной казни).

«Великий писатель земли русской, вернитесь к литературе!» Так взывал в предсмертном письме своем Тургенев, который едва ли как следует понимал всю серьезность коллизии в душе Толстого и смотрел на нее только глазами художника. Но пожелание Тургенева могло бы быть исполнено в том лишь случае, если бы конфликт был изжит и Толстой ощутил бы в себе способность своим художественным творчеством служить Богу. Но он этого, очевидно, так и не ощутил, и роняемые им крохи художественного творчества (как бы ни были они драгоценны) он считал делом второстепенным, как будто стыдился их, хотя в них и просвечивает иногда новое, умудренное и просветленное, отношение к миру. Он подчиняет искусство утилитарным целям, сознательно делает его тенденциозным. В неразрешимости этого конфликта, в неослабевающей остроте этого неизбежного противоречия не лежит ли психологический источник и всей теории опрощения с проповедью неделания!

*Tantum religio potuit suadere malorum* — скажет по этому поводу поклонник искусства, чуждый религиозного миропонимания. Напротив, при религиозном отношении к жизни в этом самоубийстве художника, в Гоголе, жгущем свою рукопись, и в Толстом, заменяющем перо сапожным шилом и пишущем вместо «Анны Карениной» «Царствие Божие внутри вас», видится полное глубокого смысла и внутренне необходимое религиозное борение человеческого духа. Это болезнь, но болезнь избранных натур не к смерти, а к жизни. Душа человека дороже целого мира, и тем более дороже его художественного творчества, и, если действительно нужно принести это творчество в жертву для спасения души, пусть будет принесена эта жертва. Ведь просто последовать зову Тургенева, по-старому возвратиться к искусству при новых требованиях к себе, для Толстого означало бы падение, а вернуться к нему по-новому он не умел. Первобытная невинность потеряна вместе с непорочностью наготы, которая теперь была бы бесстыдством. Здесь тягостно и прискорбно то, что в душе Толстого вообще мог возникнуть такой именно конфликт, ибо, по существу, в нем вовсе нет необходимости, он есть нечто вполне индивидуальное, нечто такое, чего могло бы и не быть. Однако, раз этот конфликт налицо, он должен быть изжит до конца и из него должны быть извлечены все практические выводы.

Так понимаем мы со стороны внутренних мотивов литературную эволюцию Толстого — от великого художника до посредственного богослова и морализующего публициста. Это бесспорное

понижение литературного типа субъективно было для него религиозно-аскетическим подвигом, отсечением соблазняющего члена, жертвой Богу. Однако нельзя умолчать, что возможно и иное, менее благоприятное для Толстого, объяснение этой эволюции не только из аскетических, но и совсем из других мотивов: из своеобразной духовной гордости, для которой недостаточным уже казалось призвание даже первоклассного художника, а нужно было еще высшее служение — религиозного пророка, почти основателя религии. По совести, я не могу сказать, чтобы это понимание совсем не находило никаких точек опоры в том, что нам известно о духовном облике Толстого за эти последние годы. Спасаясь от одного соблазна, он, естественно, мог подпасть другому, гораздо более опасному. Ибо, конечно, религиозная проповедь его имеет более притязательный, а постольку и горделивый, характер, нежели художественное творчество. Про эту сторону деятельности Толстого приходится сказать, что и он, великий, притязал здесь на большее, нежели имел и к чему был призван. Но человеческому суду не дано разделять пшеницу от плевел в душе ближнего, и, как бы ни была запутанна, сложна и противоречива личная психология Толстого, а также и Гоголя, несомненно, что в качестве одного из основных мотивов, хотя, конечно, отнюдь не единственного, в их литературной судьбе был аскетический. И любопытно наблюдать, как с годами у Толстого становится все заметнее стремление в литературной деятельности заслониться от индивидуального творчества тем, что сверхиндивидуально или безлично. Как известно, последние годы жизни его были посвящены составлению сборников изречений из разных мыслителей, т. е. собиранию преимущественно не своих, хотя и разделяемых им, мыслей: сначала это «Круг чтения», из которого вторичной перегонкой извлекается «Путь жизни», первые выходящий только теперь, посмертным изданием. Это канонические книги толстовства, его библия и катехизис. Но в литературном отношении это сплошная мозаика.

Величественное зрелище самопожирания художественного гения исполнено непреходящего религиозного смысла. Но на этом пути аскезы, раз вступил на него Толстой, по неумолимой логике не предстояло ли ему сделать и последний шаг, который совершил, по-видимому, Гоголь? не предстояло ли ему, отрекшись от искусства, преодолеть в себе наконец и писателя вообще? Не приближался ли Толстой в конце своей долгой жизни к последним ее вершинам, когда молчание, уже одно только молчание, способно выражать тайну зримого и слышимого почти на грани двух миров? Умолкнувший Толстой в этой немоте своей дал бы

потрясающее свидетельство свободы духа, и вместе с тем это, конечно, была бы для него высшая религиозная победа над собою, окончательное отсечение той руки, которая действительно соблазняла его. И у него самого — я убежден в этом — не могло не быть этого сознания. Но этой победы над собой ему не дано было одержать, он до последних дней так и остался «писателем». Он не сломал своего пера, подобно Гоголю. Не помог ему в этом и его «уход».

Когда в душе Толстого повелительно зазвучал наконец голос: *transcende te ipsum* — превзойди себя, выйди из себя, — и он, внимая этому зову, рванулся из мира с его соблазнами к великой простоте и тишине последнего молчания, он сам оставил необрезанной одну нить, которая, может быть, всего крепче и привязывала его к «миру», делала его пленником этого «мира». А потом, когда «мир» погнался за ним, то он мог найти его, держась именно за эту нить. И этой последней нитью была не привязанность к друзьям и семье, естественная и трогательная, ибо над нею он уже одержал победу своим отъездом, и не старческая немощь, ибо она бессильна была погасить работу его духа, нет, это было непобежденное писательство, соблазн литературного учительства, тот самый, в борьбе с которым и был выдвинут весь арсенал опрощения. А эмпирически это была положенная в карман неоконченная статья (кажется, по поводу смертной казни), которую он потом корректировал или заканчивал в Оптиной. Но именно это-то для полного освобождения ему и надо было оставить в Ясной Поляне, на добычу «всего мира». Толстой в величайшую минуту жизни, слыша уже зов Божий, в Оптиной пустыни диктует статью — это зрелище полно для меня глубокой грусти и есть свидетельство не духовной силы, но, скорее, слабости. Для тех, кто иначе понимает весь процесс духовного развития Толстого, в этой верности его своему труду при таких обстоятельствах видится, напротив, черта величия и силы. Другие, может быть, посмотрят на это гораздо проще, как на средство отвлечься от страшной душевной боли привычной работой. Мне же видится здесь символ незавершившейся борьбы духа за свое освобождение. Так или иначе, но мир догнал своего пленника, а догнав — снова окружил его своим кольцом. Клетка захлопнулась, и началась астаповская агония... Занавес опускается. А то, что происходило за этим занавесом, в последние часы, ведомо одному Богу, так не будем же нецеломудренной рукою его приподнимать.

Излюбленной и часто повторяемой мыслью Толстого за последнее время, по-видимому, была та, что хотя религиозный иде-

ал вполне и не достижим, но надо постоянно стремиться к его достижению, — мысль глубоко верная и вполне христианская. И именно при свете ее и надо оценивать духовную драму Толстого. Веление «отвергнуться себя» ради Бога, которое становится пред всякой религиозной совестью, для Толстого приняло, конечно, вполне индивидуальную форму. Он услышал в нем призыв «отвергнуться себя» как художника и культурного человека, и глубокие порывы его души, мучительные усилия воли внутренне определились таким образом понятным велением. И каковы бы ни были победы и поражения в этой борьбе и ее конечный исход, — как путь она ведет к определенной цели, полна глубокого религиозного смысла и понятна лишь в свете руководящей своей заповеди. И можно сказать, с этой точки зрения, что задушевнейшее желание самого Толстого исполнилось, хотя и иначе, чем сам он того хотел. Ему так и не удалось окончательно превзойти в себе писателя и всецело перейти на путь религиозного действия. Но своей жизнью, освещаемой ослепительным рефлектором небывалой мировой славы, своей религиозной драмой он дал людям нечто более захватывающее и поучительное, чем все его великие художественные произведения и все его богословские трактаты, дал — свою жизнь.





**В. В. РОЗАНОВ**

## **Об отлучении гр. Л. Н. Толстого от Церкви (1902—1906)**

Акт Синода относительно Толстого я считаю невозможным теоретически, а потому и в действительности как бы не составившимся вовсе. Это по следующим причинам. «*Similia similibus expelitur*» («подобное подобным изгоняется») — равно в органической и духовной природе. Нельзя алгебру опровергать стихами Пушкина, а стихи Пушкина нельзя критиковать алгебраически. — Синод может быть святым и, вероятно, *праведен* по личностям, его составляющим: но нужно же всмотреться во все его учреждения, в рождение его и историю, в механизм его устройства, в смысле вызова епископов заседающих, и в самый процесс заседания, и, наконец, в постоянные двухвековые темы его суждений, чтобы понять, что это есть строгое, точное, так сказать, алгебраическое учреждение, без всякой собственной души в нем, волнения, совести, свободы — непременных элементов религиозности. Синод не есть религиозное учреждение, почти не есть, очень мало есть. И не имеет ни традиций, ни форм, никаких способов религиозно религиозно судить. Отсюда прозаичность бумажки о Толстом, им выпущенной: Синод не умеет религиозно говорить. Митрополит Антоний в ответном письме графине Толстой не назвал Синод «Святейшим», что тогда же меня поразило как правда, как пример невозможности употребить сей эпитет в языке неофициальном, серьезном, частном, сердечном. Синод, не говоря о лицах, а говоря об учреждении, не имеет сердца и вообще никаких признаков личного и живого и свободного существа. А Бог — личен, жив, свободен, — и от Бога и именем Божиим что-нибудь сказать Синод просто не может, не умеет, не имеет формы по отсутствию в самом нем «образа и подобия Божия». Между тем Толстой, при полной наличности ужасных и преступных его заблуждений, ошибок и дерзких слов, есть

огромное религиозное явление, может быть — величайший феномен религиозной русской истории за 19-й век, хотя и искаженный. Но дуб, криво выросший, есть дуб, и не его судить механически-формальному учреждению, которое никак не выросло, а сделано человеческими руками (Петр Великий с серией последующих распоряжений). Посему Синод явно не умеет подойти к данной теме, долго остерегался подойти и сделал, может быть, роковой для русского религиозного сознания шаг — подойдя. Акт этот потряс веру русскую более, чем учение Толстого. «А, так вот в чем наша вера», могли воскликнуть русские в параллель толстовской «В чем моя вера». Там у Толстого — тоска, мучения, годы размышлений, Иово страдание, Иова буря против Бога. Даже бесы видели Иисуса и трепетали, но Синод вовсе не видел никакого Иисуса и похож на рожденных до Христа: ни мучений, ни слез, ничего, а только способность написать «бумагу», какую мог бы по стилю и содержанию написать каждый учитель семинарии или гимназии. Толстой — как бес перед Иисусом (допустим), но поступок Синода просто есть решение византийского или римского юрисконсульта, до рождения Христа высказанное: до такой степени в характере и методе и тоне его не отражается ничего христианского.

Толстой написал: «Чем люди живы». Он как бы видел Ангела у мужика<sup>1</sup>; я настаиваю на слове «видел»: густота размышлений уплотнилась до осязательности того образа. Скажите: какие «видения» видел когда-либо Синод? Никаких. Покажите мне «знамения» Синода — ибо верующие требуют «знамений», когда философы спрашивают «доказательств». У Синода есть доказательства, а вот «знамений» — нет; и он в одной части есть административное учреждение, а в другой — философская академия, без всякого «помазания». Вот, в самом деле, еще термин: каждый из членов Синода — помазан, но ведь не *каждый* отдельный член Синода судил Толстого от себя и за себя, а судило учреждение, которое ни на коллективные суждения, ни на коллективные решения помазания не имеет.

Все это чувствовали, и все остались холодны к решению, безотчетно чувствуя, что в нем нет ни святости, ни религиозности, а исключительно светкость, мирской характер.

Это — мирское дело, только совершенное не мирянами.

1902 г.

P. S. Толстого могла бы осудить, «отлучить от Церкви» толпа закричавших мужиков, баб, — веру и даже «суеверия» которых он оскорбил. Пусть и «суеверия», но под ними века, кровь и уми-

ление. Я хочу сказать, что «отлучение» понимаю и даже допускаю (ведь отлучение — «от себя» только, от верующих, без универсального тезиса): но нужны эти воспламененные лица, горячо дышащие груди, поднятые руки, загоревшиеся глаза. Нужно «с кровью» оторвать такое явление, такого человека от своей груди, от народной груди; а вот «крови»-то мы и не видели, а только бумагу и номер. Это кощунство, а не серьезный факт; и менее всего — факт «церковной жизни». Отлучение было а-экклезиастично, внецерковно.







**В. В. РОЗАНОВ**

## **Л. Н. Толстой и Русская Церковь (1912)**

Настоящая статья была написана по просьбе г. редактора журнала «Revue contemporaine» — для ознакомления с вопросом о Толстом и Русской Церкви западноевропейских читателей. К такому уху и уму она и приноровлена — подробностями своими, тоном своим, мелочами. Но тезисы, в ней высказанные, суть в точности мои тезисы. Русская Церковь в 900-летнем стоянии своем (как, впрочем, и все почти историческое) поистине приводит в смятение дух: около древнего здания ходишь и проклинаешь, ходишь и смеешься, ходишь и восхищаешься, ходишь и торгаешься. И не даром — о не даром — Бог послал Риму Катилину и Катона, Гракхов и Кесаря... Всякая история непостижима: причина бесконечной свободы в ней — и плакать, и смеяться. И как основательно одно, основательно и другое... Но все же с осторожностью...

Или, может быть, даже без осторожности?

И это — *может быть*. История не только бесконечна, но и неуловима.

Статья была переведена на французский язык редакцией журнала; русский ее оригинал печатается теперь впервые.

*В. Р.*

*С.-Петербург, 25 сентября 1911 г.*

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). 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 клал на столик в прихожей. Толстой, разорвав бандероль, в первой же газете прочел о постановлении Синода, отлучавшем его от Церкви. Надел, прочитав, шапку — и пошел на прогулку. Впечатления никакого не было».

Потом, может быть, — было впечатление, но как оследующая волна от его собственных об этом предмете размышлений. Но никакой «волны» не поднялось в момент удара и от самого удара.

\* \* \*

Духовенство наше страшно невоспитанно художественно, поэтически, литературно. И это не только справедливо относительно простых священников, но и относительно епископов и даже митрополитов. Митрополит Филарет Московский<sup>1</sup> был последним всесторонне просвещенным и художественно развитым лицом в составе русской иерархии. Его стихотворный ответ на одно стихотворение Пушкина, где говорилось о бесцельности жизни, указывает, что он был впечатлителен, и глубоко впечатлителен, к поэтическому слову. Но Филарет был вообще человек исключительных способностей. Чрезвычайно ученый архиепископ Херсонский и Одесский Никанор уже писал профессору Н. Я. Гроту, что он «имел терпение прочитать всего несколько глав “Анны Карениной”»: но роман ему «показался так неинтересен, скучен и бессодержателен, что он его бросил, не дочитав». Между тем этот архиеп. Никанор известен в нашей ученой литературе как первый знаток позитивной философии Огюста Конта и английских его последователей, написавший самый серьезный разбор ее. Большинство же духовенства, и высшего и низшего, не читало — иначе как случайно и в отрывках — даже «Войну и мир» и совершенно не имеет понятия о других превосходных и небольших произведениях Толстого. Оно так занято предметами своей церковной службы, вообще своею собственною «церковною историей», истекшею и текущею, неудовольствиями и затруднениями в своих отношениях к светской власти, от которой зависимо, наконец экономическим своим обеспечением или, вернее, полною необеспеченностью (русские священники не получают жалованья), что ему «не до стихов и прозы». Если оно что и читает, то сочинения друг друга о разных духовных предметах; это — серьезные; менее серьезные читают газеты и низменную беллетристику. Вообще, они придают значение жизни своей сословной и — жизни государственной; но жизни литературной они не придают никакого значения, «не ставят ее ни в какое *число*», говоря языком пифагорейцев. Поэтому когда вопрос зашел об отлучении Толстого от Церкви, то духовенству субъективно он представился совершенно иначе, чем всему русскому обществу, наконец — чем России. Для Церкви и духовенства «отлучить Толстого» — значило выразить, что начал еретичествовать и оскорблять Церковь «один из литераторов, незаслуженно превознесенный, который писал романы из пустой жизни светского общества, совершенно уже не христианской по нравственности и быту». О Толстом знали только, т. е. знало духовенство, что он

изображал балы, скачки, увеселения, охоту, сражения — все, «до духовных предметов не относящееся». И духовенство совершенно не знало, а в случаях знания — совершенно не понимало тот огромный, волнуемый и тонкий духовный мир, в который Толстой проник с небывалою пронизательностью. Духовенство наше не только литературно не образовано, но оно и психологически не развито: и сомнения, тревоги, колебания, мучения совести и ума Левина («Анна Каренина»), князя Андрея Болконского и Пьера Безухова («Война и мир»), Оленина («Казачи»), Нехлюдова («Воскресение» и «Утро помещика») — для него просто не существовали. Все это казалось «вздором и баловством барской души», праздной без работы и серьезного служебного долга.

Это — понимание одной стороны. Мы видим, что оно граничит с полным непониманием.

Но и Толстой, со своей стороны, совершенно не понимал Церкви.

\* \* \*

Он знал Евангелие — да.

Он видел темноту и корыстолюбие духовенства. Видел его мелкую бытовую неряшливость, сказывающуюся в мелкой боязни перед большою властью, непрямоту в отношениях к богатым людям, от которых оно экономически зависимо; и равнодушие к нравственному состоянию народа. Действительно, духовенство сумело приучить весь русский народ до одного человека к строжайшему соблюдению постов; но оно ни малейше не приучило, а следовательно, и не старалось приучить, русских темных людей к исполнительности и аккуратности в работе, к исполнению семейных и общественных обязанностей, к добросовестности в денежных расчетах, к правдивости со старшими и сильными, к трезвости. Вообще не научило народ, деревни и села, упорядоченной и трудолюбивой, трезвой жизни. Это имело страшно тяжелые последствия. Бывали случаи в России, что темный человек зарежет на дороге путника; обшаривая его карманы, найдет в них колбасу; тогда он ни за что не откусит от нее куска, если даже очень голоден, если убийство случилось в постный день, когда Церковью запрещено употребление мяса. Это — ужасный случай, но он действителен. Толстой вывел это во «Власти тьмы», где даже убивают новорожденного ребенка, — но предварительно надев на него крест, т. е. приобщив его к составу верующих, введя в Церковь. В России есть много святых людей: и гораздо

реже попадаетея просто честный, трудолюбивый человек, сознательный в своем долге и совестливый в обязанностях.

Это — общее несчастье России. Сколько в обществе и печати ни говорили об этом духовенству, оно было исторически глухо к этим словам. Оно не замечало, не чувствовало укоров. Таков дух и история Русской Церкви и русского духовенства: а известно каждому из личной жизни, как трудно сознавать, почувствовать и исправить специфические личные недостатки и пороки. Таким образом, этот страшный проступок духовенства есть, однако же, проявление только общечеловеческой, мировой слабости, безволия, бессознательности. Все — таковы: только мы и лично «таковы» в отношении других слабостей и пороков.

Толстой гневался и волновался около этих недостатков духовенства. Около его бесчувственности к слову, к укору. И волнение, развиваясь дальше, — выразилось в резком осуждении русских пышных церковных служб, пышных облачений и присущего духовенству значительного властолюбия и честолюбия. «К чему все это, когда вы не выучили народ даже воздерживаться от водки».

\* \* \*

Конечно, Толстой был прав здесь. Но мелкою правдою. Есть в мировых и исторических вещах крупная правда и мелкая правда. Перикл<sup>2</sup> украсил Афины великими созданиями архитектуры и скульптуры — и истощил государственную казну на это. Афиняне бросились на него с жестокими упреками, и едва он сам не принужден был пойти в изгнание. Он спасся только, сказав: «Хорошо, граждане, расходы на статуи и храмы я приму на свой личный счет; но зато на них сотру надпись: “Воздвиг афинский демос”, и выставлю надпись: “Это сделал для города Афин Перикл”». Афиняне взволновались и оставили прежние надписи, но приняли на себя и расходы, т. е. увеличение налогов. Другой пример: Сципион Африканский<sup>3</sup> спас Рим, победив Аннибала; но на поход в Африку истратил очень много денег и, главное, не записал всех расходов и не мог дать отчета. Народ, подготовленный агитаторами, в шумном собрании потребовал у него отчета. Молча он взглянул на неблагодарных граждан и сказал: «Сегодня годовщина битвы при Заме (где он разбил Аннибала); я иду в Капитолий принести благодарность богам. Кто хочет — пусть следует за мною». Впечатлительный народ под обаянием благородного слова кинулся за ним в Капитолий, покинув клеветников. В обоих случаях народ, требуя отчета в деньгах, был, разумеет-

ся, прав. Но он был мелочно прав: и оттого вообще не прав. В такую неправоту впал и Толстой.

Он не понял или, лучше сказать, просмотрел великую задачу, над которою трудилось духовенство и Церковь девятьсот лет, — усиливалось, и было чутко и умело здесь, и этой задачи действительно чудесно достигло. Это — выработка святого человека<sup>4</sup>, выработка самого типа святости, стиля святости; и — благочестивой жизни.

Конечно, если бы русский народ ограничивался представлением, что убить не так грешно, как съесть мяса в постный день, — то в России не было бы возможно вообще никакому человеку жить, сам народ давно погиб бы в пороках и Россия как государство и нация развалилась бы. Но чем-то она держится. Чем? Тем, что от старика до ребенка 10 лет известно всем, что такое «святой православный человек»; тем, что каждый русский знает, что «такие святые — есть, не переведутся и не переводились»; и что в совести своей, которая есть непременно у каждого человека, все русские вообще и каждый в отдельности тревожатся этим образом «святого человека», страдают о своем отступлении от этого идеала и всегда усиливаются вернуться к нему, достигнуть его — достигнуть хотя бы частично и ненадолго.

«Святой человек», или «Божий человек», есть образ, именно художественный образ (а не понятие), совершенно неизвестный Западной Европе и не выработанный ни одною Церковью — ни католицизмом, ни протестантизмом.

Он заключается в полном и совершенном отлучении себя от всякого своекорыстия; не говоря о деньгах и имуществе, даже вообще о собственности, — это отречение простирается и на славу, на уважение другими, на почет и известность. «Святой человек» погружается в совершенную тишину бемолвной, глубоко внутренней жизни<sup>5</sup>: но не пассивной и бездеятельной, а глубоко напряженной. Усилие направляется на искоренение в себе всех «нечистых помыслов», т. е. на искоренение самих мыслей и желаний, связанных с богатством, знатностью, женщинами, шумом городов и базаров. Но это — только отрицательная половина дела, которая была бы неисполнима без положительной: что же наполнило бы душу, опустевшую от «нечистых помыслов»? Свобода от «нечистых помыслов» есть только выметенная горница для принятия какого-то гостя. Этот «гость», в нее входящий, есть Бог. Но не «Бог» как понятие, не «Бог» как религиозная истина: а Живое Лицо Его, Живое Его Существо, наполняющее душу такого «русского праведника», «русского юродивого», «русского

святого» неопишным восторгом и счастьем. Но — не это одно, хотя это — главное. Русский не остается с этим. Иногда он на десять лет уходит в лес, выкапывает себе пещеру, строит себе шалаш и в нем живет, на голоде и холоде и в полном безмолвии, чтобы «сподобиться узреть Бога», «почувствовать Бога»... Он непрерывно молится: и молитва русского человека есть опять душевный феномен, малоизвестный или вовсе неизвестный у других народов. Этого ни описать, ни выразить нельзя, это нужно тайно подсмотреть или случайно услышать<sup>6</sup>. Вся молитва сплетается из глубокого сознания своей греховности, своего ничтожества, из совершенной примиренности души со всеми людьми, виденными и которых не видел он, из жажды Божией помощи, из надежды на Божию помощь. Душа такого человека за 5–10 лет прошла страшные отречения и полна страшной жажды. И «по вере» дается: он «чувствует Бога около себя», в своей пещере, шалаше, в келье; больше же всего, конечно, в душе и пылающем сердце. И вот он закален: закален от «искушений», соблазнов, от влечения к пустоте и ничтожеству мира. Но «русский святой» не бывает без великой любви ко всем людям. «Русский святой» есть глубоко народный святой. Тогда он выходит из своего уединения и безмолвия, и одни из таких людей делают «странниками», т. е. переходят из места в место, странствуют по всей России, идут в знаменитые величием и древнею славой монастыри России, Греции, Палестины. Или, чаще, поселяются где-нибудь поблизости к монастырю (но никогда почти в самом монастыре) и беседуют с теми людьми, которые к ним приходят искать утешения и совета в несчастии жизни, в потере ближних, смерти жены или мужа, смерти детей, в брошенности мужем или возлюбленным, в разорении, притеснениях от людей и власти. Наконец, приходят люди, запутавшиеся со своим умом и совестью; приходит убийца, приходит богач, кающийся в дурных способах приобретения богатства. Приходят все «труждающиеся и обремененные», о которых учил Спаситель, что Он «пришел исцелить их». Приходят, наконец, неизлечимо больные телом, чтобы он о болезни их «попросил Бога». Шалаш или келья такого «святого» бывают окружены массою народа: и, проходя среди него, «святой», по взгляду на лицо уже узнав, чем (приблизительно) томится пришедший, дотрагивается до него рукою, уводит его к себе в келью или как-нибудь уединяется, и беседует, расспрашивает, советует. Такому «святому», по общему народному убеждению, нельзя солгать, как и нельзя, «грех», что-нибудь ему не досказать. Таким образом перед ним раскрываются вся душа и вся жизнь пришедшего за помощью человека. И как за год он

переговорит таким образом с несколькими тысячами людей, а за много лет со многими десятками тысяч человек, то душа и духовный взор и духовный разум такого «святого» до того изощряются и утончаются в постижении природы человеческой и всех колебаний жизни человеческой, что он становится — как народ называет — «прозорливым», т. е. он прозирает до самого дна душу человеческую, видит эту душу в самом трепете, в самых потаенных волнениях, в самых скрытых поползновениях и слабостях; и в то же время он видит в этой душе лучшие возможности, находит такие силы, которых сам пришедший в себе не создавал, наконец, одушевляет и укрепляет к лучшей новой жизни своим святым одушевлением. Он не просто советует, а повелевает человеку сделать то-то и то-то, всегда в глубочайшем соответствии с силами и способностями человека, никогда его резко не насилуя и не ломая. Очень нуждающимся, сиротам, вдовам он помогает деньгами — из тех, которые приносят «в дар» ему другие. Толстой любил посещать таких «святых», ибо зрелище народное нигде так не открывается, как около жилищ таких «святых». Один такой русский отшельник дал ему сюжет для рассказа «Три старца»: он в нем только несколько переиначил случай, которого случайно был зрителем. Именно — Толстой раз видел, как такой «старец», уже окончив беседу с народом, шел к келье, а люди все бежали около него, и он от этого еще более изнемогал. Вот один из таких «бегущих» схватил его за край одежды. Старец к нему обернулся. — «Что тебе?» — «Как спасись?» — Старец, совсем изнеможенный, в силах был только проговорить: «Да сколько вас в дому?» — «Трое», — ответил пристававший. Тогда, остановясь и задыхаясь, старец сказал: «Ну, так и спасайтесь, молясь: три вас, три нас — спаси нас». Так мне рассказывал сам Толстой. Достоевский в романе «Братья Карамазовы» вывел в лице старца Зосимы иеросхимонаха Амвросия из той Оптиной пустыни<sup>7</sup>, куда перед смертью поехал из Ясной Поляны гр. Толстой. Здесь же у отца Амвросия бывали лучшие русские философы, Страхов и Соловьев; первый был не только философом, но и превосходным ученым по физиологии и физике. К старцу Амвросию (он умер лет 18 назад) приезжали и купцы-миллионеры, и придворные лица, дворяне, военные, и последние бедняки, и убогие. И он совершенно одинаково говорил со всеми. Таким образом, подобный «святой» есть, собственно, «исцелитель» болящей душою России и болящей в жизни России — иногда на свою небольшую местность, иногда на несколько губерний, иногда даже на всю нашу землю. Последнее было со священником города Кронштадта, Иоанном.

Но это — законченный образ «святого». Однако приближения к нему крупными рассеяны во всем народе; или — редкий русский человек не переживает порывов к этой святости, хотя недолгих и обрывающихся. Вот эту сторону своей нравственной или, вернее, своей духовной жизни и живет русский народ, ею он крепок, через нее встает из всяких бед. Русский народ никогда не отчаивается, всегда надеется. Параллельно с грубостью, ленью, пьянством, пороками, но в другом направлении, идет другая волна — подъема, раскаяния, порывов к идеалу. И это в простом народе еще сильнее и распространеннее, чем в образованных классах.

Но этот «святой человек» дан Церковью, церковным духом, церковною историей. Молитвы, присущие нашей Церкви, которые непрерывно народ слышит в храмах, полны совершенно особенного духовного настроения и жизненного понимания. Это духовное настроение полно нежности, деликатности, глубокого участия к людям, глубокой всемирности... В храме постоянно слышатся молитвы «о всех людях» (не об одних православных, не только о своей Православной Церкви), о «примирении всех людей» (между прочим — о примирении «всех Церквей»); о том, чтобы Бог укрепил в людях кротость, прощение обиды; вместе с тем в храме упоминаются с молитвою о помощи «все, теперь блящие», все «путешествующие»; священник вслух молится, чтобы Бог помог присутствующим «подавить свой гнев», «не осуждать своего ближнего», «видеть собственные недостатки»; чтобы Бог помог каждому «рассеять свое печальное настроение». Есть ежедневная молитва о том, чтобы Бог каждому присутствующему послал в свое время «безболезненную кончину» и «образ христианской смерти». Вместе с тем Церковь молится о плодородии земли, о «мире всего мира», о «благообразовании воздуха», т. е. о хорошей погоде для урожая, овощей и плодов. Все это очень народно и очень жизненно: храмовая служба наша обнимает мелкое и великое жизни человеческой во всех ее подробностях, в высшей степени понятных и в высшей степени нужных каждому. Отсюда проистекает народный и любимый характер церковной службы. Не зная церковной службы, совершенно нельзя понять, что такое русский народ и как он произошел. Если бы уничтожить церковную службу и разрушить действие ее на душу народную и на быт народный — Россия немедленно дезорганизовалась бы, пришла в хаос и пала. Храм вполне заменяет для нашего народа гимназию, школу, университет, книгу и науку<sup>8</sup>. Этого нельзя понять, не зная универсальности нашей храмовой службы и того, что она вся выражена поэтично, вдохновенно. Ее



музыкальная сторона, заключающаяся в повышениях и понижениях голоса, произносящего молитвы, в напевах молитв, — удивительна. Таким образом, она не только просвещает народ известными истинами, но и постоянно зовет его к идеалу, притом к идеалу жизненному, простому, достижимому, практическому, трезвому и благородному.

\* \* \*

Вот великий «Акрополь» русского народа; его «победа над Аннибалом»... Здесь таится так много сокровищ, что в виду их совершенно невозможно было подымать тех споров с богословием Церкви, т. е. с книжными теориями о Церкви, которые начал Толстой. Пусть бы во всем был прав Толстой и «русское богословие» под его критикою превратилось бы в развалины. Это ничего решительно не затронуло бы. И «русский святой», с помощью всему слабому и болящему в народе, остался бы по-прежнему все так же нужен и полезен народу, так же свят и прекрасен в своем образе; и «даруй, Господи, мир всему миру, соедини всех верующих вместе, уничтожь разлад их сердец, дай нам всем кончину жизни светлую, совестливую и безболезненную» — все это осталось бы истинною, все это останется прекрасным и глубоким. Толстой был очень похож в своих богословских трудах на медведя, который — желая согнать муху с лица своего заснувшего друга-человека — поднял бы против этой мухи камень, который может убить самого человека.

В этом он был не прав и бессилён. В России, в образованных классах, очень развит полный атеизм: атеисты шумно приветствовали его критику, воображая, что она что-то разрушает. Наконец, ей очень обрадовались теснимые правительством сектанты, так как эта критика удовлетворяла их чувству вражды к Церкви. Но на нее совершенно не обратила никакого внимания вся масса серьезно образованного русского общества, которая знает существо своей Церкви и знает ее корни.

\* \* \*

Еще о последних, об этих «корнях»... Толстой учился в университете на физико-математическом факультете<sup>9</sup>, притом, по собственному воспоминанию, — учился плохо и небрежно. Хотя он потом всю жизнь очень много читал и изучал, но это не могло заменить университетских лекций по истории. Дело в том, что никакая книга не содержит в себе интонаций живого голоса жи-

вого человека и не содержит «отступлений в сторону», оговорок и замечаний, которыми профессор сопровождает чтение в аудитории. Наконец, ни в какую книгу нельзя уложить и ни в какой ученой форме нельзя выразить тех частных бесед, бесед мелькающих, обрывающихся, недоконченных, которые студент, заинтересованный наукою, может иметь с профессором у него на дому или идя по коридору из аудитории. Ведь часто афоризм скажет больше, чем рассуждение; насмешка, сарказм живого человека или его восхищение, выраженное в блеске глаз и вибрации голоса, — скажут больше, чем печатные строки с печатным знаком восклицания. Словом, книга всегда «без штрихов»; и в книге говорит ученый «без тона»; а «тон делает музыку»: и Толстой знал историю вот именно «без музыки»<sup>10</sup>. Т. е., в сущности, он ее вовсе не знал, иначе как скелетно и в одних фактах. Духа ее не знал, аромата ее не обонял. Только ученый, уже всю жизнь посвятивший на изучение эпохи перехода античного мира в новый, христианский, мог бы в четыре года университетского курса дать почувствовать Толстому такие тайны античных чувств, такие тайны противоположных, христианских, чувств, мог бы передать такую непостижимость древней смерти и нового воскресения, какие поистине уловимы для голоса и уха и неуловимы для бумаги и чтения. Толстой был просто не образован в этой области. Как ни велик его гений, как ни глубоко и всемирно его сердце, он понял бы, что все-таки это есть личный гений, личное сердце, что через голову его проходят личные мысли, сегодня одни и завтра — другие: и все это только омывает подножие того гигантского горного хребта, какой являет собою история в бесчисленных пластах ее, твердых и неисповедимостях. Как мал Шекспир перед английскою историею! Может быть, он гениальнее всякого англичанина: но все-то англичане, весь английский народ, все поколения этого народа так велики, мудры, поэтичны, что Шекспир все-таки является среди него как Монблан среди Альп. Он выше всех: но Альпы неизмеримо больше его... То же и Толстой в религиозной критике православия: в одежде мужичка и странника, подражая русскому мужику и страннику<sup>11</sup>, — он входил в толпу народную, где-нибудь около монастыря. И он тонул, в ней, исчезал, становился невидим. Это — физически, но также и духовно. Он вдруг действительно перестает быть «великим» среди этого народа, болящего всеми язвами человеческими и мучающегося всеми человеческими сомнениями. Народ, простая, обыкновенная толпа в тысячу человек, но измученная и религиозно-взволнованная, поднятая религиозно молитвой, надеждой, страхом, отчаянием, принесенными сюда из домов своих, — она религиозно

была... не выше, но массивнее, серьезнее, страшнее всех учений Толстого о «непротивлении ли злу» или каких-то других, все равно. Народ — гигант, всегда гигант. История — еще больший гигант, колосс. И нельзя человеку, никогда нельзя подходить к этим величинам иначе, чем с желанием вникнуть сюда, уважать это, любить это...

Море всегда больше пловца... Оно больше Колумба, мудрее и поэтичнее его. И хорошо, конечно, что оно «позволило» Колумбу переплыть себя; но могло бы «не дозволить». Природа всегда более неисповедимая тайна, чем разум человеческий. Толстой — был разум. А история и Церковь — это природа<sup>12</sup>.





**Н. М. МИНСКИЙ**

## **Толстой и реформация (1909)**

### **I**

Я прочел если не все, то многое из того, что написано было у нас по поводу юбилея Толстого, и если к этому многому решаюсь прибавить свое слово, то потому, что мне показалось, что нечто существенное еще осталось не высказанным о Толстом. Из трех ликов его творческого гения сочувствие почти всех написавших о нем уделялось первым двум — Толстому-художнику и Толстому-моралисту, между тем как Толстой — религиозный мыслитель был обойден вежливым молчанием. Эту последнюю сторону толстовской деятельности подчеркнул только Синод, который — как это ни странно — в своем озлоблении обнаружил более тонкое критическое чутье, нежели сочувствующая интеллигенция. У страха глаза оказались не только велики, но и пронизательны. Синод был прав, признавая религиозный момент в деятельности Толстого самым жизненным и конструктивным. Но если так, то не должны ли мы подчеркнуть эту сторону творчества Толстого, но уже не черною чертою нетерпимости и отчуждения, а красною чертою понимания и любви.

Мне кажется, что ценить в Толстом главным образом моралиста — значит рассматривать его не с русской, а с европейской точки зрения. В Европе, где культ комфорта и спорта безраздельно царит над умами и совестью людей, морализирующее слово Толстого, подкрепленное примером его жизни, произвело на самом деле потрясающее действие. Толстой поразил воображение захлопоченных европейцев почти в той же мере, в какой в свое время Сакья-Муни поразил фантазию изнеженных азиатов. Весть о том, что королевич, имевший возможность пользоваться высшими, почти божественными дарами жизни — многоженным гаремом, тенистыми садами, мягкими диванами, — добровольно от-

казался от этой небесной роскоши ради мудрости и святости, — весть эта разбудила сонного азиата, заставила уверовать в возможность несбыточного, в чудо. Не менее потрясен и взволнован был европейский буржуа, узнав, что богатый граф, не самозванный, а подлинный, имеющий возможность кататься в автомобиле и заказывать платье в Лондоне, проповедует скромную трудовую жизнь крестьянина, и не только проповедует, но сам питается и одевается, как крестьянин, шьет сапоги, кладет печи и пешком ходит из Москвы в Ясную Поляну. Еще более был изумлен европейский писатель, у которого, по удачному выражению Тургенева, при мысли о гонораре не только глаза, но и зубы загораются, когда он узнал, что есть гениальный романист, который добровольно отказывается от гонорара, пренебрегает сакраментальным верховным, божественным авторским правом.

Дело было тут не в гении Толстого, не в убедительности гениального слова, а в том, что гений имеет больше прав на наивысший гонорар. Гений Толстого сыграл ту же роль, как королевский титул Сакья-Муни. Возможность подобной невозможности, как добровольный отказ от чека, от живых денег, произвел глубокий переворот в психологии европейских писателей. Это не значит, что и они, по примеру Толстого, готовы были отказаться о священных прерогатив авторского права. Нет, наиболее подпавшие под влияние Толстого, наиболее морализирующие европейские писатели — не исключая ни Ибсена, ни Метерлинка<sup>1</sup> — в своих денежных отношениях к издателям и переводчикам остались по-прежнему аккуратными и непреклонными стряпчими. Переворот произошел в глубине воли и чувства. Жизнь Толстого сделалась житием в глазах культурного человечества. В холодный взбаламученный океан европейского соперничества слово Толстого влилось, как теплый благодетельный Гольфстрим, от проповеди его повеяло добротой, всепрощением, благоволением, и под влиянием ее изменились темы, идеалы и самый тон европейского романа и театра. Когда-нибудь я подробнее расскажу об этом удивительном преображении всемирной литературы, которое под воздействием Толстого совершилось на наших глазах в последние пятнадцать—двадцать лет. Теперь ограничусь замечанием, что к европейской мысли и совести Толстой был обращен только ликом моралиста, а все остальное — его художественный гений, его религиозный энтузиазм — в глазах европейца имели второстепенное значение, были чем-то вроде ореола вокруг этого строгого и в то же время непостижимо кроткого лика.

Не таково значение Толстого для России. Отречением, неделанием, стремлением к опрощению никого у нас не удивишь. В

период хождения в народ молодые люди с легким сердцем отказывались от своих общественных и экономических привилегий и приносили жертвы, перед которыми толстовское шитье сапог и кладка печей кажутся невинной забавой. Самое слово «опрошенные» было создано Тургеневым до появления «Исповеди». Как проповедник простой жизни, как апологет крестьянской правды Толстой является в России не учителем, а одним из последователей, не творцем нового течения, а одним из подхваченных течением, уже до него существовавшим. Толстой в России один из опростившихся, один из ушедших в народ. Даже главный парадокс толстовской морали — учение о непротивлении злу — был не чем иным, как возведенной в теоретический тезис русской пассивностью и ленью. Об этом парадоксе много спорили, но влияния на жизнь он не имел у нас никакого. Никто не возвел его в закон своего поведения, и все события последних лет были живым опровержением этого парадокса, так что если видеть в нем сущность толстовской морали, то пришлось бы отрицать за ней всякое значение. Дело, конечно, не в этом парадоксе и не в том, что Толстой вместе со многими другими опростился и ушел в народ, а в том, что сделал он это по-особому, не так, как все, по иным мотивам и с иной целью. До него все искавшие слияния с народом вдохновлялись идеями или консервативно-политическими, как славянофилы, или революционно-политическими, как народовольцы. Толстой первый устремился к слиянию с народом по мотивам не политическим и не экономическим, а чисто религиозным, и в этом религиозном моменте вся новизна и вся необычайность его подвига, по крайней мере для русских. Кто хочет знать, что такое Толстой для России, должен сперва разобраться в вопросе, что такое религия Толстого. Постараюсь дать на этот вопрос по возможности краткий и определенный ответ.

## II

До Толстого у нас существовало двойное отношение к религии — наивное утверждение и наивное отрицание. Наивно утверждающие признавали божественность жизни вместе с тою шелухой, в которой идея о божественности впервые выросла в человеческом сознании — с шелухой чуда, предания, авторитета. Девизом своим они брали слова Тертуллиана: *credo quia absurdum*; верю в чудесное, в нарушение закономерности, приемлю все это верою именно потому, что разумом принять этого

нельзя. Народ мирился с неизбежностью абсурда бессознательно. Интеллигенты же вынуждены были допустить абсурд сознательно, т. е. сознательно отрицать сознание, разумом подкапываться под разум, строить силлогизмы для того, чтобы утверждать иллогическое. Понятно, что такое самоубийственное употребление разума должно было породить в душе верующего надрыв и бессилие. Такими наивно-надорванными, разумными поклонниками абсурда были сперва славянофилы, а затем Достоевский и Владимир Соловьев, и доныне остаются их последователи, называющие себя неохристианами, причем слово «нео» обозначает здесь не новый, а молодой, ибо нельзя творить нового, пуская корни в старую ложь, а кто назвался верующим в чудо, тот волей или неволей полезай в абсурд. Внутреннюю надорванность такой религиозности всего ярче выразил Достоевский, утверждая, что если бы ему предстояло сделать выбор между истиной и Богом, он предпочел бы Бога истине. Этими словами он, конечно, желал возвысить божественное над человеческим, а на самом деле охулил то и другое. Человеческое он охулил, допустив, что наша истина может оказаться противною Богу, но и божество он принизил, допустив, что оно может оказаться в противоречии с истиной, неистинным. А ведь божество неистинное, тождественное с ложью, и есть, по мнению верующих, Сатана, которого они называют отцом лжи. Таким образом, ищущие Бога в отрицании истины и разума обретают отрицательное божество, и ничего нет удивительного в том, что Достоевскому в русской действительности мерещились «бесы», а Владимиру Соловьеву финал всемирной истории представлялся в виде повести об Антихристе. Что же касается неохристиан, то известно, что черти, антихристы и сатаны так и мелькают в их рассуждениях, как летучие мыши перед грозой. Религия, основанная на *credo quia absurdum*, неизбежно ведет к абсурдной религиозности, и нужно ли сказать, что проповедь подобной религии носит в себе зерно реакции и разложения, а не возрождения, и что она, убивая разум, сама осуждена на смерть.

### III

В противоположность этим поклонникам абсурда, у нас с шестидесятых годов явились поклонники разума, но разума ограниченного и самодовольного, куцега разума, отрицавшего не только чудеса и предания, не только шелуху старой религиозности, но и саму религиозность и решавшего все вечные вопросы бытия

«очень просто», — хлестко вышучивая их. Смерть? Ха, ха. Все там будем. Начало жизни. Ха, ха. Обезьяна. Конец жизни? Ха, ха. Лопух. Желая очистить русскую действительность от гнили мнимых ценностей, — эти весельчаки, все эти «бойкие» столпы «Современника», «Дела», «Отечественных записок» — Писаревы, Добролюбовы, Щедрины, Михайловские<sup>2</sup> — незаметно для себя обесценили жизнь и с самыми добрыми намерениями создали тусклую действительность и литературу второго сорта. Реализм, отрицая божественность жизни, выродился в нигилизм, а нигилистическая веселость привела к скуке. Тесно стало душе между обезьяной и лопухом, и делу не помогло ни резание лягушек, ни хождение в народ, ни политическое подвижничество. Уходя в народ, реалист, в сущности, бежал от своей необожествленной жизни к необожествленной жизни народной, менял свою обезьяну и свой лопух на обезьяну и лопух ближнего. Русский нигилизм создал подпольную Россию, подпольную в смысле не только полицейском, но и вселенском, ибо, надвинув на жизнь вместо неба божественной бесконечности потолок животво-бесцельного существования, нигилизм превратил саму вселенную в подвал, в подполье.

#### IV

В своей борьбе с религиозностью наши доморощенные реалисты ссылались на пример Запада, цитировали Бюхнера и Спенсера<sup>3</sup>, забывая, что Запад пришел к своей культуре не дорожкой бойкого издательства, а трудным и славным путем религиозной реформации. Наши реалисты проглядели великий исторический закон, гласящий, что только тот народ созревает для высшей культуры, кто не застыл в первобытных религиозных верованиях и не легкомысленно отринул их, а внутренне их *преобразил*, провел через таинственный процесс реформации, в котором личность как бы вторично рождается и облагораживается, подобно тому как виноградный сок преобразуется в процессе брожения и из сладковатой жидкости становится благородным вином. В этом отношении все народы Запада могут быть разделены на две огромные духовные расы — на расу высшую, к которой принадлежат народы, вторично рожденные в процессе реформационного брожения, и расу низшую, к которой относятся народы, застывшие в религиозной ортодоксии или же из огня предрассудков бросившиеся в полымя атеизма. Разница между теми и другими коренная, органическая и проявляется она во всех областях твор-



чества и делания, даже в таких, которые как будто ни в одной точке не соприкасаются ни с религиозными предрассудками, ни с религиозным просветлением. Возьмите, например, сферу, наиболее отдаленную от религии, имеющую в настоящий момент для нас такое злободневное значение, — сферу телесной чистоты и гигиены, и вы увидите, что культ чистоты господствует как раз в тех странах, в которых влияние реформации было наиболее сильным, и наоборот. Приходится думать, что процесс реформации важен не столько теми истинами, к которым он приводит, сколько тем закалом, который в нем приобретает личность или, вернее, разум личности, испытывающий Бога и утверждающий себя в бесконечности. Народ, прошедший через реформацию, подобен организму, состоящему из клеточек устойчивых, вооруженных для борьбы, между тем как до процесса реформации клеточки эти остаются шаткими и безвольными.

К великому прискорбию, следует сознаться, что до сих пор русский народ в целом не был причастен реформации. Русская личность не переболела религиозными сомнениями, не решила наедине с совестью последних, неизреченных запросов жизни, не утвердила верховных прав разума и, следовательно, сама не утвердилась, ибо личность и разум тождественны. Русское старообрядчество было шагом не вперед, а назад. Сектанство же, являясь отражением занесенных извне, когда-то освободительно-мощных, но давно устарелых, выветрившихся немецких реформационных идей, не могло выйти за околицу деревень и оказалось бессильным влиять на образованные классы, уже узнавшие, хотя бы с чужих слов, о свободе научной критики. Оставаясь вне реформации, русский народ осужден был до сих пор пребывать на задворках культуры.

## V

Первым провозвестником русской реформации, современным русским Лютером, является Лев Толстой, который, в противоположность веселым реалистам, утвердил божественность жизни, но в то же время, в противоположность поклонникам абсурда, устранил из религии (что и отличает его учение от немецкой реформации) неразумное. Жизнь — божественна. В мире совершается не человеческая, а божественная воля, — таков основной религиозный тезис, которым Толстой искупил грех русского нигилизма и вернул вещам абсолютную ценность. Но божественность жизни постигается не каким-то особенным чувством сле-

пой или самоослепленной веры, не при посредстве предания и книг, но самой личностью, ее собственным разумом, достигшим высшей зрелости и приобретшим высшую зречь. В одной из своих брошюр Толстой предостерегает против ложных пророков, утверждающих, что они больше истины любят еще нечто. Кто больше истины еще любит нечто, тот ничего по истине не любит. У Толстого истина и Божество тождественны. Религия Толстого — это религия мистического разума, религия без веры в чудеса. Явившись в век сомнения и безверия, Толстой показал, что истинная религия не боится безверия. В этом новизна и могущество возвещенной Толстым религиозной реформации.

## VI

Вернув миру абсолютную ценность и утвердив в верховных правах разумную личность, Толстой предостит нам как один из величайших борцов за культуру. Последнее нуждается в некотором пояснении. Если видеть в Толстом только моралиста, то его пришлось бы причислить к врагам культуры. Толстой, проповедующий неделание, зовущий к плугу, отрицающий медицину и астрономию, смеющийся над борьбой с бактериями, ставящий симфонию Бетховена ниже крестьянской песни и издевающийся над Шекспиром, — такой Толстой, очевидно, не положил начала нашему культурному Ренессансу. Жить по-толстовски, пахать землю и отказываться от военной службы и платежа налогов всего легче, повернувшись спиной к миру и замкнувшись в деревенской глуши. Но все меняется, если признать мораль Толстого пережитком и отражением нашего старого, бесплодного, мечтательного народничества, а всю самобытность, все творческое величие Толстого видеть в его религиозной проповеди. Как религиозный мыслитель, как борец за права разума Толстой зовет вперед, к философии, к науке, к высшим формам культурного делания. Деревня никогда не поймет религии без веры, и если воспримет учение Толстого, то немедленно же изуродует его, превратит в сектанство, в беспоповщину, в новую веру, в новый культ чудес и молитв. Если считать Толстого русским Лютером, то это Лютер городов, а не деревень, интеллигенции, а не темных масс. Толстой только заявил со всей присущей его слову силой и искренностью, что разум, отвергая чудо как нарушение закономерности, сам прозревает в мире высшую, божественную закономерность. Но, высказав эту истину, Толстой ее не доказал. Набросав план новой религии, он строить по этому плану предоставил сво-

им будущим преемникам и последователям. И от того, как русские подрастающие поколения отнесутся к завещанной Толстым религиозной проблеме, зависит все наше будущее. Я говорю это не потому, что низко ставлю практические заботы жизни, а потому, что между практическим разумом и религиозным существует неразрывная связь и источники сил находятся не внизу, а наверху. Окажемся ли мы победителями в борьбе с японцами, в борьбе со старым режимом, в борьбе с бациллами — все эти практические вопросы русской действительности зависят от того, найдет ли в себе русская культурная личность желание и силу наедине со своей совестью перестрадать и продумать религиозно-философскую проблему жизни вообще. Подобно тому как все виды земной энергии, начиная с тепла, скрытого в каменном угле, и кончая силою ветра, являются лишь видоизмененной энергией солнечных лучей, так и все виды духовной энергии имеют своим началом и источником философское раздумье и религиозное воодушевление. Разговор о Толстом не юбилейный, не праздничный, а насущный духовный хлеб наших будней. Судьба послала нам нового Лютера, провозвестника новой реформации, но воплотить и осуществить эту реформацию можем только мы сами.





**Ф. А. СТЕПУН**

## **Религиозная трагедия Льва Толстого (1922)**

Каждому, кто решается публично, т. е. сугубо ответственно, писать или говорить о Толстом, необходимо помнить слова, сказанные Софьей Андреевной спустя десять лет после смерти мужа его биографу Полнеру: «Сорок восемь лет прожила я со Львом Николаевичем, а так и не узнала, что он был за человек».

До конца объяснить загадочность толстовского гения вряд ли возможно — он ведь и сам любил говорить о недоступной для человеческого ума совокупности причин, — но попытаться глубже ощутить ее корни все же нелишне. У Толстого был исключительный дар перевоплощения: все его герои и героини ощущаются не как двумерные портреты, написанные кистью, а скорей как вылепленные из материала собственной жизни трехмерные образы. Создать такое обилие непохожих друг на друга людей мог, конечно, только человек громадного внутреннего, и притом противоречивого, богатства. К этой эмоциональной даровитости Толстого присоединяется постоянно тяготевшая над ним принужденность к идеологическому заострению всех своих в разные эпохи весьма различных чувств, прозрений и интуиций.

Отсюда его учительство, наставничество и та самоуверенная оппозиционность, о которой говорят Фет, Аполлон Григорьев, Е. М. Лопатина<sup>1</sup> и многие другие. Эти черты отчасти объясняются той уверенностью, которой он обладал в сфере искусств. Итальянский социолог Паретто<sup>2</sup> убедительно показал, что существует психологический закон перенесения авторитетной распорядительности из той сферы, в которой человек имеет на нее безусловное право, в соседствующие, где у него такого права нет. Этим законом Паретто объясняет, между прочим, и то, что многие крупные политики считали себя знатоками архитектуры и пластики или покровителями поэтов. В том, что этот закон сыграл немалую роль в восприятии философско-религиозных размыш-

лений Толстого широкой публикой, не может быть сомнения. Многие из менее искушенных в сфере отвлеченной мысли читателей восхищались каждым словом Толстого лишь потому, что оно исходило из-под пера автора «Анны Карениной» и «Войны и мира». И многое по той же причине прощалось ему серьезными мыслителями и философами.

Всего сказанного достаточно, чтобы допустить возможность целого ряда литературных портретов Толстого, не имеющих почти ничего общего между собою и тем не менее, безусловно, похожих на оригинал. Предлагая читателю мой собственный портрет Толстого, я субъективно уверен, что вижу его правильно, — и тем не менее я, конечно, допускаю, что его можно видеть и совершенно иначе. В конце концов каждый портрет живет двойным сходством: сходством с портретируемым оригиналом и с портретирующим автором, в чем никак нельзя видеть произвол и субъективность.

Характеристика и анализ художественного дарования Толстого не входят в мою задачу. Для моей цели достаточно указать на то, что среди ответственных русских критиков не найдется ни одного, который не согласился бы с Тургеневым, сказавшим: «Толстой — гигант среди других писателей. Слон среди других животных. Он, как слон, может вырвать дерево с корнями, но может и так нежно снять бабочку с цветка, что не сдует с ее крыльев даже пыльцы». Леонтьев отнюдь не был поклонником русской писательской манеры и был к тому же еще и убежденным противником розового христианства как Толстого, так и Достоевского, и тем не менее он сравнивает Толстого с индусским божеством: «Две головы, четыре лица, шесть рук и все громадное, из самого драгоценного материала».

В связи с этой темой важно подчеркнуть, что художественную гениальность Толстого одинаково чттили как враждебные толстовцам почитатели художественного дара Толстого, так и «темные», как в Ясной Поляне было принято называть последователей толстовского учения. Разница заключалась лишь в том, что первые считали религиозно-нравственную проповедь Толстого почти что преступлением перед отпущенным ему Богом творческим даром, — а вторые умилялись тем, что Бог повелел Толстому принести свой художественный дар в жертву за дарованное ему христианское пробуждение.

Излагать и анализировать учения Толстого вне тесной связи с его жизнью имеет мало смысла, так как все они во всех своих

стадиях и вариантах, со всей своей эмоциональной напряженностью и логической противоречивостью, представляют собою прежде всего попытки устроения Толстым своей трагической жизни художника и моралиста.

Первым актом религиозной трагедии Толстого, подготовленной, конечно, многими мучительными переживаниями и трудными раздумьями, надо считать то, что произошло с ним в 1869 году в Арзамасе, под Нижним, где он остановился переночевать по пути в Пензенскую губернию, куда ехал ради покупки нового имения.

О случившемся Толстой сразу же написал Софье Андреевне, думая, что, быть может, происшедшее с ним связано с какими-нибудь тяжелыми событиями в Ясной Поляне. Через пятнадцать лет, все еще мучимый своей арзамасской болезнью, как стали впоследствии называть тот припадок отчаяния, который охватил его в Арзамасе, Толстой все пережитое описал в малоизвестном, но очень существенном для понимания его духовного пути, рассказе, озаглавленном «Записки сумасшедшего». «Было два часа ночи, — рассказывает Толстой почти теми же словами в письме и в «Записках», — я устал, страшно хотелось спать и ничего не болело. Но вдруг на меня напала тоска, страх, ужас, как-ких я никогда не испытывал... Зачем я сюда заехал? Куда я везу себя? От чего, куда я убегаю?.. О чем тоскую, чего боюсь?.. «Меня», — услышал он голос смерти».

Для понимания всего рассказа очень важно дать себе отчет в том, что налетевшая на Толстого боязнь смерти не была трусостью. В Севастополе Толстой проявлял бездумную храбрость. Вряд ли можно сомневаться, что если бы он воевал в 1869 году, он опять проявлял бы ее. Его страх смерти был гораздо глубже. Он чувствовал, что смерть на него наступает, а вместе с тем чувствовал и то, что ее не должно быть. Его страх был возмущением и протестом против смертности человека.

До чего сильно было это переживание, сказалось, между прочим, и на его языке, который вдруг вспыхнул несвойственным Толстому экспрессионизмом. «Все тот же ужас, — пишет он, — красный, белый, квадратный... рвется что-то и не разрывается». Налетевший на него ужас вызвал в нем злость, мучительную и сухую; он чувствовал, что в нем нет ни капли доброты, а «только ровная, спокойная злоба на себя и на то, что меня сделало». Эти слова особенно важны, они многое объясняют в дальнейшем развитии толстовского мирозерцания. Поднявшаяся в нем злоба была направлена не против Бога-Творца, а на некое «то», что его не создало, а сделало. Это странное слово «сделало» невольно

вызывает представление о каком-то механизме или, в лучшем случае, о каком-то безликом бытии, с которым нельзя общаться, но в которое возможно погрузиться. Эта пантеистическая тема была, как мы еще увидим, с ранних лет близка Толстому.

Злосчастная поездка в Пензу привела Толстого к тому душевному состоянию, которое он с такой силой рассказал в «Исповеди». Припадки арзамасской тоски не оставляли его, все чаще чувствовал он «остановки жизни», все чаще думал о самоубийстве. Все мы помним его потрясающие слова: «И вот я, счастливый человек, прятал от себя шнурок, чтобы не повеситься на перекладине между шкафами в своей комнате... и перестал ходить с ружьем на охоту, чтобы не соблазниться слишком легким способом избавления себя от жизни».

Как ни сильно было в Толстом отчаяние, он, человек громадной биологической силы, не сдавался, его не покидала смутная надежда найти выход, спастись. В поисках такого спасения Толстой принялся читать. Прочитав множество книг по религиозным и религиозно-нравственным вопросам, он не нашел для себя в них ничего нужного, не обрел в них якоря спасения. Удивляться этому, зная Толстого, не приходится, так как во всем, что он читал, — а читал он постоянно (Алданов<sup>3</sup>, исследовавший библиотеку в Ясной Поляне, сообщил, что в ней было 14 тысяч томов и что в громадном количестве книг находились собственноручные отметки Толстого), — он всегда искал подтверждения своим взглядам, слагавшимся в нем независимо от книг, выраставшим в нем из глубин его жизни.

Рассказывая в «Исповеди» о своих упорных, мучительных исканиях ответа в науке, он сообщает, что пришел к мнению Екклезиаста, что умножение познания лишь умножает скорбь и что прав Соломон: все в мире — и глупость и мудрость, и богатство и нищета, и веселье и горе, — все суета сует. Человек умрет, и ничего не останется. То же самое, отмечает Толстой, утверждал и Будда: «Жить с сознанием неизбежности страдания и смерти нельзя, надо освободить себя от жизни, от всякой возможности жить».

Не найдя разрешения своим вопросам в книгах, Толстой стал искать их в людях. Живут же они — думалось ему, — значит, знают и смысл жизни. Сначала он обратился к людям своего круга и быстро установил, что их жизнь лишена всякого смысла. Одни из них спокойно живут потому, что им неведома тревога о смысле их жизни, другие — эпикурейцы, потому что им вкусно жить, вкусно есть, пить, любить. К третьим он отнес тех сильных людей, которые, зная о бессмыслице жизни, самовольно кончают

ее. К четвертым он относил всех слабых и нерешительных — в том числе и самого себя, — которые прекрасно понимают, что жизнь — бессмыслица, но продолжают тянуть эту лямку.

Известно, что от полного отчаяния, от самоубийства Толстого спасла вера, но странным образом вера, порожденная в нем разумом. Об этой спасительной роли разума Толстой не раз говорит в «Исповеди»: «Теперь я вижу, что если не убил себя, то причиною тому было сознание неправильности моих *мнений*», «как ни убедителен и несомненен казался мне ход моих *мыслей* и *мыслей* мудрецов, приведших нас к сознанию бессмыслицы жизни, во мне оставалось сомнение в неистинности моего *рассуждения*».

Этой рассудочной стихией объясняется механический стук отвлеченной силлогистики, которая временами так досадно слышится в скорбном мраке «Исповеди»: если так, то так, если так, то так. Так, так, так. Дрожащая стрелка механизма неожиданно останавливается под словом «вера». Истина не в разуме, вдруг понимает Толстой, а в той вере, которой веками живут миллионы простых людей.

Придя к вере окольными путями критических сомнений в правде и принудительности своих рассуждений, Толстой, однако, сразу же принял, не без большого эмоционального вдохновения, рационализировать только что найденную им веру. «И я понял, — пишет он, — что вера не есть только объяснение вещей невидимых, не есть откровение, не есть отношение человека к Богу (нельзя через Бога определить веру), а есть знание смысла человеческой жизни, вследствие которого человек не уничтожает себя; вера есть сила жизни». Это — по меньшей мере проблематическое определение веры, игнорирующее тот очевидный факт, что большинство ненавистных Толстому исторических героев, исполненных несокрушимой силой жизни, не только не знали смысла жизни, но и не интересовались им.

К счастью Толстого, открытая им отвлеченная вера срослась в его душе с его «физическою любовью к настоящему рабочему народу», говоря точнее, с окружающим его русским крестьянством. В письмах к Данилевскому Страхов рассказывает о пытливых разговорах жаждущего веры Толстого с крестьянами, и главным образом с богомольцами, которые часто проходили по пролегавшей недалеко от Ясной Поляны дороге. И им ставил он тот же вопрос, что и людям своего общества в Петербурге: «Как вы можете жить, зная, что все кончится смертью?» Богомольцы, да и остальные прохожие, его не понимали. И вот то, что они не понимали его вопроса, и подтверждало его мысль, что не уничтожаемый смертью смысл жизни дается не разумом, а верой, что



он раскрывается не в ответах на теоретические вопрошания, а в том душевном строе, который этих праздных вопросов вообще не ставит.

Не увидеть, что этот смысл дается народу его православной верой, Толстой, конечно, не мог. Но и увидев это, он, в 13-й главе «Исповеди», так сформулировал народную веру, что в ней осталось очень мало общего не только с православием, но и вообще с христианством. Смысл народной веры сводится, по его представлению, к положению: «Всякий человек произошел на этот свет по воле Бога. И Бог так сотворил человека, что всякий человек может погубить свою душу или спасти ее. Задача человека в жизни — спасти свою душу; чтобы спасти свою душу, нужно жить по-Божьему, а чтобы жить по-Божьи, нужно отречься от всех утех жизни, трудиться, смиряться, терпеть и быть милостивым».

По сравнению с тем, что Толстой писал в «Трех смертях» («Мужик спокойно умирает именно потому, что он не христианин. Его религия другая, хотя он по обычаю исполняет христианские обряды; его религия — природа, с которой он жил... У него рождались бараны, и он убивал баранов, и дети рождались, и старики умирали, и он знает твердо этот закон... и прямо, просто смотрит ему в глаза»), — его новое определение христианской веры является, конечно, громадным шагом вперед по направлению к христианству, но христианства в нем все-таки нет.

Давая себе полный отчет в своем расхождении с народной церковной верой, Толстой все же решил смириться: ходить на службы, становиться утром и вечером на молитву, поститься и говеть. Делая это, Толстой почувствовал, что его разум перестал противиться его вере и что все для него прежде невозможное перестало вызывать в нем протест. Это очень важное признание. Оно явно свидетельствует о том, что в ответ на решение смириться Толстой была дарована благодатная возможность обрести и принять созданные Церковью формы выражения непостижимой глубины христианства.

Этой данной ему помощи Толстой, очевидно, не заметил. Его примирение с народной верой длилось недолго. Отход начался с невозможности духовно осилить тайну причастия, о чем Толстой в «Исповеди» еще говорит со скорбью и болью, отнюдь не с той мстительной озлобленностью, как в «Воскресении». К невозможности принять таинства пресуществления присоединился протест против догмата троичности, учения о Богосыновстве Христа и о воскресении мертвых.

Уверенный в правильности своего понимания христианства, Толстой стал объяснять принятие народом неприемлемых для

разума догматических учений, с одной стороны, его необразованностью, а с другой — его привычкой к церкви. Да и в наличии подлинной веры у любимых им крестьян он стал понемногу сомневаться: «Нет, не могу. Тяжело, стою между ними, слышу, как хлопают их пальцы по полушубку, когда они крестятся, и в то же время бабы и мужики перешептываются о предметах, не имеющих никакого отношения к службе».

Читая это, невольно удивляешься, как Толстой-художник, наделенный исключительной интуицией и близкий народу, не почувствовал, что бездумно причащающийся народ все же никогда не думал, что превращение вина в кровь представляет собою химический процесс, а всегда знал, что в чаше священник подносит ему вино, а не кровь; если бы в ней оказалась подлинно кровь, простой человек, наверно, испугался бы и подумал, что тут что-то неладно, не черт ли путает.

Мог бы Толстой, думается, быть и снисходительнее к крестьянским разговорам в церкви. В конце концов, спросить соседа, сколько он выручил за воз сена и сколько яиц снесли куры, уже потому не такой непростительный грех, что о хлебе насущном не забывает и молитва Господня. Русский простой народ ходит в церковь прежде всего как в Божий дом, в котором с Богом можно поговорить и помолчать обо всем, чем полна жизнь. Строгой последовательности службы и внутренней духовной связи всех ее отдельных частей простой человек обыкновенно не знает, но это ему не мешает. Для него в церкви не столько важен процесс богослужения, сколько пребывание в храме. Я не раз в этом убеждался в разговорах с нашими крестьянами и солдатами.

Очень возмущала Толстого, и правильно, конечно, молитва о даровании православному государю победы над врагами и о покорении ему под ноги всякого врага и супостата. Не занимаясь Церковью и богослужением, Толстой все же мог бы знать, что до того, как Бутурлинская комиссия, при Николае I, вычеркнула «несколько неуместных слов» из акафиста «Покрову Богородице», сочиненного святым Дмитрием Ростовским, в церкви читалось: «Радуйся, Незримое Укрошение владык жестоких и зверо-нравных, совета неправедных князей разори, зачинающих рать погуби». В этом распоряжении Бутурлинской комиссии раскрывается, конечно, большая трагедия русского цезарепапизма, но особо грешного национализма Православной Церкви оно не доказывает.

Критикуя веру простого русского народа и выясняя те причины, которые помешали ему слиться с народной верой, Толстой не заметил, что разошелся он с народом главным образом пото-

му, что народное знание смысла жизни было порождением веры. Он же искал веры для того, чтобы обрести смысл жизни. И еще глубже: разошелся он с народом потому, что его Бог был порожден страхом смерти. Это был Бог, сущность которого определил Достоевский устами Кириллова: «Бог есть боль страха смерти». Народ же верит в того Бога, которого славит пасхальное песнопение: «Смертию смерть поправ».

Желая научно оправдать свое понимание христианства, Толстой снова принялся за чтение. Работал Толстой над изучением Евангелия и Ветхого Завета с невероятной энергией. Он восстановил свое знание греческого языка, с невероятной быстротой изучил древнееврейский и прочел целую библиотеку богословских книг. Не преклониться перед серьезностью и нравственным вдохновением этой работы нельзя, — но нельзя и не увидеть, что в смысле теоретических результатов она была весьма незначительна. Ни изучение догматических трактатов и мистических исповеданий, ни ознакомление с фактами истории Церкви не поколебали исходного убеждения Толстого, что учение о триединном Боге бессмысленно, что Христос не Бог, а учитель жизни и что основы Его учения каждый человек может найти в своей душе: никакого откровения не нужно. Христианскую веру в воскресение мертвых Толстой, конечно, отверг, хотя к упрощенному атеистическому представлению («лопух вырастет») все же не пришел. Наряду с верой, что, прожив жизнь в любви к другим людям, человек останется вечно жить в своих делах, он верил еще и в то, что после смерти каждый сольется с разлитой в мире любовью, которая и есть Бог. Этому утверждению противостоит предсмертное, записанное Александрой Львовой, изречение Толстого: «Бог не есть любовь». Выбирать между этими противоречивыми изречениями не приходится. Для Толстого характерно, что его Бог есть одновременно и любовь, и отрицание любви.

Для людей христианского сознания непосредственно ясно, что между учением Толстого о Христе и христианством, кроме общих этических положений, свойственных и другим, как религиозным, так и философским, системам, нет ничего общего. Ведь Толстой не только считал Христа человеком, но иногда — правда, очень редко — и весьма критически относился к своему Христу. Осторожный Гусев<sup>4</sup>, секретарь Толстого, сообщает, что в беседе с Николаевым, высказавшим, казалось бы, очень близкую Толстому мысль, что Христос потому имел такое огромное влияние на людей, что слил свою жизнь со своим учением, Толстой ответил: «Мало ли людей, которые жили более христианской

жизнью, чем Христос, и не оставили никакого следа. Я думаю, его влияние объясняется тем, что он ясно сформулировал то, к чему шло человечество». Это уже чисто коллективистическая социология.

Отношение Толстого к Христу бесконечно сложно. К нему мы еще вернемся. Пока же для углубленного понимания трагической борьбы Толстого за своего Христа против христианства необходимо осознать, что отнюдь не надо быть верующим христианином, чтобы дать себе ясный отчет в том, что Толстой христианином не был. Для выяснения непреодолимой разницы между людьми, которым Иисус Христос представляется всего только человеком, как бы еврейским Сократом, создавшим высокое учение и умершим за него, и христианином, исповедующим Христа-Богочеловека, вполне достаточно психологически вдумчивого описания и феноменологически точного анализа людей и структур обоих верований.

Основатель современной феноменологии Эдмунд Гуссерль<sup>5</sup> дал, на основании тщательного изучения мифов об ангелах, явлений ангелов святым и праведникам, очень точное описание природы ангелов, их сущности, оставляя вопрос об их бытии как вопрос веры, а не знания, совершенно в стороне. Лично я, хорошо знавший Гуссерля, абсолютно уверен, что в реальное существование ангелов он никогда не верил.

В длительном процессе своего исторического становления вера во Христа-Богочеловека выработала весьма сложное, всеобъемлющее миросозерцание, от которого неотделимы: понимание Церкви как богочеловеческого организма и истории как богочеловеческого процесса. Связана с ним и вера в то, что Бог присутствует во всем, что творит человек, — и трезвое знание того, что падший человек неустанно затемняет божественный свет как личной, так и исторической жизни несовершенством и даже греховностью своего творчества. Этим объясняется и враждебность христианства ко всяческому утопизму.

Во все это христианство верило, как в абсолютную истину. Люди, чуждые христианству, часто упрекают христиан в нетолерантности и заносчивости, не понимая, что, признавая евангельскую истину за богооткровенную, невозможно одновременно считать ее относительной, ибо ни Бог не может противоречить самому себе, ни люди Ему. Для христианского сознания все истины стоят в определенном отношении к Божьей: они или пророчески подводят к Богу, или изменнически уводят от Него; относительных же истин в смысле истин, безответственных перед откровенной истиной, христианство по всей своей сущности при-

знавать не может. И тут дело не в заносчивости христиан, а в вознесенности христианской истины над миром исторических отсительностей.

Этой христианской истиной была создана вся европейская культура. Ею были построены древние монастыри и средневековые университеты. Ею были воздвигнуты романские и готические храмы, она в неустанных догматических спорах столетиями выясняла себе свое подлинное содержание, чем и породила философию более поздних веков. Столетиями она трудилась над изображением жизни Спасителя, Богоматери, апостолов и святых. Она же создала церковную музыку, органную и хоровую. Она исповеднически сжигала своих верующих сынов и дочерей на языческих кострах, но она же, охваченная темным фанатизмом, разжигала преступную рознь между своими приверженцами и исповедниками и лила невинную кровь.

Повторяю, для признания неоспоримо великого и творчески эффективного значения этого христианского мира отнюдь не надо быть верующим христианином. Один из самых крупных историков культуры последнего времени, швейцарец Яков Буркхардт<sup>6</sup>, не будучи христианином, убедительно показал в своей истории культуры Возрождения громадную роль католической Церкви в создании духовной Европы и в распространении ее влияния на внеевропейские культуры. Отрицать вес и объем, высоту и глубину этого духовного подвига с научной точки зрения нельзя, как нельзя отрицать и того, что христианская культура была создана не верою в Иисуса без Христа, т. е. в европейского Сократа, а верою в Богочеловека Иисуса Христа. Толстой эту церковную веру отрицал, а христианскую культуру считал ложью и обманом. Что же дает право причислять его к миру христианских провидцев и учителей? С научной точки зрения такое причисление должно рассматриваться как явная ошибка феноменологического анализа истории и ее культурно-философской оценки. И все же Толстого к христианам причисляли и причисляют. Почему? На этот вопрос мы постараемся ответить дальше.

Что же помешало Толстому принять в душу Богочеловека Христа? Причин много. Мне хотелось бы выделить две. Первая заключается в особенностях душевно-духовного склада Толстого. Вторая — в явном небрежении исторической Церкви заповедями Иисуса Христа.

Говоря о духовном строе Толстого, Георгий Флоровский утверждает<sup>7</sup>, что у Толстого был лишь темперамент проповедника и моралиста, но что у него не было религиозного опыта. Мне это

суждение представляется слишком строгим. Я думаю, что свой собственный, очень трудный и по-своему глубокий религиозный опыт у Толстого был, но характер этого опыта, с одной стороны, аскетически-моралистический (с ранних лет Толстой вел дневник своих прегрешений и, борясь с греховным соблазном, спал на досках), а с другой — имперсоналистически-комический (желание капли утонуть в океане или желание, утратив свою особенность, ощутить себя таким же комаром или оленем, какие живут около него), не способствовал раскрытию в душе Толстого той таинственной возможности творческого слияния с обликами трансцендентного мира, а потому и с ликом Христа, которую знали и о которой свидетельствовали все христианские мистики. Религиозный опыт у Толстого был, но он был лишен мистической глубины.

Не было этой глубины и в громадном художественном даровании Толстого. Известная формула Мережковского: «Достоевский — это тайновидец духа, а Толстой — тайновидец плоти», конечно, слишком диалектически упрощена, но взаимоотношение творческих особенностей обоих писателей Мережковский (позволю себе не согласиться тут с Н. О. Лосским) уловил все же правильно. Искусство Толстого живет и дышит исключительно в пределах человеческой жизни, личной и исторической. Все описанные им люди невольно воспринимаются нами почти что как знакомые: иной раз нам кажется, что мы в каком-то клубе встречались со Стивой Облонским и были влюблены в Наташу Ростову. Этот явно бытовой характер толстовского мира не исключает, однако, того, что у Толстого нет ни одного большого художественного произведения, в котором не присутствовал бы и не действовал бы Бог. Достаточно напомнить Наташу Ростову в церкви, которая наскоро выдумывает себе врагов, дабы молиться за них, или небо над умирающим Андреем Болконским. Но нельзя не видеть, что Бог у Толстого — всего лишь религиозное переживание его героя.

Совсем другой мир — мир Достоевского<sup>8</sup>. Ни Ставрогина, ни Кириллова, ни князя Мышкина никто из нас не встречал, потому что они не столько описания российских людей, сколько воплощения идей автора. Они принадлежат не миру эмпирической действительности, но миру духовной реальности. Неверно, однако, считать их видениями субъективной фантазии Достоевского. И Ставрогин и Кириллов оказались главными силами и деятелями большевистской революции. И в этой их действительности заключается их действительность.

В своей «Хозяйке» Достоевский устами Ордынова сам указал на то, что все действующие лица его романов являются как бы воплощением идей и что его романы в целом являются как бы философскими построениями в образах. Этим объясняется, что романы Достоевского, в отличие от романов Толстого, самой связью своих образов высказывают мысли и убеждения, которые никогда не приходили в головы действующих лиц. Наличие этого сверхпсихологического плана и имел, конечно, в виду Достоевский, указывая на то, что его неверно считать психологом, так как он является представителем высшего реализма<sup>9</sup>.

Второй причиной, помешавшей Толстому поверить в церковного Христа, были тяжкие грехи исторической Церкви и христианских государств против справедливости и человечности, не говоря уже о милосердии и любви к ближнему. Грехов было, что говорить, много. Достаточно вспомнить, что блаженный Августин защищал телесное наказание еретиков, что святой Фома Аквинский<sup>10</sup> оправдывал введение смертной казни в инквизиционное судопроизводство посланием апостола Павла к Титу, где сказано: «Еретика после первого и второго вразумления отворачивайте»<sup>11</sup>. Очевидно, величайший богослов и святой думал, что лучшей формой отращения является изничтожение. Достаточно также вспомнить, что осифляне сожгли немало число заволжских старцев и что Кальвин в эпоху гуманизма сжег Сервета<sup>12</sup> как противника учения о триедином Боге. Все это не могло не приводить в отчаяние прямолинейное сознание и громадную живую совесть Толстого. Тем более, что прокурором Святейшего Синода был Константин Победоносцев, своим реакционным православием подготовлявший атеистическую революцию.

Защищать Церковь как исторический институт мне представляется ненужным, хотя нападки на нее со стороны Толстого явно односторонни и потому несправедливы. Ненавистный Толстому Святейший Синод, несмотря на свою ревнивую богословскую узость и реакционную политику, творил наряду со злом все же и много добра. Важнее защиты исторической Церкви выяснение того, что, не веря в божественную природу Христа, Толстой не верил, да и не мог верить в Церковь как в мистическую реальность, как в Тело Христово, никак не ответственную за грехи пап, епископов и святейших прокуроров. Нет сомнения, что господствующее в мире зло надо объяснять прежде всего изменой христиан христианству, — но нет сомнения и в том, что исправиться и преодолеть свои грехи христианство может только в осуществлении подлинной Церкви.

Ни Арзамас, ни церковное сближение с народом, ни изучение христианства — его богословия и его истории — не дали никаких результатов. Все три книги, написанные Толстым после «Исповеди», являются, в сущности, осуществлением планов молодого севастопольского офицера: «основать новую религию, соответствующую развитию человечества, религию Христа, но очищенную от веры в таинственность, религиозно-практическую, не обещающую будущее блаженство, но дающую блаженство на земле».

Не дав никаких положительных результатов в религиозной сфере, пристальное и длительное изучение Евангелия привело Толстого к его всем известному социально-политическому учению. Возникновение этого учения намечено Толстым в его богословской книге «В чем моя вера», а развито в блестящем, горячем социально-политическом трактате «Так что же нам делать?».

Не раз, конечно, читал Толстой пятую главу Евангелия от Матфея, стих 38–39: «Вам сказано: око за око, зуб за зуб, а Я вам говорю: не противьтесь злу». Но открылся ему простой и точный смысл этих слов лишь тогда, когда в нем возник и недоуменный вопрос: «Как же так, считать все слова Христа, а потому и запрет сопротивляться злу силою, абсолютной истиной и одновременно молиться о том, чтобы были суды, казни, войны, если это нужно для нашего блага». Раньше, признается Толстой, он понимал слова Евангелия исключительно как веление не осуждать ближнего, но отнюдь не как «запрет земских судов, уголовной палаты, всяких сенатов и департаментов». Такое новое толкование Евангелия привело Толстого к убеждению, что слова Евангелия от Матфея требуют прежде всего отказа от государства, которое насильнически управляет людьми и насильнически бросает их в кровавые войны друг против друга.

Но как же, какими путями, спрашивает Толстой, добилось государство такой власти над людьми? Отвечая на этот вопрос, Толстой делит историю взращения власти на два периода. Сначала сильные люди захватили власть мечом, т. е. угрозой смерти, а потом деньгами, т. е. угрозой голода. Первый период, когда безоружные работали потому, что им приказывали вооруженные, нас не интересует, но о втором, которому Толстой посвятил всю 20-ю главу своего исследования «Так что же нам делать?», необходимо сказать несколько слов.

Создателем техники управления людьми с помощью голода был, по мнению Толстого, Иосиф Прекрасный<sup>13</sup>. Истолковав сон фараона о семи сытых и семи тощих коровах как предстоящий египтянам семилетний голод, этот первый спекулянт стал быстро



скупать весь хлеб, который мог добыть, с расчетом получить за него в голодное время серебро и драгоценные вещи. Серебра у египтян, конечно, не хватило, пришлось гнать фараону свой скот, но и скота оказалось мало. Тогда к фараону пришли голодающие и сказали: «Ничего не осталось у нас перед господином нашим, кроме тела нашего и земли нашей».

Так, не без архаической монументальности, описывает Толстой рождение капитализма, появление спекулянтов, прикидывающих филантропами, и пролетариев, которым нечего продавать, кроме своих рабочих рук. Такова природа государства. Чьим же авторитетом, спрашивает Толстой дальше, была оправдана эта преступная природа? Следуя периодизации истории Огюста Конта, Толстой, со свойственной ему систематичностью, описывает три стадии защиты капитализма. Сначала, в средние века, власть богатых над бедными защищала Церковь, создавшая для этого специальное учение: по воле Божьей люди отличаются друг от друга, как солнце от луны и звезд. Одним людям дана от Бога власть над всеми, другим — над многими, третьим — над некоторыми, а остальным велено безропотно подчиняться власти имущим.

Эту богословскую защиту сменила государственно-философская. Ее отцом был Макиавелли<sup>14</sup>, а завершителем Гегель, учивший, что все в истории творится не людьми, а абсолютным духом, почему и надо признать все существующее разумным. Места для протеста субъективного духа не остается, обездоленным приходится соглашаться и молчать.

С начала XVII века появилась новая философская концепция, созданная под влиянием науки, прежде всего науки естественной и технической. Социальной основой этой новой идеологии Толстой несколько своевольно считает «появившийся в Европе класс богатых и праздных людей», служащих уже не Церкви, которая — смягчается Толстой — как-никак поучала народ божественной истине, и не государству, которое все же защищало народ, — а самим себе: это уже явные тунеядцы, снобистические поклонники науки и искусства. Эта характеристика структуры современного общества и его привилегированного класса составляет наиболее своеобразную часть толстовской социологии. Несмотря на ее теоретическую необоснованность и шаткость, посвященные ей страницы в «Так что же нам делать?» захватывают искренностью, с которой Толстой описывает себя представителем того класса тунеядцев и паразитов, которые губят всякую правду и справедливость.

Странным кажется на первый взгляд то, что, обличая новый класс, Толстой ставит ему в вину не столько легкую наживу и порабощение неимущих и бесправных, сколько его чванство, лжекультурность и прежде всего лженаучность. Со злой иронией утверждает он, что если богатый человек XIX века иногда по старой привычке говорит о божеском праве на богатство ради устройства государства и Церкви, то он говорит об этом по своей отсталости от своего времени. Пойми он дух своего времени, он должен был бы защищать прогресс, должен был бы издавать журналы, книги, собирать картинную галерею, основать музыкальное общество, детский сад или техническую школу. Понять, почему Толстой так злобно нападает на то русское меценатство, которое в годы реакции и сниженных забот государства о культуре сыграло, безусловно, большую и положительную роль в России, нельзя, если не уяснить себе, что в своем богатстве, в своей помещичьей жизни Толстой не чувствовал себя столь же виноватым (все это он получил по наследству, от всего этого он долго не отказывался только ради семьи, самому ему все это не было нужно), сколько в своем культурном творчестве, в написании своих романов, совершенно, по его мнению, ненужных народу. Это чувство своей вины перед народом и привело Толстого к созданию своей социальной теории. Вдумываясь в экономическую, политическую, культурную структуру современного ему общества, Толстой пришел к убеждению, что главным грехом этой структуры является «разделение отправления труда между частями общественного организма» или, говоря более легким языком, специализация знаний и дифференциация трудовых процессов.

Этой современной структурой объясняется, по Толстому, то, что ученые, художники и писатели, живя трудами народа, оплачивают ему совершенно ненужными народу вещами. Получая от народа тепло своих квартир, пищу — воду и мясо, одежду и обувь, очищенные от снега дворы, т. е. все, без чего жить нельзя, они предлагают народу: катехизис Филарета и фотографии разных Лавр и Исаакиевских соборов для удовлетворения религиозных потребностей, Свод законов, кассационные решения разных департаментов и комиссий для удовлетворения потребности в порядке, спектральный анализ, воображаемую геометрию для удовлетворения научного интереса. Не лучше обстоит дело и в сфере искусства. Чем удовлетворяем мы художественные потребности народа? — спрашивает Толстой и с негодованием отвечает: «Пушкиным, Достоевским, Тургеневым, Львом Толстым, картинами французских салонов и наших художников, изображающих голых баб, атлас и бархат, музыкой Вагнера и

нашими музыкантами — все это народу не годится». Брать у народа на основе разделения отпращиваний труда все для себя необходимое и предлагать ему в оплату явно для него ненужное — это никак не обмен, хотя бы и не очень выгодный народу, а просто-напросто обман.

Типичной для Толстого ошибкой всех этих экономических размышлений является ни на чем не основанное изображение хозяйственной жизни капитализма в стиле давно ушедшей в прошлое формы непосредственного товарообмена. Наруби мне дров, накачай воды, убей свинью, а я тебе дам «Анну Каренину» или, если хочешь, «Воскресение». Но ведь дело происходит не так. Толстой дает крестьянину за его труд не «Анну Каренину», с которой тому действительно делать нечего, а деньги, на которые крестьянин может купить то, что ему нужно. Можно, конечно, не без основания утверждать, что господа в России платили народу слишком мало за то, что они от него получали, но это размышление никакого отношения к принципу распределения труда по отдельным областям и специальностям не имеет. В Швеции, где двадцать пять лет царствуют социал-демократы, существует тоже распределение труда, а народ там живет припеваючи, крепкой буржуазной жизнью. Это явно не соответствующая действительности толстовская стилизация нашей экономической жизни объясняется тем глубокоим, как я уже писал, стыдом, которым он всю свою жизнь не переставал испытывать перед народом за свою барски-тунеядческую жизнь. «Что я делаю? — спрашивает он себя. И отвечает: — Я ем, говорю и слушаю. Ем, пишу и читаю, т. е. опять говорю и слушаю; ем, опять говорю и слушаю, и так каждый день, и ничего другого не делаю и делать не умею... И для того, чтобы я мог это делать, нужно, чтобы с утра до вечера работали дворник, мужик, кухарка, повар, лакей и кучер, прачка, не говоря уже о тех работах людей, которые нужны для того, чтобы эти кучера, лакеи и прочие имели те орудия и предметы, которыми они для меня работают. И вот я, этот убогий человек, воображаю себе, что могу помочь тем самым людям, которые кормят меня».

Отвечать на это самобичевание, что всякий помещик с добрым сердцем и деньгами все же может, и даже весьма действенно, помочь народу постройкой школы, больницы, отведением в распоряжение крестьян нескольких десятин строевого леса, наконец деньгами для покрытия изб железом, для покупки лошади и коровы, было бы неуместно, так как Толстой каялся не столько в том, что он не делает добрых дел, сколько в гораздо более глубоком грехе: в том, что он живет ложной жизнью, которая не стала

бы много лучше оттого, что он по временам отпускал бы от своего богатства по несколько тысяч мужикам. Картины этой несправедливой жизни своего класса, своей семьи, себя самого постоянно жгли и мучили его:

«Сытые рысаки в пополах летят по морозу с быстротой 20-ти верст в час, в карете дамы, закутанные в ротонды и оберегающие цветы и прически.

Все, начиная от сбруи лошадей и кареты, гуттаперчевых колес, сукна на кафтане кучера, до чулок, башмаков, цветов, перчаток, духов — все это сделано людьми, которые частью пьяные заваливались на своих нарах в спальнях, частью в ночлежных домах с проститутками, частью разведены по сибиркам. Вот мимо них во всем ихнем и на всем ихнем едут посетители бала, и им в голову не приходит, что есть связь между тем балом, на который они собираются, и теми пьяными, на которых строго кричат их кучера».

А вот и бал:

Оголенные груди, накладные зады, обтянутые ляжки — под звуки одурманивающей музыки мужчины и женщины в обтянутых одеждах обнимаются и кружатся, а потом сидят, глядят, едят и пьют, и все это делается ночью, тогда, когда весь народ спит, чтобы никто не видел этого.

Опровергать это жестоко стилизованное описание бала не приходится: Толстой сам опроверг его описанием бала в «Войне и мире».

К сознанию и чувству, что искупить свою вину перед народом уж очень простым способом его материальной поддержки никак нельзя, что такое искупление требует изменения всей своей жизни, слияния ее форм с формами жизни народной, у Толстого присоединяется весьма своеобразное, близкое к социализму, понимание капитализма. Человек, уходящий своими духовными и бытовыми корнями в докапиталистическую эпоху русской жизни, Толстой не мог принять капиталистических форм хозяйства. По его мнению, всякий кредитный билет, подписанный представителем насильнической государственной власти, представляет собой не что иное, как право на пользование потом и кровью лишенного прав народа. Из такого понимания природы денег для Толстого следовало, что помочь деньгами никому нельзя, так как, оттого что сторублевка перейдет из одних рук в другие, хотя бы даже из рук богача в руки бедняка, она своего безнравственного характера не потеряет.

Это бессилие помочь нуждающемуся деньгами Толстой мучительно пережил во время посещения ляпинского ночлежного дома. Он пришел к нищим, пьяным, несчастным и распутным

ночлежникам с деньгами в кармане, мечтая создать общество состоятельных людей с регулярными взносами для помощи этим несчастным, но в процессе работы совестью понял, что таким путем помочь нельзя, что деньги, в чьих бы руках они ни находились, — это результат насилия богатых над бедными, тунеядцев над рабочими людьми. Думая об этом и стыдясь этого, он вдруг увидел себя въезжающим в ночлежку на шее у крестьянина и рабочего и желающим помочь им деньгами, т. е. знаками, свидетельствующими об отобрании у них ими же посеянного хлеба. Это чувство превратилось у него в нравственный приказ: слезь с шеи трудящегося человека, перестань пользоваться его трудами, его потом, а то и его кровью. Опомнись и начни своими руками, своими трудами обеспечивать себе свою собственную жизнь.

Из этих переживаний и размышлений родилась новая теория Толстого, теория «четырех упряжек», долженствующая, по его мнению, преодолеть основное зло современной социальной жизни: «разъединение отправлений труда». По новому плану Толстого, жизнь каждого человека должна делиться на четыре части или, по его определению, на четыре упряжки. До завтрака каждый человек должен работать руками, ногами, плечами, спиной. От завтрака до обеда Толстой предлагал легкий труд для пальцев, кисти — труд ловкости, мастерства. После обеда каждый человек должен отдаваться умственной деятельности и воображению. Кончатся каждый день должен общением с другими людьми. Как принцип устройства толстовской жизни эта теория четырех упряжек имела полный смысл. Она соответствовала его социальной философии, успокаивала его совесть и давала ему отдых, так как давно уже установлено, что отдых от работы должен заключаться не в смене работы бездельем, а в смене разных типов работ. Но как проект социально-экономической реорганизации общества теория Толстого была явно беспредметна, неосуществима, в конце концов просто-напросто бессмысленна. Толстой это не сразу понял, вернее, не сразу принял, но, поняв утопичность своих «четырех упряжек», он заново пересмотрел и преобразил свою требовательную этику.

Главная мысль его третьей социальной концепции выражена им в явно автобиографической драме «И свет во тьме светит». В ней Толстой учит тому, что свет Христов вовсе не призван разгонять тьму мира, а призван светить во тьме, светить внутренним светом нравственного совершенства. Но, открыв эту бесспорную истину, Толстой снова заострил ее до полного притупления. Поняв, что человек своими внешними делами и поступками изменить внешнего мира не может, Толстой решил, что изменение его

к лучшему возможно только на пути внутреннего совершенствования каждого отдельного человека.

Испытанием правильности этой новой теории и доказательством ее недостаточности явился голод 1891 года. Уже летом приехал к Толстым в Ясную Поляну знакомый им помещик уговаривать Толстого помочь борьбе с несчастьем, в сентябре явился Лесков с той же просьбой: помочь своим именем, своим пером делу спасения голодающих. Толстой не только упорно, но, по свидетельству тетушки, графини Александры Андреевны, даже как-то раздраженно противился всем увещаниям, говоря, что надо покориться воле Божьей и что, по его мнению, доброе дело состоит не в том, чтобы накормить голодающих, а в том, чтобы одинаково любить и голодных и сытых.

Этого своего докринарства Толстой, слава Богу, не вынес. Забрав у Софьи Андреевны 500 рублей — собственных денег он в то время уже не имел, — он с двумя дочерьми уехал на голод в Рязанскую губернию, где проявил громадную энергию и исключительную хозяйственную изобретательность. Вернулся он, однако, отнюдь не утешенным тем, что удалось помочь доброму делу, а искренне удрученным непоследовательностью своего поведения, отказом от нравственно обязательных для него принципов, в чем Толстого жестоко обвиняли его ближайшие последователи. Покаянно отвечая на их упреки, он снова утверждал, что помощь, оказываемая «отнятыми у других трудами», т. е. деньгами, есть обман и фарисейство, — да простится ему это, — но перед лицом реального страдания он не мог остаться верным себе, что и причинило ему самому большое нравственное страдание.

Что все это значит? И как понять, что человек, исключительно отзывчивый на страдания ближнего и готовый на любые жертвы ради помощи этому ближнему, всю жизнь трудясь над нравственно-религиозным учением, долженствующим помочь осуществлению добра и любви в мире, создал в конце концов такую социальную этику, которая лишала ее приверженцев возможности помощи нуждающимся и страдающим?

Это трагическое расхождение между этикой, т. е. учением о добре, и возможностью его практического осуществления, повторяется у Толстого во всех областях культуры. Истина Толстого оказывается несовместимой ни с философией, ни с наукой, духовная красота — столь же несовместимой с художественным творчеством, к отрицанию которого в конце концов, как известно, пришел Толстой. Музыка, романы, воспевающие любовь стихи — все это отвергается как средство разжигания похоти. Под бичующими ударами толстовского морализма падают все куль-

турные ценности. Если Ницше проповедовал переоценку всех ценностей, то Толстой проповедует их обесценивание. Гений художественного воплощения, Толстой-теоретик был злым духом развоплощения. Своим бесконечными запретами, начиная с праведного — не гневайся, и кончая мелочным — не кури, Толстой со всех творений человеческого духа совлекал их преображенную плоть, добываясь, чтобы над душой человека и над жизнью всего мира царствовал его обнаженный и безликий Бог.

К концу жизни Толстой, правда, стал все чаще задумываться над злосчастностью своего пути, все более остро чувствовать, что он зашел в тупик и не видит дороги, ведущей в то царство христианской любви и мира, к которому он так горячо стремился. Еще до написания Софье Андреевне письма от 8 июня 1897 года о своем решении уйти, он записывал в дневнике: «Молился, чтобы Он избавил меня от этой жизни, и опять молюсь и кричу от боли. Запутался. Завяз. Сам не могу, ненавижу себя и свою жизнь». В этом крике гораздо более религиозной глубины, чем во всей христианской философии Толстого. Этим криком полны его предсмертные годы и его уход из Ясной Поляны, очень напоминающий бегство. Подробно рассказывать, живописать этот страшный уход, окончившийся смертью в Астапове, запрещает его глубокий и интимный трагизм. Освобождением Толстого, как пишет Бунин, этот уход, во всяком случае, не был. Наоборот, он был последним укрепощением Толстого неразрешимому противоречию между его учением о правде жизни и нежеланием жизни подчиниться этой правде.

Борьба между Софьей Андреевной и Чертковым, основанная прежде всего на ревности, непосредственного отношения к учению Толстого не имеет, но все же нельзя не видеть, что если бы к страшной личной неприязни этих людей друг к другу не примешивалась и борьба между абсолютно несовместимыми пониманиями жизни, она не приобрела бы того страшного образа, который раскрывается в жестокой тяжбе из-за дневников и в еще более страшной степени из-за завещания: в ней с предельной ясностью вскрывается беспредметность и утопичность социальной этики Толстого, его требования не противиться злу. Чтобы завещать свое состояние и доходы от книг, в том числе и от будущих изданий, все равно кому, Софье ли Андреевне или Александре Львовне, за которой стоял Чертков, Толстому надо было признать государство, его законы, суд и деньги, т. е. все то, что он отрицал. Подписывая завещание, он сказал: «Тяжело это делать, да и не нужно — обеспечивать распространение своих мыслей при помощи разных там мер. Вон Христос, хотя и странно это, что я

как будто сравниваю себя с ним, не заботился о том, чтобы кто-нибудь не присвоил в свою личную собственность его мыслей, да и сам не записывал своих мыслей, а высказывал их смело и пошел за них на крест. И мысли эти не пропали. Да и не может пропасть бесследно слово, если оно выражает истину и если человек, высказывающий это слово, глубоко верит в истинность его. А все эти внешние меры обеспечения только от неверия нашего в то, что мы высказывали».

Сказав это, Толстой, однако, завещание подписал, причем в самой жестокой по отношению к жене и детям форме, согласно которой все его произведения, даже и те, что были написаны до 1881 года и издавались Софьей Андреевной в пользу детей, отошли в распоряжение Александры Львовны, т. е. в конце концов в распоряжение Черткова. Так, опираясь на отрицаемое им государство, Толстой по закону лишил всю свою семью, и прежде всего свою жену, свою долголетнюю сотрудницу, плодов ее жертвенной и временами вдохновенной работы. Считая, что частная собственность есть зло, Толстой, вопреки своему учению, что злу не надо противиться, опираясь на зло государственных законов, силой лишил свою семью принадлежавшей ей собственности.

В последние дни в Астапове около миротворца и проповедника любви шла непримиримая борьба между толстовцами во главе с Александрой Львовной и Чертковым и Софьей Андреевной. Нельзя без слез читать, как Софья Андреевна, опираясь на руку сына, подходила к дому начальника станции, где ей в форточку сообщали о состоянии здоровья мужа и куда ее пустили к умирающему, когда общение с ним было уже невозможно. Ответом на ее шепот были только два глубоких вздоха, после которых все затихло. Не допустили до умирающего и старца Варсонофия, игумена Оптиной пустыни<sup>15</sup>, куда, покинув Ясную Поляну, сразу же отправился Толстой, быть может, с тайной надеждой на примирение с Церковью.

Такова картина в доме начальника станции. Не менее страшна была картина и вокруг дома. В то время как Толстой угасал, на станции Астапово и поблизости от нее кипела глубоко враждебная Толстому жизнь. Буфет был полон русских и иностранных журналистов. Курили, выпивали, разглагольствовали, звонили по телефону, стучали на телеграфе. А недалеко от станции, в лесу, стояла конная полиция, готовая на подавление «беспорядков», которые, по мнению Третьего отделения, могли возникнуть со смертью народного печальника и врага власти и Церкви.

Что за странная картина? Как разгадать ее смысл? Как понять и чем объяснить, что вокруг смертного одра Толстого собралось



такое количество враждебных ему сил? Попытка ответа на этот вопрос требует возврата к толстовскому пониманию христианства.

Для Толстого христианство — прежде всего учение, в основе которого лежат заповеди, данные Христом своим ученикам. Быть христианином для Толстого значило точно придерживаться этих заповедей: не противиться злу, не клясться, не злобствовать, не осуждать людей, не признавать судов и т. д. и т. д. Из такого понимания христианства, как мы видим, и родились все непримиримые противоречия между учением Толстого и его жизнью. Этот факт ставит перед нами вопрос: правильно ли понимал Толстой христианство? Или возможно более глубокое, во всяком случае иное, понимание его?

Один из самых видных русских богословов или, быть может вернее, богословствующих философов Хомяков защищал, как известно, мысль, что христианство, по крайней мере в первую очередь, вообще не учение, а некий духовный опыт триединства истины, любви и свободы, который обретается в Церкви и которым только и может держаться христианская жизнь. Правильность такого понимания христианства подтверждает разговор Христа с иудеями. Говоря им: «Познайте истину и истина сделает вас свободными», — Христос никакого христианского учения не излагал, и никаких законов не «формулировал». Истина, о которой Он говорил, был Он сам, «от начала сущий», «со своим Отцом единый». «Познать истину» — значило, как говорят мистики, «облечься во Христа». «Я в Отце моем и вы во Мне и Я в вас». Вот этот круг и есть Истина. Только при таком понимании и возможно устройство христианской экономики, и даже культуры.

Исполнением заповедей Христа ни своей личной, ни общественной жизни, как доказал опыт Толстого, не построить. Не заботиться о завтрашнем дне, подражая птицам и лилиям, современному человеку невозможно. Раздачей «вторых рубашек» мерзнущих не согреешь. Понимать все эти заповеди, исполнения которых так строго требовал, и прежде всего от себя самого, Толстой, как правила поведения, невозможно. Их смысл не в постоянном применении, а в создании образа христианина, который должен быть благостно-беспечен, веруя, что Бог о нем печется, должен любить ближнего и быть всегда готовым на жертву ради его спасения, должен быть духовно строгим и чистым, не потакать грехам своей плоти. Точно отвечая своими заповедями, притчами, образами на вопрос, каким человеком должен быть христианин во все века и у всех народов, Евангелие на вопрос Толстого: так что же нам, Господи, сейчас делать? — ответа не дает. Вычи-

тать из него необходимость уничтожения частной собственности, которую западные отцы считали священным началом, нельзя. Нельзя вычитать из него и безоговорочного осуждения меча, ибо в Евангелии говорится: «Я не мир принес, но меч». Нельзя из него, наконец, вычитать и безоговорочного осуждения власти, ибо все же у апостола Павла сказано: «Нет власти аще не от Бога». На вопрос: что делать в данную минуту и в данном положении вещей и обстоятельств, ответа надо искать не в евангельском законодательстве, где его искал Толстой, а в живом общении со Христом, т. е. в молитве, или, говоря сниженным философским языком, в религиозной интуиции.

Толстой говорит, что он молился иной раз по четыре раза в день, обыкновенно читая «Отче наш», но иногда складывая и собственную молитву. Вопрос о молитве Толстого — очень сложный вопрос, и я не считаю для себя допустимым углубляться в его анализ; ясно только одно, что ответа на свой главный вопрос: что делать? — он искал не в молитве, а в законнически-моралистическом понимании Евангелия, в чем — я уверен — и заключалась трагедия его религиозного сознания. Но если мое предположение верно, то как объяснить, почему оно всеми как-то игнорировалось; игнорировалось даже и определенно-православными мыслителями начала века. Я перечел очень большое количество посмертных статей и некрологов, посвященных Толстому, и ни у кого из авторов не нашел хотя бы только сомнения в том, что Толстой все же был христианином. Как для Булгакова, так и для Франка, как для Струве<sup>16</sup>, так и для Гиппиус и для еще очень многих других, он им был. С. Н. Булгаков в своей статье высказывает мысль, что величие Толстого заключается прежде всего в том, что он ради «единого на потребу», т. е. ради религии, отказался от культуры. Но разве это так? Разве Христос Толстого — один из многих основателей религий, философских школ, общественных движений и исповеднических сект — не был сам порождением исторического процесса, а потому в конце концов и деятелем культуры в самом широком смысле этого слова. Отрицать культуру во имя Иисуса Христа, Сына Божьего, отрицать кумир во имя Бога если и не необходимо, то все же до некоторой степени понятно. Но что значит отрицать полноту культуры во имя одного из ее многих деятелей? И почему этот вопрос как-то не ставился? Не поставлен он и в статье такого глубокого религиозного мыслителя, каким С. Н. Булгаков был уже и в дни смерти Толстого.

Внешнюю причину такого отношения к Толстому нельзя не видеть в том всеобщем возмущении, которое было вызвано его

отлучением, вину за которое все свободолюбивое и духовное русское общество безоговорочно возлагало на мстительного Победоносцева, который, однако, как давно выяснено, был противником этой меры, боясь, что она повысит нравственный авторитет Толстого, усилит отрицательное отношение общества к Синоду и затруднит Толстому возвращение в Церковь, если бы он к старости, перед смертью, почувствовал потребность в нем. Этот факт в дни смерти Толстого не мог бы оказать никакого влияния на общественное мнение, если бы даже он был известен. Ему бы никто не поверил. Думаю, что и Мережковский отрекся бы в страхе и трепете от своих слов, что «суемудрие Толстого представляет собою религию без Бога и христианство без Христа». При вести о смерти Толстого вся Россия преклонилась перед ним как перед исповедником и мучеником христианства — и это несмотря на его собственное заявление, что вера в Христа как Сына Божьего есть не что иное, как кощунство.

Объяснить такое восприятие Толстого глубиной его жизненной борьбы за своего Христа, преклонением перед его художественным гением и политической ненавистью к правительствующему Синоду, конечно, нельзя. Последнюю причину надо искать глубже. Я уже говорил, что, по моему, отношение Толстого к Христу было с самого начала глубже его христианского учения. Сущность этого отношения мне много лет тому назад помогла вскрыть работа над «Бесами» Достоевского и в связи с ней статья об этом романе С. Н. Булгакова от 1914 года<sup>17</sup>, — в ней высказывается мысль, что Кириллов, которого католический мыслитель Гвардини<sup>18</sup> считает атеистом, так горячо любил Христа, как любить человека, в сущности, невозможно, — да и как Кириллов мог считать Христа за человека, утверждая, что без него вся планета — один сумасшедший дом. В Толстом это подсознательное знание, что Христос был воистину Богом, было не так сильно, как в мистике Кириллове, но все же, думается, оно в нем было. Может быть, Толстой не любил своего Христа так горячо, как Кириллов своего, но вера в абсолютность и вечность христианской истины была в Толстом так сильна, что трудно поверить, чтобы она относилась им к такому же человеку, как все другие люди\*.

---

\* Подтверждение этого моего понимания Толстого я нашел у отца Василия Зеньковского в его «Истории русской философии». «Хотя Толстой, — пишет Зеньковский, — не верит в божество Христа, но Его словам он поверил так, как могут им верить те, кто видел во Христе Бога»<sup>19</sup>.

За допустимость такой мысли говорит многое: твердая вера Толстого в безусловность и абсолютность евангельской истины, отрицание смерти как безусловного конца жизни, вернее, неприемлемость для Толстого мертвого человека и обилие всюду разбросанных в его писаниях изречений, идущих вразрез с его пониманием Иисуса Христа как человека. Есть среди этих изречений и такие, в которых слышится уже подлинное христианство. Рассказывая о своем свидании с Толстым в 1904 году, Зинаида Гиппиус передает следующие слова: «Ничего не знаю, но знаю, что в последнюю минуту скажу: вот в руки Твои передаю дух мой! И пусть Он сделает со мной, что хочет. Сохранит, уничтожит или восстановит меня опять — это Он знает, а не я...» В этих словах, по меньшей мере, допускается то личное воскресение (восстановление), которое Толстой раньше отрицал.

Гораздо более определенно высказывается Толстой о загробной жизни в своих разговорах с А. Ф. Кони<sup>20</sup>, о чем последний рассказывает во втором томе своих воспоминаний «На жизненном пути». Разговор шел о возможности индивидуального загробного существования души. Кони рассказал поднявшему этот вопрос Толстому об одном своем приятеле, который в личном загробном существовании никогда не сомневался и сомневаться не мог. Встретившись с Кони на следующее утро, Толстой сказал, что он много думал о разговоре и пришел к убеждению, что за гробом будет индивидуальное существование, а не нирвана и не слияние с мировой душой, как он всю жизнь утверждал. К таким же указаниям на какой-то подготавливающийся в Толстом переворот относятся и письмо Толстого к Фету: «Ну хорошо. Мы отвергаем обряд. Но вот умирает у нас дорогой человек. Что же, позвать кучера и приказать вынести его куда-нибудь подальше? Нет, это невозможно. Тут необходим и розовый гроб, и ладан, и даже торжественный славянский язык». Конечно, это только эстетическое приближение к тайне смерти. Но Толстой, по крайней мере минутами, знал и больше. Знаменательны, во всяком случае, слова его родной сестры, Марии Николаевны: «Я не могу забыть, с какой радостью брат Лева содействовал приобщению перед смертью нашего брата Сергея».

Всем этим до некоторой степени объясняется, как мне кажется, то, что Толстой, уйдя из Ясной Поляны, направился сразу же в Оптину пустынь. Бродил по монастырю, ходил в скит, хотел зайти к старцу, но, постояв некоторое время перед дверью, не зашел — что-то не пустило. Приехав из Оптиной в Шевардино, к своей сестре — монахини Марии, признавался, что в Оптиной ему очень понравилось и что он с удовольствием остался бы там жить

и нес бы самое трудное послушание, если бы его не заставляли ходить в церковь и креститься.

Все это указания на моменты приближения Толстого к христианству, конечно, недостаточны, чтобы признать его за христианина. Такое признание было бы насилием над ним и неуважением к тому страданию, которое он жертвенно принял на себя в борьбе за свое понимание Евангелия. Но их достаточно, чтобы почувствовать, насколько христианство было все же ближе Толстому, чем бескомпромиссный, самоуверенный морализм толстовцев.

В своем «Самопознании» Бердяев высказывает мысль, что задача каждого человека заключается в раскрытии заложенной в нем Богом, но одновременно и скрытой от него тайны. Читая Толстого, чувствуешь, что в его душе была скрыта тайна живого христианства, но что он не только не раскрыл ее, но сделал многое, чтобы закрыть ее от себя. В этой борьбе против схороненной в его душе благодатной тайны и заключается трагедия Толстого. Умирая, он все время повторял: «Искать, все время искать». Хочется верить, что, отходя в другой мир, он слышал тот же хор ангелов, что и Фауст:

«Чья жизнь в стремленьи вся прошла,  
Того спасти мы можем»<sup>21</sup>.



**V**

**УХОД**



## П. М. БИЦИЛЛИ

### Проблема жизни и смерти в творчестве Толстого (1928)

У всякого подлинного *гения* непременно есть некоторая основная интуиция, определяющая все его творчество. На то он и гений, т. е. *индивидуальность* в полном смысле слова, все «объективное» в себе *ассимилирующая*, а не просто поглощающая, а потому и способная созидать нечто новое, *свое*, а не только передавать воспринятое, как делают прочие люди. У гения есть предмет, на который *всегда* обращено его внимание, причем отличие гения от просто маньяка состоит, с этой точки зрения, в том, что эта обращенность на одно и то же у гения не истощает его сил, а, напротив, укрепляет их. Предметом, на который неизменно была устремлена душа Толстого, была — смерть не как метафизически случайный, хоть и неизбежный *конец* жизни (как у Пушкина), но как ее *завершение* и ее *отрицание*, как загадка, являющаяся загадкой *самой жизни*. «Мне очень хорошо жить на свете, т. е. умирать на этом свете», — пишет он Страхову в 1887 году. За несколько недель до кончины Толстой пишет Черткову о внезапной смерти: «Я... понял то, что, несмотря на то что такая смерть, в телесном смысле, без страданий телесных, очень хороша, она, в духовном смысле, лишает меня тех дорогих минут умиранья, которые могут быть так прекрасны» (17 окт. 1910, цит. у Гольденвейзера<sup>1</sup>, «Вблизи Толстого», II, 317). Начал он с ужаса перед смертью, перед ее тайной. Жизнь вопиет против смерти, здоровый человек не вмещает мысли о ней. Замечательным символическим выражением этого является образ Пьера. Он присутствует при смерти отца и *не понимает* происходящего: ему скучно и хочется спать. Он идет на расстрел — и не боится, потому что убежден, что его, Пьера, казнить *не могут*. Он присутствует при расстреле Каратаева — и моментально *забывает*, что делали над Каратаевым два французских солдата. Он спокойно

стоит под пистолетом Долохова и даже не пробует закрыться своим. Он сидит на Шевардинском редуте и озирается кругом с радостной улыбкой, *не понимая*, что валяющиеся вокруг него люди — раненые и убитые. Он возвращается с Вилларским в освобожденную Москву — и там, где Вилларский видел только смерть и разрушение, Пьер видел только «необычайно могучую силу жизненности» русского народа. Как он ни старается, соблюдая требования масонства, сосредоточиться на мысли о смерти, — у него ничего не выходит. Смерть над ним бессильна. От всех лишений и ужасов, пережитых им, он только крепнет. Он единственный из всех героев «Войны и мира», над которым словно не властно время. Толстой, тщательно следящий за трансформациями всех остальных людей, вызванных к жизни магией его таланта, оставляет Пьера без изменений. Олицетворение «чистой» идеи Жизни, Пьер выполняет в романе роль «жизнеподателя». Весь его образ — категорическое «нет!», которое Жизнь бросает Смерти. Смерть обесмысливает Жизнь: «Если хорошенько подумать, что она (смерть) все-таки конец всего, так и хуже жизни ничего нет» (письмо к Фету 1860 г. о смерти брата Николая)<sup>2</sup>. С мучительным любопытством вглядывается Толстой в умиранье, в отход человека от жизни, обращение его в ничто:

«Для чего хлопотать, стараться, — продолжает он, — коли от того, что был Н. Н. Т., *для него ничего не осталось*. Он не говорил, что чувствует приближение смерти, но я знаю, что он за каждым шагом ее следил и верно знал, что еще остается. За несколько минут перед смертью он задремал и вдруг очнулся и с ужасом произнес: “Да что же это такое?” Это он ее увидел, *это поглощенные себя в ничто*... Все, кто его знал и видел его последние минуты, говорят: как удивительно спокойно, тихо он умер; а я знаю, как страшно мучительно, потому что ни одно чувство не ускользнуло от меня» (ср. смерть Ивана Ильича, смерть Николая Левина, умирание кн. Андрея).

Если бы, однако, смерть была только «поглощением» личности «в Ничто», если бы «Ничто» было подлинно «Ничем», то смерть была бы только отвратительна, но уже, пожалуй, не так загадочна. Почему смерть есть в то же время и какое-то просветление (см. те же произведения)? Солдат, раненный в стычке с горцами, «казалось, похудел и постарел несколькими годами, и в выражении его глаз и складке губ было что-то новое, особенное. Мысль о близости смерти уже успела проложить на этом простом лице свои прекрасные, спокойно-величественные черты» («Как умирают русские солдаты», 1858; Неизданные рассказы. Париж, 1926, 101).



Есть в «Войне и мире» одно ошеломляющее место: кн. Андрей, возвращаясь из Отрадного, где он впервые увидел Наташу, видит зазеленевшим и словно возродившимся старый дуб, мимо которого он уже проезжал раньше.

«Да, это тот самый дуб, подумал кн. Андрей, и на него вдруг нашло беспричинное, весеннее чувство радости и обновления. Все лучшие минуты его жизни вдруг в одно и то же время вспомнились ему. И Аустерлиц с высоким небом, и мертвое укоризненное лицо жены, и Пьер на пароме, и девочка, взволнованная красотою ночи, и эта ночь, и луна...»

Незадолго до создания «В<ойны> и м<ира>» нечто подобное пережил он сам:

«Мне жалко тебя, пишет он брату Сергею Н. по поводу смерти Ник. Н., что тебя известие это застанет на охоте, в рассеянности, и не прохватит так, как нас. Это здорово. Я чувствую теперь то, что слышал часто, что, как потеряешь такого человека, как он для нас, так много легче самому становится думать о смерти» (1860).

Всматриваясь в то, как умирают близкие люди, Толстой как бы сопричащается таинству смерти. В 1906 году Софии Андреевне Толстой, почти умиравшей, сделана операция. Он записывает в дневнике (2 сент.):

«Нынче сделали операцию. Говорят, что удачно. А очень тяжело (т. е. то, что ее спасли! — П. Б.). Утром (т. е. до операции) она была очень духовно хороша. Как умиротворяет смерть. Думал: разве не очевидно, что она раскрывается и для меня и для себя; когда же умирает, то совершенно раскрывается для себя: «Ах, так вот что». Мы же, оставшиеся, не можем еще видеть того, что раскрылось для умирающего» (цит. у Бирюкова, IV, 126).

Несколько времени спустя снова — по поводу кончины дочери, Марии Львовны<sup>3</sup>:

«Для меня она была раскрывающееся перед моим раскрыванием существо. Я следил за его раскрыванием, и оно радостно было мне. Но вот раскрывание это в доступной мне области прекратилось, т. е. мне перестало быть видно это раскрывание; но то, что раскрывалось, то есть. Где? Когда?..» (27 ноября, там же, 130).

Доминанта мировоззрения Толстого — мистика смерти. Я не могу нагляднее показать это, как прибегнув к приему, которым не хотелось бы пользоваться, так он банален, — к сравнению Толстого с Достоевским. Но оно необходимо, необходимо настолько, что не использовать его было бы настоящей методологической ошибкой: на него наталкивает самый факт одновременного су-

ществования этих двух равновеликих, но столь во всем несхожих гениев. Уже то одно, что они высоко ценили друг друга, но никогда не видались, имеет значение символа, повелительно зовущего преклониться перед очевидностью своего смысла. Как ни банален прием, он требуется свойствами самого предмета.

Мистика смерти Достоевскому совершенно чужда. Он никогда не описывает *умирания*. Его герои умирают мгновенно: либо их убивают, либо они убивают самих себя. Смерть старца Зосимы и смерть Макара Ивановича («Подросток») не составляют исключения: речь идет об отходе, о расставании с близкими, но не о таинственном перерождении, не о «раскрывании». Достоевский, правда, говорит о чем-то подобном, впадая это в уста умирающим, — но как-то слишком уж хорошо, по-«церковному», чересчур «житийно», чересчур поучительно; нет ужаса, не чувствуется тайны.

Изумительны страницы, посвященные изображению душевного состояния Алеши после смерти старца Зосимы. В душе Алеши старец продолжает жить. Умирание старца не изменило его образа ни на одну черточку в Алешином сознании. Он только стал Алеше еще дороже. Той манящей, затягивающей и страшной жути, которой веет, например, от евангельского сказания о встрече на пути в Эммаус, здесь и в помине нет\*.

Кто разделяет глубочайшую мысль Гете о связи между «демоном» человека и его «судьбой», об *имманентности* судьбы, для того уже сопоставление жизненного пути Достоевского и Толстого, с точки зрения отношения к смерти, должно приобрести важный символический смысл. Толстой несколько раз сопричастился таинству умирания, прежде нежели достиг, в полном обладании сознанием, того возраста, когда человек становится свидетелем собственной смерти. Достоевский пережил ужас другого рода: ужас смертной казни — мгновенного, *насильственного*, извне являющегося пресечения жизни. Замечательны «вещи сны» (он «верил» в сны) Достоевского: ему мерещатся *катастрофы*, уносящие его близких, детей, жену (см. его письма к Анне Гр. Достоевской)<sup>4</sup>.

Отношением к смерти — объективно самому важному как всеобщему, непреложному и неизбежному в жизни — определяет

---

\* Конец «Каны Галилейской» удивительным образом напоминает то место из «В<ойны> и мира», где Пьер, возвращаясь от Наташи, глядит на ночное небо. Нет ли здесь реминисценции из Толстого? И вообще, ставился ли когда-либо вопрос о возможности литературного влияния Толстого на Достоевского?

ся у каждого отношение к жизни. У художника, следовательно, им определяется все его творчество. Я сделаю несколько сопоставлений, которые облегчат нам дальнейший анализ. Известна близость Достоевского к Бальзаку<sup>5</sup>. Здесь не просто «влияние» последнего на первого: они во многом «конгениальны». У Бальзака есть изумительные по силе описания смерти. Умирает Понс, «*le cousin Pons*». Его умираению отведена отдельная глава под многоговорящим заглавием: «*La mort comme elle est*»<sup>6</sup>. Сознание умирающего обращено всецело на друга Шмукке, на его коллекции, на *m-me Cibot* (дворничиху), которая их разворачивает. И внезапно, «так, что Шмукке не успел заметить, как это произошло, Понс испустил дух». Тотчас начинаются отвратительные и страшные хлопоты равнодушных баб над телом мертвеца. Жуткий трагизм в этом сочетании житейской пошлости и равнодушия перед лицом смерти с безутешным горем остающегося в одиночестве Шмукке; но в этой гениальной сцене у покойника уже нет никакой *собственной* роли. Умирает старик Горио. И его сознание обращено исключительно «по сю сторону бытия» — на дочерей. Трагизм его смерти в том, что он рвется к жизни, хочет радоваться счастьем дочерей и — не может: в этом и состоит смерть — в разрушении тела и в разложении сознания. Никакой *своей* тайны у смерти нет. Так и у Достоевского.

С тайной смерти связана особой диалектикой мистики тайна рождения. Исходным пунктом диалектической работы в этом направлении служит основная идея мистики смерти: смерть есть рождение в новую жизнь. *Stirb und werde!*<sup>7</sup> С максимальной гениальностью эта таинственная связь рождения и смерти выражена в самом построении «завязки» «Войны и мира». Я миную первые главы — это еще только «пролог», подготовка и только «литература», хоть и первоклассная. Настоящая магия, подлинное жизнетворчество, начинается с описания именин в доме Ростовых. Радость пробуждающихся жизней и непосредственно вслед за этим мучительное умирание старого графа Безухова. Кто хоть раз читал «Войну и мир», в сознании того эти два момента остаются навсегда слитыми воедино. Та же идея выражена символически и в других, столь известных, эпизодах: смерть маленькой княгини от родов, смерть Николая Левина, совпадающая с началом беременности Кити. В обоих эпизодах подчеркнута двойственность тайны жизни, мистическое сродство Начала и Конца. Толстой здесь встречается с Гете. В «*Wahlverwandschaften*»<sup>8</sup> описываются крестины сына Эдуарда и Шарлотты. Миттлер говорит престарелому священнику, что последний может приме-

нить к себе слова Симеона Богоприимца. Священник падает за смертью.

«Увидеть рождение в столь непосредственной близости к смерти, гроб — к колыбели, и осознать это, охватить не просто воображением, но взором эти ужасающие противоположности, было для присутствующих тем более тяжелой задачей, чем неожиданнее она им представлялась» \*.

Один только раз аналогичный мотив использован Достоевским. Но — совершенно иначе. Это — роды жены Шатова и его убийство. Единственная цель Достоевского — подчеркнуть жестокость смерти бедняги Шатова как раз тогда, когда ему как будто улыбнулась надежда на счастье. Это гениальная мелодрама, не мистерия. Между тем романы Достоевского принято называть — и по праву — «мистериями»<sup>9</sup>. Но это мистерии в средневековом, специальном, театрално-техническом смысле слова. Для мистерии характерно то, что в ней «персоны», участвующие в «действе», олицетворяют сверхличные «реальности», Грех, Смерть, Небесную любовь, Геенну огненную и т. д. Все искусство Достоевского определяется той концепцией сущности жизни, которую он выразил в словах: «Бог с Дьяволом борются, а поле битвы — сердца людей». Потому-то Достоевский и создал «роман-мистирию», что он *по натуре* не мистик, а онтолог \*\*. Его «опыт» открывает ему не полноту Все-жизни, таинственно осуществляющуюся в нем самом, но «реальную наличность» в душе его отдельных, обособленных и противоборствующих жизненных сил, или «идей», — тогда как для того, кто является, подобно Толстому, *по натуре* мистиком, все то, что онтолог переживает *как идеи*, — не более чем простые *понятия*, за которыми кроет-

\* Ср. также с рассуждениями о связи между смертью и рождением у Шопенгауэра, которому Толстой столь многим обязан («Мир как воля и предвешение», 54).

\*\* Показателем мистической одаренности служит *способность к любви* — не в смысле «любовеобильности», «доброты», участливости, чуткости к радостям и страданиям других — всего этого было у Достоевского в избытке, как мало у кого другого, — а в смысле *эротизма*, влечения к целокупному, «физическому» и «душевному» единению. Такому безошибочно-чуткому критику, как Страхов, было «почти непонятно», как это Достоевский, «столько влочившийся и дважды женатый, не может выразить ни единой черты страсти к женщине, хотя и описывает невероятные сплетения и увлечения таких страстей» (Переписка с Толстым, апрель 1876 г., с. 80). Думается, что это потому, что сам Достоевский настоящей страсти не испытал никогда — и этим, вероятно, объясняется неестественный, напряженно-нецеломудренный тон иных его писем к жене.

ся иная, этими понятиями отнюдь не исчерпываемая и раскрывающаяся *вне их*, таинственная, «мистическая» реальность. В соответствии с этим у Толстого действующие лица «представляют» не Идеи, а различные формы одной и той же, в них пульсирующей и через них себя проявляющей, Жизни, в которой смешаны и слиты «хорошее» и «дурное» — «хорошее» и «дурное» с человеческой точки зрения, — но в которой не противостоят и не противоборствуют «чистые» Добро и Зло. У Толстого нет «абсолютно злых», т. е. служащих Злу ради особого *удовольствия*, связанного со Злом, людей. Его «отрицательные типы» — это люди с умаленной жизненной силой, с пониженным эротизмом и потому лишенные *чуткости*, способности понимания. В людях они либо видят одну лишь интеллектуальную сторону и потому не в состоянии ни с кем поговорить «по душам», а могут только спорить «об умном», и так, что это обязательно выйдет некстати (разговоры Кознышева с Левиным!); либо просто вообще ничего не видят, никак не «объединяются» с другими, третируют этих других так, как если бы это были мертвые «вещи». Для людей с предельной степенью бездушия такие «вещи», пожалуй, даже дороже живых существ (Берг!). Это слабые, пошлые, ущербные, жалкие люди. «Грешники» же Толстого весьма симпатичны, потому что никакой воли к злу, к мучительству у них нет. Исключение составляет разве Долохов, да и у него «демонизм» скорее поза, мода, черта «времени» — подобно «меланхолии» Жюли Карагиной. У Достоевского также имеются, наряду с титаническими злодеями, душевные калеки в толстовском смысле. С не меньшей остротой изображает и он ущербленность и бездушность «умных» людей и их особую духовную слепоту: только у Достоевского это чаще всего слепота *на зло*. Бездушные у его убогих людей сочетается с «*прекраснодушием*» (Степан Трофимович!), которое является матерью подлости (его сын). Достоевский подчеркивает у духовных кастратов этого рода невосприимчивость к *онтологическим* величинам (невосприимчивые к Злу, они невосприимчивы и к Добру; они и не добрые, а «добренькие» — его эпитет), Толстой — неспособность к *мистическим восприятиям*.

Сказанное мною вовсе не идет вразрез с общепринятым пониманием, как это может показаться на поверхностный взгляд. Надо только остерегаться смешения понятий «мистика» и «христианство». Существует «христианская мистика» и известны великие мистики, бывшие великими христианами; но «чистая мистика» и «чистое христианство» — если только под христианством понимать христианское богословие, — друг друга

исключают. Мистическое миропонимание имманентно, христианское — трансцендентно; первое стремится преодолеть понятия Творца и Твари, охватив их вместе некоторой высшей идеей — Всеединства; для второго — эти понятия являются предельными. С самого начала христианства христианская мысль, повинувшись велениям религиозной — *мистической* — душевной потребности, бьется над квадратурой круга — объединить Творца с Тварью, но так, чтобы сохранить их раздельность и «внеположность», — и все до сих пор предлагавшиеся попытки решения удавались лишь внешне, формально, путем подмены живых *идей понятиями*. Мистика в христианской Церкви занимает положение, напоминающее положение евреев в средневековой Европе: фактическое могущество и руководящая роль отдельных единиц при всеобщем бесправии. И недаром! «Чистая» мистическая философия приводит обязательно к тому, что, с христианско-богословской точки зрения, является безбожием: Спинозе<sup>10</sup> и Толстому не место ни в синагоге, ни в церкви. Конечно же, Достоевский — христианин, Толстой — нет: не «ущербленный христианин», как его назвал Струве, а никакой \*. И конечно же, только с христианско-богословской точки зрения он «безбожник», он, полный Богом, он, всю жизнь «мучимый Богом»! Достоевский — «чистый» христианин, обходящийся в своей сознательной жизни без мистических точек зрения \*\*. Бог «мучил» всю жизнь и его — слова эти ведь *им* сказаны, — но по-иному: пределом дерзания для него было — «почтительнейше возвратить билет» тому, кто человека *враждебной властью* из ничтожества (т. е. *небытия*)

\* Я говорю, конечно, только о *метафизике* Толстого. Что касается его этики, то он сам неоднократно указывал, что она освящена авторитетом всех высших религий, а не одной лишь христианской.

\*\* Только невероятной путаницей понятий можно объяснить распространенное, особенно в западной литературе, мнение, будто и «потенциальная преступность» Достоевского, и его учение о сопряженности двух «бездн» коренятся в его «мистицизме» или, что то же, «квие-тизме» и будто этот последний есть отличительная черта «восточного христианства», *resp.* «славянской души». Дело, конечно, не в «квие-тизме», а в одержимости идеей Зла. Я уже не говорю о том, что «квие-тизм» отнюдь не составляет какой-то монополюсной особенности восточного христианства, «Азии» (так утверждает даже такой исключительно умный и образованный человек, как А. Гиде: «Dostoievsky», 257), и что к «азиатскому» квие-тизму можно без труда подобрать западноевропейские параллели («молинизм»). Квие-тизм (мистицизм)<sup>11</sup> склонен считать Грех и Зло за *adiafona*<sup>12</sup>, как «не-реальности», тогда как Достоевский, напротив, полон сознанием метафизической реальности Зла.

воззвал. Такого рода «бунт» психологически невозможен для «чистого» мистика, ни от кого никакого билета не получавшего. «Атеизм» Достоевского в его «идее» — не «маловерие», не «безверие», но постулат нравственного сознания: у Кириллова — для того чтобы спасти *свободу* человека (как в этике Николая Гартмана<sup>13</sup> — чтобы обосновать полноту его *моральной ответственности*); у Ивана Карамазова — для того чтобы спасти... *идею Бога*; логический тупик, куда заводит вера в личное божество. Этот «атеизм» не имеет ничего общего с «атеизмом» Толстого — и только по бедности нашего языка мы называем эти столь различные по происхождению и по внутренней сущности вещи одним и тем же словом. «Атеизм» мистика — не что иное, как такое напряжение непосредственного ощущения единства Всего, при котором утрачивается сознание подчиненности части Целому.

Даже самый элементарный человек чересчур сложен, чтобы его сущность можно было исчерпать строго согласованными между собою определениями. Тем более — великий человек. Бывали и у Достоевского свои минуты мистицизма; но это были перемены в его раздумьях, моменты помрачения сознания, перехода в какую-то другую плоскость существования, *отдохновения* от его внутренней работы — не *исходные точки* для нее и не ее *результат*. Мистика Достоевского связана с его *болезнью*, мистика Толстого — с его «конституцией».

Приведу два отрывка, показывающие, до какой степени Толстой был проникнут подлинно мистическим жизнеощущением и как был занят его ум центральной проблемой всякой мистической философии. Первый отрывок — запись в дневнике, сделанная в Швейцарии в 1857 г. (у Бирюкова, I, 321):

«Я люблю природу, когда она со всех сторон окружает меня и потом развивается бесконечно вдаль, но когда я нахожусь в ней. Я люблю, когда со всех сторон окружает меня жаркий воздух *и этот же воздух*, клубясь, уходит в бесконечную даль, когда *те самые сочные листья*, которые, шевелясь от ветра, двигают тень по моему лицу, *составляют синеву далекого леса*, когда тот самый воздух, которым вы дышите, делает глубокую голубизну бесконечного неба, когда вы не один ликуете и радуетесь природой (sic!), когда около вас жужжат и вьются мириады насекомых, сцепившись, ползают коровки, везде кругом заливаются птицы. А эта голая, пустынная, серая площадка, и где-то там красивое что-то подернуто дымкой дали. Но это что-то так далеко, что я не чувствую главного наслаждения природы (sic!), *не чувствую себя*

частью этого всего бесконечного и прекрасного далека. Мне дела нет до этой дали» \*.

Этот отрывок можно считать одним из поразительнейших образцов философско-художественной прозы, т. е. такой, где «форма» всецело адекватна «содержанию», так что его нельзя излагать «своими словами», нельзя «комментировать». Нечто подобное в этом отношении можно встретить у Поля Валери<sup>14</sup>. Второй отрывок — из письма к Н. Н. Страхову, 1876 года (Переп., 74):

«Я определяю жизнь объединением части, любящей себя, от остального... Человек знает только живое... Поэтому для живущего доступно только живое, подобное ему (жизни); все же, представляющееся ему мертвым, есть живое, недоступное ему. Оно то и есть *непостижимое* (курсив, как и дальше, Толстого), и не только *соприкасающееся*, но и *обнимающее его*... Но если человек может понимать только жизнь и не может понимать конца объединением (sic! м<ожет> б<ыть>, объединениям? — П. Б.), то у него необходимо является понятие бесконечного живого... объединяющее в себе все. Объединение же *всего* есть явное противоречие... Бог живой, Любовь, есть необходимый вывод разума и вместе с тем бессмыслица, противная разуму».

Ничто не препятствует нам освободить себя от обязанности разбираться в этом косноязычии, сославшись на отзывы стольких «умных» людей, признавших, что Толстой был «великий художник, но плохой мыслитель». Но мы ничем не рискуем, сделав все же попытку понять Толстого. В первой фразе, по-видимому, «объединение» спутано с «отъединением». Сама эта путаница терминов говорит многое. Мысль Толстого, вероятно, такова: жизнь бывает только личная. Жизненное начало воплощается в определенных формах — следовательно, в определенных *границах*. Всякая эмпирическая жизнь есть осуществление некоторой *самости*, «отъединенной» от Все-жизни. Поскольку я в среде, окружающей меня, доступной моим восприятиям и воспринимаемой мною в качестве отличной от самого меня сферы, различаю *живые существа*, я их *объединяю* вместе с собою в одно целое по этому признаку, включаю их в меня самого и противопоставляю их всех вместе со мною всему тому, что мне представляется неживым, мертвым, т. е. тем, что включить в себя, *понять* (в бук-

\* Можно подыскать разительные параллели к этому отрывку у Руссо. Толстой и Достоевский — оба «руссоисты», каждый по-своему. Различие их «руссоизмов» весьма характерно для них. Это — вопрос, требующий особого рассмотрения.



вальном смысле этого слова — *comprehendere*<sup>15</sup>) я не могу. Толстой не останавливается на вопросе, *почему* я одно воспринимаю как живое, т. е. как в каком-то отношении солидарное со мною, почему я его «понимаю», а другое — нет. Что Толстой близко подходил к объяснению, которое дает Бергсон<sup>16</sup>, — это явствует из его художественного творчества. У него люди, живущие «головою», «рассудком», стремящиеся все «понять» умом, на самом деле ничего не понимают, все воспринимают как мертвое, все *мертвят*, все *разлагают* и, значит, *уничтожают*. Разум, по учению Бергсона, относится к практической, а не к теоретической стороне личности. Я изолирую, рассматриваю как тождественное самому себе, как обозримое с любого конца, как неизменное, замкнутое, отграниченное всецело от окружающей сферы, короче, как *материальное, мертвое, косное* то, что *для меня*, с *моей* точки зрения является *пассивным*, «чистым объектом», мне «принадлежащим», то, чем я *только* «пользуюсь». Все то же, с чем я вступаю во *взаимо-*отношения, все это для меня таково, каков и я сам — *живое*. Но способность постигать живое — это способность *сочувствия*, симпатии. То «вне меня» находящаяся, чему я сочувствую, я тем самым и мыслю уже не как «чистый объект, но как нечто «объединенное» со мною и *вместе со мною* «отъединенное» от всего «обнимающего» меня, т. е. как некоторую «большую самость», *большую индивидуальность*. Чем сильнее эта *моя теоретическая* [в буквальном смысле этого слова (от греч. *theorein* — смотреть)] способность, тем более широкая сфера «объективного» включается мною в это «объединение» — и действительно, я не вижу «конца», т. е. предела, такому возможному расширению моего «Я». И «мертвая» природа может для меня стать частью «меня самого» — или, что то же, «я сам» — «частью всего бесконечного далека», как говорит Толстой в предыдущем отрывке. В пределе, таким образом, *Все* может войти в это «объединение». Но «объединение» есть в то же время и *отъединение* — ибо то, что объединено, есть «самость», *individuum, субъект*. Мы таким образом приходим к внутреннепротиворечивому понятию *Бога*, т. е. *абсолютного субъекта*, Субъекта, включившего в себя *весь* объект, «объединения» без «отъединения», к понятию жизни, которой уже не противостоит ничто мертвое. Но жизнь, продолжу я ход мыслей Толстого, есть деятельность, а не только созерцание; в *жизни* нет и не может быть чисто «теоретического» отношения к живым, вне меня сущим самостям, почему я никогда и не объединяюсь с теми всецело, но мыслю их в *одно и то же время* как неотъемлемую часть меня самого и как нечто «другое», — и мы увидим, какое место в творчестве Толс-

того занимает эта проблема двойственности отношения «моего Я» к «живому вне Меня»; так что достижение необходимого предела в расширении субъекта равносильно выходу из Жизни — Смерти. Переходя от жизни к смерти, включаясь в то «чистое объединение», в «бесконечное живое, объединяющее в себе все», субъект в силу этого «отъединяется» от всех частичных жизненных форм, в том числе и *от своей собственной*, они все для него умирают, обесмысливаются, но уже не потому, что они обращаются для него в пассивные *объекты*, не потому, что теоретическое отношение к ним вытесняется практическим, но потому, что, включаясь вместе со мною — уже утрачивающим «мое Я» — в Абсолютный Субъект, они, эти формы, утрачивают, как и сам я, свою самость. Это я есть *мистика Смерти*, метод, путеводной звездой на котором светит для духа, стремящегося к постижению последней, не поддающейся никакой словесной квалификации загадки Сущего, образ смерти.

Бальзак и Достоевский — психологи-экспериментаторы. Они помещают человеческую душу в определенные, «лабораторные», условия, они вызывают в ней по своему усмотрению известные реакции, они распластывают ее «ножом анализа», они «освещают» ее «закоулки» и ее «бездны», они приготавливают из нее «препараты», в которых отдельные, почему-либо остановившие их внимание, волокна душевной ткани выделены при помощи особой окраски, — и мы поражаемся их «мастерством», их «искусством» и всем тем, что это «искусство» нам «открывает». Толстой никаких «открытий» не делает, а о его «искусстве» как-то даже не думаешь, когда читаешь его. Не меньше тех двух обогащает он наше знание о самих себе, но совершенно по-иному — как это делает сама жизнь. Я не знаю, что именно нового дал мне Толстой, не знаю, по крайней мере до тех пор, пока не начну раздумывать об этом, — как не знаю, что именно нового я узнал о себе самом из опыта вчерашнего дня. Романы Толстого не «сердцеведение», не «художественное творчество» в общепринятом смысле этого слова, но нечто, принадлежащее к совсем иному порядку. Нет ничего общего между нашим отношением к Корделии, Гретхен и — к Наташе Ростовой. Первые — все-таки «литература», «типы», «образы», а эта — все равно что сестра, жена, дочь. И уж, конечно, не благодаря превосходству своих «качеств». Куда Наташе до Корделии! Очень поучительно просмотреть конспекты Толстого к «В<ойне> и м<иру>», где набросаны, т<ак> сказ<ать>, остовы его героев. Они подтверждают то, что сказал Алданов о «мизантропии» Толстого<sup>17</sup>. «Мизантропия»

эта сводится, впрочем, к тому, что Толстой видит и знает только «обыкновенных» людей, таких, «как мы».

Я раскрываю Шекспира, Расина<sup>18</sup>, Софокла<sup>19</sup> — и сразу же перехожу из «жизни» в какую-то другую, «высшую», сферу — «искусства». Я «восхищаюсь» в иной мир, мир «идей», «образов». Я раскрываю «Войну и мир» — и это для меня все равно, как если бы я из своей квартиры перешел в... дом Ростовых. И ничего больше. Как всегда, когда попадаешь в первый раз в большую семью, сначала не видишь отчетливо людей и не усваиваешь твердо их взаимоотношений. В сознании отлагается некоторый цельный образ, куда входят улыбка, черные усы, влюбленные глаза, оживленный добродушный голос и мало ли еще что. Постепенно эти атрибуты отделяются от общего образа, прикрепляются в нашем сознании к их «носителям», мы «узнаем» Наташу, Николая, Сою, старого графа; мы выясняем, кто кому чем приходится; но первоначально образовавшийся у нас в сознании общий образ, растеряв свои атрибуты, не рассеивается в воздухе; напротив — крепнет и конкретизируется. «Дом Ростовых» — нечто совершенно иное, нежели «братья Карамазовы», которые и вместе с их отцом не образуют никакого «дома», никакой *конкретной* величины.

Почему, собственно, Карамазовы — «братья» и сыновья одного общего отца? Эта *художественная* необходимость обусловлена не столько *психологической* необходимостью (вопреки общепринятому взгляду), сколько, так *скаж<sup>а</sup>ть*, «*онтологической*». Можно показать, что все они — отдельные, необходимые «моменты» в диалектическом развитии одной «сущей» идеи. Нет *ничего* в тех «тайных» соотношениях между людьми, в раскрытии которых, собственно, и состоит исключительное мастерство Достоевского, что не поддавалось бы нацело рационализации. «Родословные» Достоевского метафоричны — как у историков культуры. Степан Трофимович в таком же смысле «отец» Петра Верховенского и Федор Карамазов — отец Ивана, Дмитрия, Алеши, в каком, по Ключевскому, герои Фонвизина — «предки» Евгения Онегина<sup>20</sup>. Отношение «братьев» Карамазовых к «отцу» их не иной природы, нежели отношение Петра Степановича, Шатова, Кириллова к Ставрогину. Метафорически и они «братья», а он их «отец». У Толстого «рациональные» притяжения и отталкивания всегда как-то связаны с «кровными», «плотскими», возникающими на почве эроса. Иногда — чаще всего — эти притяжения и отталкивания так и не поддаются рационализации. Толстой их чувствует и вместе с ним чувствуем и мы: он их не «объясняет» — он их просто показывает.

«Le charmant Huppolit поражал своим необыкновенным сходством с сестрой-красавицей и еще более тем, что, несмотря на сходство, он был поразительно дурен собой. *Черты его лица были такие же, как и у сестры, но у той все освещалось жизнерадостною, самодовольною, молодою, неизменною улыбкою жизни; у брата, напротив, то же лицо было отуманено идиотизмом и неизменно выражало самоуверенную брюзгливость, а тело было худощаво и слабо. Глаза, нос, рот — все сжималось как будто в одну неопределенную и скучную гримасу...*»

«Князь Болконский был *небольшого роста, весьма красивый молодой человек... Все в его фигуре, начиная от усталого, скучающего взгляда до тихого мерного шага, представляло самую резкую противоположность с его маленькою оживленною женой. Ему, видимо, все бывшие в гостинной не только были знакомы, но уже надоели ему так, что и смотреть на них и слушать ему было скучно. Из всех же прискучивших ему лиц лицо его хорошенькой жены, казалось, больше всех ему надоело. С гримасой, портившей его красивое лицо, он отвернулся от нее.*»

И этот Ипполит, которого какую-то тайную связь с кн. Андреем бессознательно почувствовал Толстой, — что и сказалось на параллелизме характеристик, — ухаживает за его женой, а брат Ипполита отбивает у него невесту. Сперанский говорит, «договаривая каждый слог и каждое слово». У Наполеона «резкий, точный голос, договаривающий каждую букву»; он «отчеканивает каждый слог». Кн. Андрей «ни у кого не видал таких рук... необыкновенно пухлых, белых и нежных». У Наполеона «маленькая, пухлая... белая рука». Толстой настаивает на этом параллелизме: Ростову «вспоминался этот самодовольный Бонапарт с своею белою ручкой». Кн. Андрей «наблюдал все движения Сперанского... теперь «в руках своих — этих белых пухлых руках — имевшего судьбу России».

Те сложные «сцепления», как выражается Толстой, между людьми, из которых слагается жизненный процесс, определяют этими тайными соотношениями, — и тем вернее, что каждый человек есть единое целое, что в нем все стороны духа и тела (для Толстого, как для Поля Валери, это — одно и то же, хотя он и не сознает этого; с точки зрения старой философии легко может поэтому показаться — как показалось Мережковскому, — что Толстой «слеп на духовную сторону жизни») покоятся на общем принципе, на его «монаде». Это становится особенно наглядным при рассмотрении «серий», в какие слагаются в больших романах Толстого отдельные индивидуальности. Напр<имер>: Каре-

нин, Кознышев\* — две разновидности бесплодия. Ср. отношения Каренина и Анны с неспособностью Кознышева полюбить Вареньку, такой же «пустоцвет», как и сам он (ср. Соню из «В<ойны> и м<ира>»), к которой он, однако, как-то вяло и бессильно тянется, как и она к нему (ср. «духовную любовь» между Карениным и гр. Лидией Ивановной, которая, в свою очередь, как-то напоминает г-жу Шталь, с которой связана Варенька). У Каренина, после ухода Анны, неудача по службе, как у Кознышева — провал книги. С другой стороны, Кознышев включается в одну серию со своими братьями — Николаем и Константином Левиными: Николай — трагическая духовность, необузданный «пневматизм», Константин — равновесие «пневматичности» и разума, Сергей Иванович — преобладание интеллекта; «духовность» сведена к простому благородству в отношениях к людям. Этой серии аналогична серия: братья и сестры Ростовы, которые располагаются в порядке убывающей интеллектуальности и возрастающей духовности: Вера умна и образованна, но совершенно бездушна, Николай считает долгом интересоваться тем, что интересует «умных людей», в деревне привыкает к чтению, «доставлявшему ему особого рода удовольствие и сознание того, что он занят серьезным делом»; Наташа — никогда ничего не читала и вряд ли когда-либо действительно «думала»; Петя — весь чистый жизненный порыв, чистая духовность. Показателем духовности является у Ростовых *музыкальность* — у Пети выраженная в наивысшей степени (его ночь перед смертью). Замечательно, с какой аккуратностью в своем конспекте к «В<ойне> и миру» Толстой отмечает отношение к музыке каждого из намеченных им лиц. Музыкальность здесь служит общим мерилom «симпатичности» каждого лица, что, в свою очередь, строго соответствует степени его «жизненности» в смысле напряженности жизненной энергии. Большинство лиц еще не определилось и не похоже на будущих носителей соответствующих имен или исполнителей соответствующих ролей. Но Наташа («Наталья») уже представляется верным контуром самой себя. О ней в рубрике «поэтическое» сказано: «Музыкой обладает, понимает и до безумия чувствует». И тут же, *в той же рубрике*, прибавлено: «Вдруг

---

\* Их издали «дублирует» еще Свяжжский. «Свяжжский был один из тех, всегда удивительных для Левина людей, рассуждения которых, очень последовательные, хотя и никогда не самостоятельные, идут сами по себе, а жизнь, чрезвычайно определенная и твердая, идет сама по себе, совершенно независимо и почти всегда вразрез с рассуждениями».

грустна, вдруг безумно радостна». Здесь уместно вспомнить шопенгауэровское определение музыки как самой «чистой» Воли: логическое же начало у Ростовых есть как бы чужеродная примесь к их «идее», к их родовой, если так можно выразиться, энтелехии. Николай сознательно отбрасывает свою способность рассуждать, когда что-либо захватывает его за живое, когда он спорит с товарищами в Тильзите и — в эпилоге — когда беседует с Пьером о планах Тайного общества. Наташе не нужно *понимать* внутреннюю жизнь Пьера: она ее просто приемлет как часть Пьера, т. е. как часть самой себя. Замечательно, что самым «чистым» представителем «ростовского» начала является самый младший. Природа словно делает опыты, все более и более удачные. Петя — завершение, исчерпание ростовских «возможностей» до конца. Ему и полагается всецело выразить себя в смерти — *stirb und werde*, — к которой он стремится безотчетно, как гетевская бабочка к огню\*. На воспоминание о стихотворении Гете «*Selige Sehnsucht*» навел меня сам Толстой:

«...лошадь, набежав на тлевший в утреннем свете костер, уперлась, и Петя тяжело упал на мокрую землю. Казаки видели, как *быстро задергались его руки и ноги*, несмотря на то что голова его не шевелилась», — последние трепетания полной жизни бабочки, сгорающей у фонаря:

Ach! und in derselben Stunde  
Bist du, Schmetterling verbrannt!..

Несколько иное соотношение обоих начал представляет третья серия: старый князь, кн. Андрей, княжна Марья, поскольку здесь интеллектуальное начало является не посторонней — и потому ненужной и несколько смешной — примесью, но самой сущностью «породы» Болконских; причем это начало не исключает «пневматического», хотя по-разному у каждого из членов серии *борется* с ним.

Какая тайная связь существует между этими двумя коллективными личностями — Ростовыми и Болконскими? Почему как-то *нужно*, чтобы они сочетались? И почему именно так, как

\* Отмечу мимоходом пример одного из тех многочисленных «сцеплений», инстинктивное нахождение которых составляет одну из самых поразительных черт магического, жизнетворческого искусства Толстого. Петя убит в том самом отряде, который освободил из плена Пьера. Пьер довершает то, что было начато смертью Пети — возрождение Наташи. Неисповедимые пути судьбы свели Пьера и Петю (совпадение имен тоже не случайно) уже тогда, когда Пьер, «жизнеподатель» Пьер, посодействовал вступлению Пети в армию.

это произошло? Почему и здесь «Природа», или «Жизненный порыв» (нет слов для рационального выражения этих реальностей, — и не может быть; Бергсон вынужден говорить уподоблениями, Толстой — символами эпического повествования), начинается с неудачного опыта (кн. Андрей и Наташа) и только позже «нападает» на «нужную» комбинацию? И почему именно эта комбинация была «нужной»? Понять это можно только так, как поняла старая графиня, — не умом, не рассуждением, именно *благодаря* своей *ограниченности*, ограниченности своим семейным кругозором. У Толстого «семьи», «породы» — реальные личности. «Предмет» его больших романов (в особенности «В<ойны> и мира», в значительно меньшей степени — «Анны Карениной») — своеобразная жизнь этих «больших» личностей, их формирование, рост, сращивания, «кристаллизация» и — распады. Андре Жид<sup>21</sup> в «Фальшивомонетчиках» говорит, что процесс *распада*, *décrystallisation*, еще никогда не был предметом художественного изображения. Сам он дает там же потрясающее изображение этого процесса (чета Ла Перуз). Но он словно забыл о Толстом: отход от семьи — и от жизни — старого князя, старой графини, бабушки «Детства и отрочества», предсмертное «отъединение» от Ростовых и от Болконских кн. Андрея, смерть Ивана Ильича. Что у Толстого поразительно — это всегда *двойная мотивированность* каждой смерти: художественная и житейская. Известен его рассказ о том, как он, уже очень подвинувшись в работе над «Анной Карениной», вдруг неожиданно почувствовал *художественную* необходимость покушения Вронского на самоубийство, что в первоначальный план вовсе не входило. Известно также, как лишь постепенно, в процессе работы над *композицией* «В<ойны> и мира», выяснялось для него, что кн. Андрей не должен быть убит сразу, под Аустерлицем, что он должен быть сыном кн. Болконского и женихом Наташи. И вот оказывается, что все это «нужно» и в, т<ак> сказ<ать>, житейском плане. «Нужны», в числе всего прочего, и смерти. Для того чтобы княжна Марья и Николай могли в своем лице осуществить комбинацию «Болконские—Ростовы», нужно, чтобы «вовремя» умер старый князь, чтобы умер кн. Андрей. На этих двух величайших для нее скорбях зиждется «счастье» княжны Марьи. «Природа» не жалеет материала для своих опытов. Смерть Пети нужна эстетически, ибо только в смерти он может себя реализовать (согласно чеховскому художественному правилу: раз в рассказе упомянуто ружье, оно должно рано или поздно выстрелить), — без своей смерти он был бы ненужным «дублером» Николая и Наташи; но оказывается, что она нужна и «житейски» — чтобы вернуть к

жизни Наташу. Воля к жизни, которой Петя был полон, как бы «перелилась» в Наташу.

Всякий логический «момент» как таковой сплошь однороден, резко ограничен и абсолютно непроницаем. Таковы герои Достоевского. Они не растут, не развиваются — да у них и времени не хватило бы на это: не случайно ведь «романы-трагедии» Достоевского подчинены правилу «единства времени» и никак не «вливают» друг на друга, а только «взаимодействуют», «толкают» одни других на те или иные мысли, решения, поступки; беру нарочно эти глаголы в кавычки, чтобы вернуть им их конкретные значения. Когда в одном и том же «действующем лице» Достоевского сведены несколько «моментов» — а это всего чаще, — то происходит его «расщепление». Вот почему, как это очень тонко замечено Б. А. Грифцовым<sup>22</sup>, переделки романов Достоевского для сцены являются их «упрощением»; чтобы избежать этого упрощения, надо было бы поручить каждую роль *нескольким* актерам: «персонажи» Достоевского не столько «люди», сколько «узлы сил» («Теория романа», 1927, с. 197 сл.). Когда борьба моментов достигает предельного напряжения, происходит подлинное «раздвоение личности», отделение от «лица» его двойника-антагониста («черт» Ивана Карамазова)\*. Но это не имеет ничего общего с перерождениями одной и той же личности в процессе ее роста.

Достоевский всю жизнь стремился написать подлинную историю человека («великого грешника», Алеши, «подростка», Раскольникова), да так и не написал. У Толстого, в противоположность Достоевскому, люди — не «персоны», но *живые конкретности*, срацаивающиеся в новые, более обширные, конкретности, семьи, народы, — не «моменты», а *монады*, «представляющие» все эти большие конкретности. «Завязка» сложных отношений между героями «В<ойны> и мира» приходится на «завязку» отношений между Россией и наполеоновской Империей. Следующая стадия: Тильзит, неудачная попытка сближения России и Франции и новая натянутость: на этот исторический момент приходится «ошибка» Ростовых—Болконских, неудачный опыт комбинации кн. Андрей—Наташа, осложняющийся параллельным — и столь же обреченным на провал — опытом комбинации Николай—Соня. Затем 1812 год — высшая точка национальной трагедии. «Монады» ее «представляют» по-

\* Напомню, что одно из его гениальнейших произведений посвящено специально теме «раздвоения личности».



своему: разрыв кн. Андрея с Наташей, его смертельное ранение, плен Пьера. Далее — освобождение России, «возрождение» Пьера и Наташи. Все соединено со всем символическими соотношениями\*. «Судьба» на каждом шагу дает предзнаменования и предостережения, людям, однако, невнятные. Знал ли Николай Ростов, когда травил волка в Отрадном, что это он воспроизводит *per anticipationem*<sup>23</sup> ту кавалерийскую атаку, в которой он чуть не убьет французского офицера? Волк затравлен, схвачен и связан:

«Когда его трогали, он вздрагивал завязанными ногами, дико и вместе с тем просто смотрел на всех».

«С чувством, с которым он несся наперерез волку, Ростов... скакал наперерез расстроенным рядам французских драгун... Лицо его (пленного французского офицера)... было *самое простое*, комнатное лицо... Он... не спуская испуганных голубых глаз, смотрел на Ростова».

Ср. еще детали этих же эпизодов:

«Данила уже лежит в середине собак на заду волка...»; «Через мгновение лошадь Ростова ударила грудью в зад лошади офицера...»

Знал-ли Вронский, что он сделал, одним неловким движением сломав спину Фру-Фру? «Она (Фру-Фру), затрепыхалась на земле у его ног, как подстреленная птица». И Анна, увидев, как упал Вронский, «стала биться, как пойманная птица». Кн. Андрей бросает свою беременную жену в Лысых Горах, сам уходит далеко от нее, повинувшись своей мужской судьбе; смертельно раненный под Аустерлицем, он, однако, выздоравливает и возвращается домой, чтобы закрыть глаза жене. Но он не внемлет этому предупреждению: он бросает Наташу, уезжает за границу и уж больше не видится с нею до того момента, когда она входит ночью к нему, умирающему. Ангел смерти несколько раз задевает Петю своим крылом. Возвращение Николая, Наташи и Пети от дядюшки в Отрадное: «Петю снесли и положили, как *мертвое тело*, в линейку». В Москве его чуть не задавили, когда он ходил смотреть царя. Николай в ночь перед Аустерлицем уже «предвосхищает» последнюю ночь Пети:

«Ему показалось, что было светлей. В левой стороне виднелся пологий, освещенный скат и противоположный, черный бугор... На бугре этом было белое пятно, которого никак не мог понять Ростов: поляна ли это в лесу, освещенная месяцем, или остав-

---

\* Некоторые из таких соотношений были подмечены уже Мережковским.

шийся снег, или белые дома. Ему показалось даже, что по этому белому пятну зашевелилось что-то. «Должно быть, снег — это пятно; пятно — *une tache*, думал Ростов. «Вот тебе и не таш. Наташа, сестра, черные глаза. На... ташка» и т. д. ...

«Петя должен был бы знать, что он в лесу, в партии Денисова, в версте от дороги... что большое черное пятно направо — караулка и красное яркое пятно внизу налево — догоравший костер; что человек, приходивший за чашкой, — гусар, который хотел пить; но он ничего не знал и не хотел знать этого. Большое черное пятно, может быть, точно была караулка, а может быть, пещера, которая вела в самую глубь земли. Красное пятно, может быть, был огонь, а может быть, глаз огромного чудовища...»

И Петя на границе иного мира и не грезит ни о чем земном.

Кн. Андрей, смертельно раненный под Бородином, попадает на перевязочный пункт: «Все, что он видел вокруг себя, слилось для него в одно общее впечатление обнаженного, окровавленного человеческого тела, которое, казалось, наполняло всю низкую палатку, как несколько недель тому назад, в этот жаркий августовский день, это же тело наполняло грязный пруд по смоленской дороге. Да, это было то самое тело, та самая *chair à canon*, вид которой еще тогда, *как бы предсказывая теперешнее*, возбуждал в нем ужас».

Так как каждая жизненная форма есть только часть Все-жизни, то «судьба» и «характер» совпадают и ничто не происходит по «случайному стечению обстоятельств», ибо «характер» — то же самое, что и «инстинкт», действующий в мире животных так, что со стороны может показаться, будто он сам создает «стечение обстоятельств». Николай Ростов не участвовал в Бородинской битве. «Случайно» он был в это время отправлен начальством в командировку. Под Бородином ему было бы нечего делать. Ту меру героизма, которая была ему отмерена, он уже проявил под Шенграбенем. А умирать ему было еще рано. К тому же Бородинская битва была скорее эффектным и «возвышающим душу», нежели практически нужным событием, событием не «в характере» Николая.

Рационалист, диалектик разлагает жизненный процесс на отдельные «моменты», из коих каждый мыслится им самостоятельным целым: он мысленно замораживает поток жизни и разрезает его на куски; реальную длительность он заменяет построаемым умственно-«кинематографическим», по великолепно выраженному Бергсона, временем. Мистик, непосредственно переживающий Все-жизнь, не нуждается в этой фикции мертвых, неподвижных точек, либо сосуществующих в «пустом» пространстве

старой физики, либо сменяющих одна другую в «кинематографическом» времени рационалистической философии. Как невозможно нацело отъединить отдельных людей друг от друга и от «обстановки», «среды», «эпохи», так невозможно провести разрезы в реальном времени. Обе невозможности, в сущности, являются одною и той же: потому-то и нельзя ничего отъединить от Всего, что *Все живет* и, следовательно, *участвует в общем движении*.

«Куда бы мы ни направляли движущийся корабль, впереди него всегда будет видна струя рассекаемых им волн. Для людей, находящихся на этом корабле, движение этой струи будет единственно заметное движение. Только следя вблизи, момент за моментом, за движением этой струи и сравнивая это движение с движением корабля, мы убедимся, что каждый момент движения струи определяется движением корабля и что нас ввело в заблуждение то, что мы сами незаметно движемся. То же самое мы увидим, следя, момент за моментом, за движением исторических лиц (т. е. восстанавливая необходимое условие всего совершающегося — условие непрерывного движения во времени) и не упуская из виду необходимой связи исторических лиц с массами» (Эпилог «Войны и мира»).

В другом месте «Войны и мира» он говорит — еще ближе к Бергсону:

«Главнокомандующий никогда не бывает в тех условиях начала какого-нибудь события, в которых мы всегда рассматриваем событие. Главнокомандующий всегда находится в середине движущегося ряда событий, и так, что никогда, ни в какую минуту он не бывает в состоянии обдумать все значение совершающегося события. Событие незаметно, мгновение за мгновением, вырезается в свое значение».

Поэтому нельзя действовать по целям:

«В исторических событиях очевиднее всего запрещение вкушения плода древа познания. Только одна бессознательная деятельность приносит плоды, и человек, играющий роль в историческом событии, никогда не понимает его значения. Ежели он пытается понять его, он поражается бесплодностью».

Монада «представляет» Universum «смутно» и «нерасчлененно». Из этого Толстой делает вывод, от которого бы шархнулся Лейбниц: самое надежное познание — инстинктивное, смутное, безотчетное. Кутузов оказывается мудрее ученых немецких стратегов, и старая графиня всегда права в своих ожиданиях, опасениях и желаниях. Кто действует по целям — всегда обманывается. Николай Ростов живет «узкими» интересами: собственными,

своего эскадрона, своей семьи, — и оказывается полезнейшим человеком.

И однако, существует какой-то мир, закрытый для Николая Ростова. В каком-то смысле княжна Марья и Пьер «ценнее» и выше Николая и Наташи и нужны для их «восполнения». Что это за мир и в каком отношении он находится к «жизни»? Почему для проникновения в него требуется известная степень не только «пневматического», но и интеллектуального развития (Пьер и Болконские не только духовно «ценнее», но и просто умственно неизмеримо выше Ростовых), и почему в то же время попытка проложить рациональным путем какой-либо мост между этим миром и «жизнью» обязательно терпит крушение (кн. Андрей, масонство Пьера)?.. Камень за камнем, глава за главой воздвигалось сложное и величавое сооружение теодицеи «Войны и мира». И вдруг в венчающем его эпилоге появляется слабенький мальчик — Николенька Болконский, любящий дядю «с оттенком презрения» и тем самым ставящий всю теодицею под знак вопроса...

Окончив «Войну и мир», Толстой пробует вдвинуть свое здание в еще более широкие, отчасти уже раньше намечавшиеся эпические рамки: он берется за Петра и возвращается в то же время к декабристам. И неожиданно, повинувшись художественному инстинкту, бросает все это и пишет «Анну Каренину». Дистанция, с которой он смотрит здесь на жизнь, значительно сокращена. Народного, национального с нее уже не видно. «Шестидесятые годы» и освободительная война представляются уже как нереальности, как выдумки «умничающих» людей. Россия как жизненная форма ушла за горизонт. *Предельной* конкретностью является *семья* — и по начальным словам романа можно заключить, что семьи и будут в нем «действующими лицами». Но со взятой им дистанции и семья оказывается слишком велика: Щербацкие, Левины, Облонские представляются нам скорее знаками, нежели подлинно формами жизни. «Действующие лица» «Анны Карениной» — люди. И при таком «подходе» к жизни Толстому открываются в ней новые, уже решительно не укладывающиеся в его теодицею, стороны. Уже в «В<ойне> и мире» Толстой затронул один весьма темный вопрос. Взаимопритяжения «пород» как-то связаны с отталкиваниями. Есть какое-то сродство между влечением Николая Ростова к княжне Марье и его антипатией к племяннику, а раньше к кн. Андрею, антипатией, которая не мешает ему мечтать о *дружбе* с тем же кн. Андреем. В другом, к которому меня тянет, я ищущу того, чего нет во

мне самом: но, для того чтобы я искал этого восполнения, необходимо, чтобы я дорожил тем, что во мне *есть*, чтобы я оберегал мою *самость*, стремился «утвердить» ее. И потому и в другом я ищу и ценю *его* самость, его единственность и неповторяемость. С этой точки зрения объясняется «недостаточность» и в конечном итоге *ненужность* «пустоцвета»-Сони — невзирая на всю ее доброту. Дело, следовательно, не совсем в том, о чем, по поводу той же Сони, говорит Л. Шестов («Добро в учении Толстого и Ницше», 1923, с. 16): «Как в “Войне и мире”, так и в “Анне Карениной” гр. Толстой не только не верит в возможность обмена жизни на добро, но считает такой обмен неестественным, фальшивым, притворным, в конце концов обязательно приводящим к реакции даже самого лучшего человека». Соня, по толкованию Шестова, «пустоцвет» в том смысле, что у нее «нет эгоизма»; это именно имеет в виду Наташа, когда она применяет к Соне евангельские слова о «неимущем», у которого «отнимется». «Эгоизм» — неподходящее слово. Если желать для себя счастья — «эгоизм», то почему у Сони «нет эгоизма», а у кн. Марьи он есть? Не «эгоизма» нет у Сони, но «самости». Потому-то и Николая она любит не как личность и не за его «самость», и ее чувство к нему легко переходит в *привязанность* к «дому» Ростовых — именно к «дому», а не к «породе», привязанность к той сфере жизни, вне которой она ничего не знает, — нечто подобное не различающей и не отделяющей «Я» от «не-Я» привязанности животных к хозяевам. Соня — «кошечка». Это несколько раз сделанное Толстым сопоставление Сони с домашним животным, конечно, не случайно. В «Анне Карениной» проблема индивидуальной «самости» поставлена еще острее. Темный жизненный порыв — *élan vital* — Наташи, повинувшись которому она разбивает жизнь кн. Андрея и чуть не губит самое себя, был для чего-то «нужен», нужен для реализации более обширных конкретностей, и этим он как-то «оправдывается». Наташа становится в конце концов «самкой», рожаящей детей Пьеру. Но в «Анне Карениной» Наташа уже «расщеплена» — на Анну и на Долли, «непоэтическую», обездоленную и в каком-то смысле «заслужившую» измены Стивы рабыню семейного начала, втайне завидующую грешной Анне. («Синтетический», «примиряющий» образ «поэтической» и в то же время образцово служащей семье Кити надо оставить в стороне: Кити — «литература», «героиня романа», как и Левин: их сочетание — безмятежная идиллия, не заключающая ни единого намека на то, как впоследствии разовьются отношения между их прототипами, — верный признак наличности «выдумки». Могут возразить, что тогда сам Толстой еще ничего

не знал об этом, отдаленном от того момента, будущем; но такое возражение было бы несостоятельно: «Le présent est gros de l'avenir»<sup>24</sup>, — сказал Лейбниц, и «монада» всегда смутно «представляет» не только прошедшее и настоящее, но и будущее; нет никакого сомнения, что своим художественным инстинктом *творца жизни* Толстой по-иному воспринимал отношения «Левина» и «Кити», нежели как он их изобразил в романе.) Воплощенное в Анне волевое начало *не служит* «роду». Ее эротизм бесплоден. Символически это выражено в том, что Анна *не любит* дочери, родившейся от Вронского. «Как она ни старалась, она не могла любить эту девочку». Почему? Как и всегда, Толстой не мотивирует этого. Дочь — случайность и своего рода «средство», а не цель. Девочка выздоравливает как раз к приезду Вронского, вызванного обманной запиской о ее *опасной* болезни: «Ей (Анне) даже досадно стало на нее за то, что она оправилась как раз в то время, как было послано письмо». Анну «раздражало» желание Вронского иметь детей: она объясняла себе это тем, «что он не дорожил ее красотой». Характерен контраст параллельных событий: роды Кити — таинство появления новой жизни; роды Анны — только кризис в отношениях между нею, Карениным и Вронским: *таинство* отсутствует и о ребенке нет упоминания. В этом безотчетном стремлении к утверждению своей «самости» и заключается «грех» Анны. Любовь Анны к Вронскому греховна не потому, что это «адюльтер», а потому именно, что она — бесплодна. Этот эротизм, так сказать, ради эротизма, при всем своем трагизме сродни веселой порочности Стивы Облонского (недаром Стива — брат Анны). Между Анной и Вронским слишком много сходства, для того чтобы, любя его, она могла бы выделить его собственную «самость»; он нужен ей не как ее «восполнение», а «сам по себе». Но как раз потому-то *духовной спайки* между ним и Анной нет — и они ищут удовлетворения духовного голода, который их мучит, не друг в друге (они ничего друг другу дать не могут), а в посторонних и не нужных им вещах: живопись Вронского, чтение и благотворительность Анны. Они не образовали «дома», их семейная жизнь фальшива. Наташа, когда наконец ее «судьба» (ее «демон») навела ее на нужного ей человека, бросила кокетство, «опустилась», стала «самкой». Именно потому, что Пьера она полюбила как *человека*, тогда как Анна полюбила Вронского, как *женщина*:

«Несмотря на резкое различие, с точки зрения мужчины, между Вронским и Левиным, она, как женщина, видела в них то самое общее, за что Кити полюбила и Вронского, и Левина».

И потому она продолжает добиваться любви и других мужчин:

«Хотя она бессознательно (как она действовала в последнее время по отношению ко всем молодым мужчинам) целый вечер делала все возможное для того, чтобы возбудить в Левине чувство любви к себе, и хотя она знала, что достигла этого... как только он вышел из комнаты, она перестала думать о нем».

Это воля, отпавшая от своего первоисточника, воля, переставшая служить целям «Природы», воля *падающая* и тем самым греховная. Обращенная исключительно на свою собственную, частичную объективацию, она рассматривает все другие частичные объективации только как средства, а не как самоцели, и с этой точки зрения *убивает* их для себя, обращает их в «чистые объекты». Мне опять приходится спорить с Л. Шестовым.

«Последним и главным подсудимым, по поводу которого, очевидно, и приведен в начале книги евангельский стих, — пишет этот автор, — является Анна. Ее ждет отмщение, ей воздаст гр. Толстой. Она согрешила и должна принять наказание. Во всей русской, а может быть, и в иностранной литературе ни один художник так безжалостно и спокойно не подводил своего героя к ожидающей его страшной участи, как это сделал гр. Толстой в своем романе с Анной. Мало сказать: безжалостно и спокойно — с радостью и торжеством. Позорный и мучительный конец Анны для гр. Толстого — отрадное знамение. Убивши ее, он приводит Левина к вере в Бога и заканчивает свой роман... Гр. Толстой отлично чувствует, что за муж для Анны — Каренин; как никто он описывает весь ужас положения даровитой, умной, гордой и живой женщины, прикованной узами брака к ходячему автомату. Но узы эти ему нужно считать обязательными, священными, ибо в существовании обязательности вообще он видит доказательство высшей гармонии. И на защиту этой обязательности он встает со всей силой своего художественного гения. Анна, нарушившая «правило», должна погибнуть мучительной смертью» (Н<азв>. соч., 15).

Я знаю, что здесь не все надо понимать буквально и что «радость», с которою, по словам автора, Толстой влечет Анну на казнь, есть радость, т<ак> сказ<ать>, «метафизическая». Ошибка Л. Шестова, по-моему, не в этом, а в «квалификации» преступления Анны. Правда, эта квалификация принадлежит самому Толстому\*. Но надо помнить, что Толстой в то же время признавался в своем бессилии истолковать свои художественные произведения. Толстой, вероятно, и сам не осознал того, что за фор-

\* В письме, в котором он высказал свое согласие с толкованием «Анны Карениной», данном одним из критиков.

мальным прегрешением Анны лежит прегрешение иного рода, «метафизическое», за которое карает Судьба, а не люди, и даже не собственная совесть. «Скрытая» философия «Анны Карениной» до такой степени близко подходит к рассуждениям Шопенгауэра (любимый философ Толстого) об антиномиях Воли, что я склонен думать, что и евангельский текст подсказан Толстому Шопенгауэром. В «Мире как воле и представлении» Шопенгауэр говорит о мировой справедливости. Воля едина. Причиняющий страдания отомщен страданиями тех, кому он их причинил, потому что он и они — одно. «То же, что более углубленное, но коренящееся в *principium individuationis*<sup>25</sup> познание, из коего приемлют свое начало всяческая добродетель и благородство души, не кроет больше в себе настроения, требующего возмездия, засвидетельствовано уже христианской этикой, которая запрещает вообще всякое воздаяние злом за зло и которая предоставляет действовать вечной Справедливости, относящейся к сфере вещей в себе, отличной от области явлений. “Мне отмщение и аз воздам”, — говорит Господь» (§ 64). Позволительно догадываться, что в тексте Шопенгауэра наибольшее впечатление на Толстого должна была произвести мысль о метафизической солидарности между причиняющим страдания и страдающими от него и что евангельский (строго говоря, библейский) текст мог быть им смутно понят именно в смысле указания на неизбежность «метафизического» же возмездия, осуществления «вечной Справедливости, относящейся к сфере вещей в себе». Само собою разумеется, что в некотором отношении такая этика жесточе этики, требующей «эмпирического» воздаяния за зло; ибо кара здесь постигает и того, кто причиняет страдания, *не желая* зла тем, кого он заставляет страдать. Таков именно случай Анны Карениной\*. На первый взгляд может показаться, что есть сходство между Анной и «инферральными» героинями Достоевского. «...Что-то было ужасное и жестокое в ее прелести...»; «Да, что-то чуждое, бесовское и прелестное есть в ней», — говорит о ней Кити. Но в Анне нет никакой *своей* злой воли, а только потенцированная до крайности *воля вообще*. Жизнь вовсе не есть *поприще* борьбы Добра и Зла, жизнь есть Воля; Воля есть, если угодно, Зло, но только совсем не в том смысле, в каком понимает Зло Достоевский, т. е. как начало, исчерпываемое определенными признаками, предусмотренными десятью заповедями: Зло и Добро

\* Уж Кити-то она, во всяком случае, не может желать причинить боль. Тут опять действует демон «породы»: Кити — сестра Долли, жены Стивы, а Стива — брат Анны.



Достоевского — соотносительные понятия, принадлежащие к одному плану, почему и возможно их столкновение в «сердцах людей», тогда как Зло Толстого это и есть сама жизнь, так что Добро уже противостоит не злу в жизни, но самой Жизни, *всякой жизни*. «Одно время, — говорит Толстой о Левине, — читая Шопенгауэра, он подставил на место его воли — любовь, и эта новая философия дня на два, пока он не отстранился от нее, утешала его»; но скоро она оказалась «кисейною, негреющею одеждой». На самом деле не «два дня», а все время, пока он писал «Войну и мир», Толстого «утешала» эта философия...

Существует довольно простое объяснение пессимизма, к которому, после «Казачков» и «Войны и мира», пришел Толстой: он постарел и утратил вкус к «радостям жизни». Какая этому объяснению цена, об этом говорит факт написания «Хаджи-Мурата», этого могучего гимна жизни, после «Смерти Ивана Ильича» и «Крейцеровой сонаты». До самой смерти Толстой тосковал по сознательно брошенной им работе демиурга, творца миров, брошенной именно потому, что эти миры продолжали для него быть полными «бесовской прелести». Переросши звериную мудрость дяди Ерочки, которую он, однако, понял раз и навсегда, как никто другой; отбросив теодицею, сводящуюся к отождествлению Мировой Воли с Добром, как «кисейную негреющую одежду», изнемогши в мучительных усилиях сочетать Добро с жизнью путем «толстовства», — Толстой ушел туда, куда его тянуло с самого начала его деятельного и сознательного существования: в Смерть.





## **В. В. ЗЕНЬКОВСКИЙ**

### **Проблема бессмертия у Л. Н. Толстого (1912)**

Прошел уже год со смерти Л. Н. Толстого, но не успели еще остыть те чувства, которые пробудила она в русском обществе, не затянулась та рана, которую она нанесла его духовному организму. Острое чувство печали, жуткая боль все еще не заглохли во многих сердцах, и настроение духовной сиротливости продолжает окрашивать все думы и воспоминания о том, чей голос звучал еще так недавно. И невольно кажется, что у свежей могилы еще не место объективному анализу духовного наследства, оставленного великим покойником, невольно хочется лишь благодарных воспоминаний, тихих молитв и сосредоточенного погружения в то доброе, что легло в душу от его творчества, но вместе с тем именно теперь, когда еще с невольной скорбью предносится взору одинокая могила Толстого, чувствуешь острую нужду отдать себе отчет в том, каково было истинное значение его. Хочется формулировать то, что сложным чувством подымается из глубины души, хочется — хоть для себя — отдать подлинный последний долг отошедшему от нас в иной мир: всей полнотой душевных сил коснуться его личности, благословить в нем доброе, выпрямить его неровности, помолиться о его грешном.

Велика и могуча была душа Толстого: несравненный художественный талант соединялся в нем с сильным, бесстрашным умом, с редким даром мистической жизни, с глубокой, беспощадной к себе правдивостью и искренностью. По силе его дерзновенного протеста против современной культуры он по праву должен быть назван гением; по глубине его внутренних запросов, по мучительной жажде правды он стоит рядом с величайшими представителями человечества — и в то же время он подлинный сын своей эпохи, еще более, чем Ницше, могучий представитель современного индивидуализма. Дух времени, против которого он боролся с таким ярким талантом, почил на нем больше, чем он

думал: его жизненный жребий состоял столько же в разрушении, сколько и в воссоздании христианства. В мучительной работе духа, в тяжком борении с самим собой созрела и развилась в нем религиозная личность, и величайшая заслуга Толстого, его незабываемое значение в современной культуре лежит именно в его смелой, проникновенной, часто гениальной борьбе за религиозное миропонимание, за религиозное отношение к жизни. Религиозное творчество — вот то главное, в чем расцвел гений Толстого; оно ценнее, важнее, чем все остальное, что он дал культуре. В религиозном творчестве Толстого — вся сила и вся слабость его, вся тайна его души, вся ее загадочная судьба. И тот, кто не знает Толстого как религиозного мыслителя и человека, тот не знает самого глубокого, самого подлинного в нем, тот не знает Толстого.

Оценка и анализ религиозной личности Толстого, конечно, очень трудны, так как и нам самим не под силу религиозно понять и оценить современную культуру. Упадок религиозного самосознания так велик, что, вне Церкви, лишь таким героям духа, как Толстой, удастся сбросить с себя сладкий обман современного мироотношения и собственными усилиями усвоить реальность и смысл религиозного пути жизни. Но в этой героической борьбе сколько доброго, ценного теряют люди, сколько потерял Толстой! В том-то и заключается религиозная трагедия нашего времени, что многие, многие души оставлены на произвол, что они забыли, где свет, отвыкли от религиозного мироотношения, что тяжкими страданиями, страшными муками они должны заплатить за то, чтобы добраться до высоких религиозных переживаний, что, утомленные путем и долгой борьбой, они не доходят до конца. Под бременем духовной усталости, часто уносимые волной индивидуализма, религиозные искатели нашего времени — и среди них прежде всего Толстой — частичку усвоенной ими правды выдают за всю правду, успокаиваются, задерживают других, мешают им...

Вот и говоришь о Толстом как о живом человеке... Так оно и должно быть! Мы ведь имеем право говорить о покойниках только потому, что они живы, что своей мыслью о них, своей работой над покинутым ими делом мы помогаем им творить какое-то иное дело в иной стране...

---

Самое характерное в духовной личности Толстого то, что он был мистиком. Той непосредственной интуицией, которая откры-

вает нам правду, недоступную обычному познанию, он угадывал, прозревал и познавал то, мимо чего проходит современная культура. В самых ранних произведениях своих Толстой идет своим путем, противопоставляя шаблонным точкам зрения на жизнь самостоятельно пережитую и прочувствованную им правду. Важнейший момент в этом мистическом развитии Толстого был тот, когда он с полной ясностью ощутил призрачность и беспочвенность безрелигиозной жизни. Это, как известно, далось ему очень не рано, после долгих и мучительных исканий, но зато, пережив фазу безрелигиозности, не умом, а всей полнотой мистических сил познав, что лишь в религиозных переживаниях человек обретает твердую почву, Толстой уже навсегда остался религиозным человеком. И никто не заподозрит правдивости и искренности его религиозных переживаний: Толстой действительно имел религиозный опыт, в нем действительно была религиозная жизнь, и недаром от огня, горевшего в его сердце, зажглось немало других сердец.

Толстой был мистик. Но его мистические запросы, поскольку о них можно судить по внешним данным, коренились не в чувстве, а в уме. Толстому нужно было прежде всего и больше всего понять действительность, осмыслить свою жизнь, — и в этом искании смысла жизни, пожалуй, можно видеть центральное, основное стремление его души. Бывают, конечно, иные мистические натуры, для которых самое важное — не понять и осмыслить жизнь, а найти разрешение тех глубоких замыслов чувства, тех запросов его, которые имеют свое начало в «сердце», но не в уме<sup>1</sup>. У нас нет основания думать, что Толстой был вполне чужд этим мистическим запросам чувства, но несомненно, что не они определили его духовную жизнь. Вся его духовная личность сложилась в работе над запросами ума, в исканиях смысла жизни — и с естественной неизбежностью это привело его к религиозному миропониманию. Такова логика мистического развития тех, в ком доминируют запросы ума.

Уже в этом вырисовывается для нас отчасти индивидуальность Толстого. Мы увидим в свое время, что некоторые основные пункты его религиозной системы остались слабо развитыми в силу указанной его мистической узости. Толстой, правда, нашел для себя разрешение своих мистических запросов, но, будучи однобокой, чисто умовой натурой, он остался однобоким и в своих формулах, — а при резкости и даже деспотичности своего ума он доходил до таких крайностей, которых не может простить ему самая широкая терпимость и которых поистине он должен был стыдиться. Но оставим это.

Толстой пришел к религии, руководимый тем естественным Богосознанием, которое зажигается в каждой мистической натуре. Отсюда именно и объясняется любопытная черта в религиозной жизни Толстого: ему совершенно чуждо понятие Откровения. Оно было психологически ему не нужно, так как с упорством индивидуалиста Толстой признавал правду лишь там, где она выступала как самостоятельно пережитый опыт. Доверия к чужому религиозному опыту — не говоря уже о той нежной любви, которой он достоин, — Толстой не знал и не хотел знать. Эмпиризм ап. Фомы воскрес в Толстом в душевной атмосфере индивидуалистической психологии — и наложил на него печать мрачной и узкой, порой даже вульгарной и грубой, нетерпимости к чужому религиозному опыту.

Мистицизм, эмпиризм и индивидуализм — вот основные черты религиозной личности Толстого. Он менее всего рационалист, хотя он упорно претендует на это и хотя его любят так характеризовать: на самом деле рационализм, вырастающий на основе мистических переживаний, никогда не чуждается Откровения. И западное, и восточное богословие оставило нам много религиозно-философских построений, опирающихся на Откровение, на исповедание Церкви. У Толстого же мы найдем рационализм лишь в отрицательной части его религиозной системы, в его критике церковного христианства. И кто захочет углубиться в смысл и значение этой критики, тот увидит, что ссылки на разум, отрицание всего непостижимого появляются лишь там, где это нужно Толстому. Его же собственные религиозные концепции на каждом шагу имеют дело с непостижимой реальностью, — и «рационального», в строгом смысле этого слова, у него почти нет и следа. Он дает нам то, что пережил в собственном мистическом опыте, не всегда продумывая до конца свои формулы: отсюда и противоречия Толстого, с которыми нам еще придется отчасти иметь дело. Повторяю, что «рационализм» Толстого не идет дальше ссылок на здравый смысл там, где это нужно ему. Оттого и его критика церковного христианства часто картинна, энергична, но очень редко глубока.

Подлинная сила Толстого в его мистических переживаниях, — и если на это мало обращают внимания, то в этом много виноват сам Толстой. Его больше знают в отрицательных, чем в положительных его выводах, и Толстой много дал к этому поводов. Он больше разрушал, чем созидал, хотя его подлинная душевная работа совсем не требовала того разрушения, на которое Толстой потратил столько энергии. Знаете ли вы такую картинку? Когда в храме бывает тесно, иные люди, чтобы охранить себя от толч-

ков и опасности задохнуться, начинают сами работать локтями и толкать других. Да простится мне это грубое сравнение, но оно невольно приходит мне в голову, когда я думаю о том противоречии у Толстого, которое так больно всякому религиозному человеку. Толстой нередко с подкупающей теплотой зовет нас на высоты религиозных переживаний, но сколько и злого, жестокого, ненужного издевательства над церковным христианством содержат его писания! Толстому тесно в Церкви, душно — и вот он толкает других, чтобы самому выбраться на чистый воздух... Грустно, грустно думать об этом. Признаюсь, сколько я ни думал, в чем корни той ненависти и злобы, которая часто слышится в его речах против церковного христианства, я никогда не мог понять их. Я глубоко сознаю, что Толстому было душно в Церкви, я понимаю, что он пытался индивидуально прочувствовать, индивидуально апперципировать учение Христа; я понял бы и критику, понял бы резкость и остроту его гнева, но злобы и преднамеренного, грубого издевательства — например над таинствами — не могу понять. Пусть мистика таинства казалась ему обманом. Но как он мог забыть или пройти мимо тех, для кого эти таинства являются источником глубочайших переживаний? Как могла подняться его рука, чтобы написать то, что жестокой, мучительной болью отозвалось во многих сердцах? И эту боль нанесла та рука, которую так хотелось любить!... Да простит ему Господь.

Тайна нашей религиозной жизни не в одних мистических переживаниях, но еще и в том доверии к чужому религиозному опыту, в той любви к нему, которая связывает верующих в Церковь. Всякое религиозное сознание церковно по своей психологической природе (что видно и на примере самого Толстого, создавшего свое особое понятие о Церкви) — и индивидуальный религиозный опыт всегда должен быть восполняем Церковью. Каждый из нас может и должен свободно прийти к Богу — своим путем, — так как каждый из нас есть новое событие, новый факт в религиозной сфере; каждый из нас должен индивидуально апперципировать всю полноту религиозной реальности, но эта индивидуальная апперцепция лишь там находит свое истинное осуществление, где она восполняется церковным, религиозным опытом. И как странно, что Толстой, доведший до крайности свое учение о подчинении личности общечеловеческому делу, ограничил его лишь этической областью, а в сфере религиозного познания не преодолел индивидуализма и остался его рабом!..

Я хочу проанализировать постановку и решение проблемы бессмертия у Толстого. Кто знает религиозную систему Толсто-

го, тот знает, какое место в религиозных его переживаниях занимает проблема смерти и бессмертия. Я хочу отделить у Толстого глубокое от поверхностного и надеюсь показать, что в церковном учении Толстой нашел бы завершение тех выводов, которые он извлек из своего мистического опыта.

---

Чтобы подойти к тому, как ставил и решал Толстой проблему бессмертия, мы должны отметить, что к религиозному миропониманию он пришел тогда, когда понял, что жизнь может иметь смысл лишь в том случае, если этот смысл не отрицается и не погашается смертью. Ярко рисует нам Толстой в своей «Исповеди» то мучительное состояние, когда он сбросил сладкий обман погруженности в себя, когда смерть и бессилие человека раскрыли перед его сознанием бездну, поглощающую всякую жизнь. Реальность видимого мира, реальность чувственных и жизненных радостей потускнели при свете смерти; нравственная деятельность потеряла всякий смысл, когда стала проблематичной реальная устойчивость того, что создает эту деятельность. Толстой мистически ощутил необходимость преодолеть смерть, почувствовал, что деятельность человека, лишенная связи с непреходящей реальностью, теряет свою ценность; лишь те цели могут отныне зажечь его волю, которые в своем осуществлении становятся выше смерти, выше времени.

Перспективы неуничтожаемой, не подчиненной смерти и времени жизни — вот чего жаждала душа Толстого. Основной вопрос, определивший все дальнейшее мистическое развитие Толстого, был таков: есть ли в человеке связь с бесконечным? И пока Толстой не пережил религиозного кризиса, пока он не почувствовал непререкаемую реальность Бога, этот вопрос лишь раздражал его, лишь мучил его душу. Вне религиозного миропонимания не могла быть ни поставлена, ни решена загадка о смысле жизни; веры в Бога, веры в то, что, кроме чувственной и временной реальности, есть высшая, не подлежащая уничтожению реальность, требовала его душа. И Толстой нашел веру, пережил глубокий религиозный опыт, ощутил Бога — и этот новый опыт дал ему возможность существовать. Новая жизнь, которая зародилась в нем от этой веры в Бога, состояла в том, чтобы найти связь с Богом, которая сообщила бы его жизни непреходящий смысл. И хотя Толстой на этом пути пошел за Христом, но и учение Спасителя и Его личность он понял по-своему, в свете тех религиозных переживаний, которые были ему доступны. Толстой

не присоединился к Церкви в ее понимании жизни и учения Спасителя, но, по-своему поняв Евангелие, вступил даже в горячую и ожесточенную борьбу с «церковным христианством».

Проблема бессмертия в общехристианском исповедании всегда имела одно решение. Согласно определенным словам Спасителя, соответственно евангельским фактам, вся Церковь христианская верует в бессмертие личности, в грядущее восстановление цельного человека, в воскресение плоти. Это дивное откровение, разрешающее все мучительные, тревожные запросы нашего чувства и ума, делает человека ответственным за его жизнь, придает смысл бытию его как личности, зовет его к церковному общению в любви и мире. В нем — наша главная надежда, в нем действительное спасение наше; оно — неиссякаемый источник нравственных и религиозных переживаний...

Как же Толстой понимает это учение Спасителя? Вот что мы читаем в трактате «В чем моя вера»: «Никогда Христос не только ни одним словом не утверждал личное воскресение и бессмертие личности за гробом, но и тому восстановлению мертвых в царстве Мессии, которое основали фарисеи, придавал значение, исключаящее представление о личном воскресении». «Христос, — читаем дальше, — встретившись с верованием временного, местного и плотского воскресения, отрицает его и на место его ставит Свое учение о восстановлении вечной жизни в Боге»\*. Он говорит: «Восстановление из мертвых бывает не плотское и не личное... соединяясь с Богом, достигшие восстановления из мертвых, перестают быть личностями». И дальше: «Христос учит спасению от жизни личной». Совершенно отрицая воскресение плоти (см. особенно резкие и грубые слова об этом в «Крит<ика> догм<атического> богосл<овия>»), Толстой следующим образом разъясняет свое понимание учения Христа.

Христос, по толкованию Толстого, противопоставляет личной жизни не загробное существование, — а жизнь общую, связанную с жизнью всего человечества, «жизнь Сына Человеческого»\*\*.

\* Последние слова, очевидно, нужно понимать в том смысле, что восстановленная в Боге жизнь будет вечной, а не в том, что вечная жизнь будет восстановлена, что было бы грубым противоречием.

\*\* Понятие «Сына Человеческого» то сливается у Толстого со всем человечеством, в его прошлом, настоящим и будущем, то имеет смысл платоновской идеи «человечества» вообще; в одних случаях оно мыслится как духовный организм, то просто как «общее всем людям стремление к благу», то как разум, тождественный у всех людей. Ни точности, ни определенности это понятие не имеет, что объясняется его случайностью в религиозной системе Толстого, который пользовался этим понятием, когда было ему нужно.



Кто исполняет заповеди Христа, жизнь того переносится в «Сына Человеческого» и таким образом становится вечной, не подлежащей смерти. По учению Христа, как его толкует Толстой, бессмертны не отдельные личности, а человечество, сознавшее себя «сыном Божиим», — оно восторжествует над всеми и будет восстановлено в Боге.

Дальше Толстой замечает: «Верование в будущую личную жизнь есть очень низменное и грубое представление, свойственное всем диким народам... и вошедшее со стороны в церковное учение». «Может быть, учение о вечной личной жизни и справедливее, — замечает, противореча себе, Толстой, — но это представление, навеки закрепляющее личность, не соответствует учению Христа, учившего об отречении от личной жизни и перенесении ее в жизнь “Сына Человеческого”». Наконец, вот строки, дающие ключ ко всему этому толкованию: «В том, что моя личная жизнь погибает, а жизнь всего мира по воле Отца не погибает, и что одно только слияние с ней дает мне возможность спасения, в этом я уже не могу усомниться. Но это так мало в сравнении с возвышенными религиозными верованиями в личную будущую жизнь! Хоть мало, но верно» \*.

Уже из этих немногих слов ясно, что то, что мы узнали о бессмертии, есть не учение Христа, а собственное учение Толстого — «хоть малое, но верное». Толстой, как видим, составил себе свое особое представление о сущности бессмертия и согласно своему общему стремлению передельствует учение Христа так, как это ему нужно, он допускает произвольное толкование слов Спасителя и вводит понятие бессмертия Сына Человеческого, которое, впрочем, вводится им мимоходом, нигде им не разработано — и в дальнейшем развитии религиозной системы Толстого не сыграло никакой роли (особенно см. его позднейший трактат «Христианское учение»). Понятие это было введено Толстым лишь для того, чтобы спасти свое отрицание личного бессмертия и воскресения плоти, чтобы отстоять свое толкование учения Спасителя о вечной жизни, — и это и показывает нам, что Толстой в своей религиозной системе опирался исключительно на собственный религиозный опыт, а из Евангелия брал то, что соответствовало этому опыту. Не беспристрастное исследование и изучение Евангелия определило религиозную мысль Толстого, а та индивидуальная апперцепция Евангелия, которая сложилась у него под влияни-

---

\* Изложение наше представляет или точное воспроизведение, или самую близкую перефразировку слов Толстого из трактата «В чем моя вера», 3-е изд. «Посредника», с. 105–118.

ем лично пережитого опыта. Что это так, в этом убеждает нас все дальнейшее развитие религиозного творчества Толстого, которое есть, несомненно, глубокая самостоятельная попытка создать религиозную систему без Откровения. Основной замысел Толстого совпадает поэтому с теми попытками построения «естественной религии», которые характеризуют внехристианское религиозное сознание. Толстой как бы продолжает работу, начавшуюся в различных религиозных умах, и для него учение Христа есть один из источников религиозной правды, но вовсе не единственный.

Не будем смущаться решительностью заявлений Толстого о том, что Христос «никогда» не учил о личном бессмертии, оставим на время обычное понимание учения Спасителя, но спросим себя, чему же учит, по Толстому, Христос? Разбираясь в этом вопросе, мы отчетливо чувствуем, что учение Христа, в истолковании Толстого, не может быть понято без общей религиозной системы самого Толстого. То неопределенное учение о бессмертии, с которым мы только что понакомились и которое Толстой приписывает Христу, станет нам понятным лишь при углублении в религиозный опыт Толстого. Поэтому мы и оставляем в стороне вопрос о правильности толкования Евангелия Толстым и обращаемся к характеристике его учения о бессмертии, к его религиозному опыту. Не Толстой как истолкователь христианства интересует меня здесь, а Толстой как религиозный мыслитель. Я хочу выяснить, почему Толстой пришел к тому оригинальному учению Спасителя, с которым мы только что понакомились? Какие мотивы легли в основу его учения о бессмертии? И если нам удастся показать, что и собственный религиозный опыт Толстого не вменялся в рамки его теории бессмертия, то эта внутренняя беспочвенность его учения ясно обнаружит, насколько оно было далеко от глубокого учения Христа, насколько он был произволен в своем толковании.

В человеке, как и во всем конкретном, таинственно, неизгладимо сплетаются индивидуальное и общее, своеобразное и универсальное. И то и другое беспредельно в своем содержании, и то и другое одинаково реально, неразрывно связано между собой. Но общее, универсальное мы скоро замечаем, мы легче познаем, индивидуальное же не всеми усваивается во всей своей полноте. Можно быть мистически очень чутким к человеческой душе — и отзываться лишь на то, что есть в мире и в человеке неиндивидуального, общего. Как раз именно те люди, в которых на первый план выдвигаются мистические запросы ума, останавливаются на том, что повторяется у всех, на той искре Божией, которая

просвечивает во всем живом. Пантеизм, чувство божественности, разлитой во Вселенной, прозрение Бога во всем, Им созданном, — вот вершина этой мистической апперцепции действительности. Для людей этого склада индивидуальность есть лишь форма проявления высшего начала, лишь случайное условие для существования того общего, что есть в ней. Индивидуальное не воспринимается как неотъемлемая, неистребимая и вечная сторона жизни; лишь то, что познается повторяющимся во всем индивидуальном и потому как бы независимым от своей формы, предстает им как истинная, вечная реальность. Яркий исторический пример такого восприятия действительности являет нам Платон в своем учении о том, что истинная реальность принадлежит не индивидуальному, а общему («идеям»).

Есть, однако, и другое отношение к действительности, которое признает полную реальность индивидуального и утверждает его непреходящую ценность. Но в живом переживании реальность и ценность индивидуального доступна лишь тем, кто способен к глубокому чувству, у кого душа полна мистических запросов сердца. Кто подлинно любил что-нибудь живое, тот знает, что дорого ему именно индивидуальное, своеобразное, совсем не те «общие» черты, которые встречаются у других. Сознание ценности индивидуального как такового есть первая ступень в приближении нашем к нему, есть первое проникновение в его тайны, и хотя нас радует в индивидуальном все «доброе», «прекрасное», «глубокое», т. е. черты, сближающие его с другими индивидуальностями, но все же дорога нам именно эта несравнимая, незаменимая индивидуальность.

Индивидуальное в людях поэтому столь же реально, как и общее, но обе эти стороны конкретного бытия могут постигаться раздельно. Одни из нас больше чувствуют непреходящее значение универсального, другие (напр<имер>, все эстетически воспринимающие мир), наоборот, в индивидуальном чувствуют глубочайшую реальность.

Обращаясь к Толстому, мы замечаем, что ему почти совершенно было чуждо сознание ценности индивидуального. Мы говорим «почти», так как нельзя сказать, что Толстой никогда не знал этого чувства. Оно, однако, сыграло очень небольшую роль в работе его религиозной мысли и лишь внесло в нее противоречия.

Будучи тонким психологом, Толстой глубоко чувствовал универсальное в человеческой душе, но ее своеобразное, неповторимое мало останавливало его внимание. В результате долгого и глубокого проникновения в душевную жизнь он создал свою осо-

бую теорию души, которая как бы кристаллизуется в формулах то, что выдвигалось его мистическими переживаниями.

Исходным пунктом для Толстого было то, что он обобщил под названием «истинной жизни в человеке». Понятие это этического корня и восходит оно к тому факту, что человек стремится, с одной стороны, к «личному» благу, с другой стороны, к «общему» благу. Невозможность этически удержаться на жизни ради личного блага \* показала Толстому, что путь служения другим открывает более реальные перспективы нравственной деятельности. Отречение от личного блага дало Толстому возможность почувствовать ценность «чужого», общего блага — и для него, в пределах его собственного сознания, раскрылась новая, глубокая жизнь. Эта новая жизнь как бы реализовала тяготение к безличному, которое издавна было свойственно Толстому (особенно характерна в этом отношении фигура Каратаева в «Войне и мире»); для Толстого открылись новые переживания, открылась реальность и ценность неличного, универсального, стало возможно погружение в жизнь человека; Толстому стал доступен новый и своеобразный мир, не имевший связи с чувственной реальностью, мир добра. В этом мире не царствует время — и как мы можем раскаиваться в поступке, который давным-давно забыт всеми и следы которого давно исчезли, — так как вообще новая духовная жизнь носит не относительный, а безусловный характер, не подчинена времени и не считается с ним. Отрываясь от погружения в свою личность, мы таким образом открываем в себе возможность новой жизни — служения добру, и поскольку это служение определяется не чувствами, а разумом, поскольку мы определяемся в своей нравственной деятельности не тем, что нам дорого и приятно, а чистой идеей добра, мы сознаем себя не подчиненными времени. Добро никогда не перестает быть добром, оно не может быть добром сегодня, а злом завтра — и в этом смысле оно стоит вне времени. Вот почему и та нравственная жизнь, в которой мы поднимаемся над нашей личностью, связана с особым переживанием вневременности. И не только содержание добра имеет свою ценность независимо от времени, но и наша деятельность, посвященная осуществлению этого добра, приобретает ценность, не подчиненную времени. Таким образом, среди пото-

---

\* Сознание этой невозможности далось Толстому в результате тяжелого и трудного процесса. До конца дней его в нем изредка просыпалась тоска по индивидуальному «счастью», что невольно чувствует читатель, когда встречает речи о «недостижимости» индивидуального счастья, о которой так часто, с невольной горечью говорит Толстой.

ка переживаний наша нравственная жизнь, поскольку она определяется чистой идеей добра, возвышается особым, присущим ей характером вневременной ценности и этим отделяется от них.

Новая жизнь, развивающаяся с пробуждением разумного сознания, указанным переживанием безусловности, вневременности, резко отделяется от всего потока душевных переживаний — настолько резко, что Толстой даже отказывается выводить одну из другой. Когда человек пробудится для разумной жизни, в нем как бы рождается новое существо со своими особыми законами. Законы этой новой жизни, возникающей в пределах личности, состоят в том, что новая жизнь не имеет никакого отношения ко времени и ко всему тому, что связано с временем, что она определяется не тем, что несет радость одному или другому человеку, а тем, что включает в себя все человечество. И если обычная душевная жизнь есть, так сказать, функция личности, так как главное ее содержание определяется личными замыслами и потребностями, то новая жизнь уже не имеет в себе черт личности, так как ее содержание составляет общее благо, общее добро. Субъектом этих новых переживаний уже не является прежняя личность; новое «я», вневременное, неличное, должно быть определено в иных терминах.

Здесь, в этом учении, и заложен ключ к огромной части религиозного творчества Толстого. Мистически пережив вневременный характер разумно-нравственной жизни, Толстой выделил эту жизнь из общего потока личного бытия, придал ей характер самостоятельности и непроемкости и в ней усмотрел «истинную», реальнейшую жизнь. Вневременный характер этой жизни совершенно отделяет ее от того, что зовем мы душой; новая духовная жизнь по самому существу, по основному своему признаку, не подлежит времени, т. е. вечна. Проблема, поставленная Толстым, в сущности, решена. Человек обретает в самом себе бесконечное, вечное, вневременное бытие, обретает реальную опору, реальный путь существования. Ни вихрь времен, ни власть смерти не касаются этой жизни; поднявшись до нее, отказавшись от так называемого личного блага, мы обретаем новую радость; вся тревожная борьба за счастье свое или близких не имеет места на этих высотах. Разумная жизнь, определяемая чистой идеей добра, приобщает нас к вечности и дает нам глубокое, неотнимаемое блаженство.

Все это было для Толстого не идеей, а фактом, глубоко пережитым им. Его жизненный кризис состоял в том, что ему раскрылся этот факт — и все для него теперь осветилось иначе. Возможность новой, истинной, вечной жизни, действительное

приобщение к Богу, которое непосредственно связано с ней, — вот основа, на которой строил Толстой всю религиозную систему, исходя из которой он толковал христианство.

Извлечем же выводы, которые следовали непосредственно из той формулы, в которую Толстой облек свое мистическое переживание вневременных моментов душевной жизни.

Как рисуется нам человек в свете нового факта?

«Человек находит в себе, — говорит Толстой, \* — три различных отношения к миру: одно отношение своего разумного сознания, другое отношение своего животного и третье отношение вещества, входящего в тело его животного \*\*. Эти три отношения, и особенно первое и второе, не находятся в генетической и существенной связи: в то время как отношение животного, составляющее так называемую душевную жизнь, подчинено времени и пространству, отношение разумного сознания не подчинено им. Единственная связь его с временем и пространством состоит в том, что оно в них обнаруживается, так как душа есть орудие, которым пользуется разумное сознание. Поэтому высшая жизнь, открывающаяся в человеке, сама по себе не имеет ни начала, ни конца, хотя и начало и конец имеют и должны иметь те условия, в которых она открывается. Нельзя поэтому сказать, что высшая жизнь рождается из низшего, личного сознания: отношение высшего и низшего сознания, разумного и животного есть отношение художника к материалу работы, работника к орудию.

Здесь, на земле, вневременное, непространственное разумное сознание связано с животной личностью, связано с телом. Но есть ли в этой связи что-нибудь метафизически неразрывное? Нет — отвечает Толстой. Смерть тела неизбежна, неизбежна гибель животной личности, содержание которой исключительно определяется ее связью с телом; разумное же сознание, по самой природе своего бытия, не может быть ограничено ни временем, ни пространством. Таким образом, нет принципиальной, метафизически стойкой связи между теми формами бытия, которые мы находим в человеке. Скорее непонятно, как разумное сознание соединено с животной личностью, чем возможно утверждать их принципиальную, неразрывную связь. Вот почему Толстой отвергает воскресение плоти.

---

\* Наше изложение покоится главным образом на трактате «О жизни», 2-е изд. «Посредника».

\*\* Этот тройственный состав человека лишь приблизительно совпадает с тем, о чем учила психология отцов Церкви (дух, душа, тело).

Чистейший спиритуализм в характеристике высшего бытия, открывающегося в человеке, не был для Толстого выводом, идеей, он был для него формулой, вытекающей из его непосредственного мистического опыта. Прочтите внимательно трактат «О жизни», и вы убедитесь, что, отрывая разумное сознание от душевной жизни, от тела, Толстой говорил лишь то, что находил в живом переживании. Был ли Толстой прав в самом переживании своем, не был ли он в нем узок, об этом мы поговорим впоследствии.

Обратимся снова к разумному сознанию, постараемся психологически его характеризовать. Напомним, что его основное содержание выполняется универсально этической деятельностью, определяется чистой идеей добра. Есть ли это разумное сознание ряд не связанных между собой универсально-этических переживаний, или же они связаны с каким-нибудь центром? Иначе говоря, присущ ли этому высшему сознанию, этой истинной и вечной жизни, порой в нас зажигающейся, характер самостоятельного бытия, или она мыслима лишь в связи с душевной жизнью? Лична или безлична она, одна и та же во всех людях, или в каждом своя? Есть ли эта «высшая жизнь» самое подлинное в нашей индивидуальности, самое индивидуальное в ней, ее ядро и центр, или она есть частица Божества, Его Ипостась, его частичная реализация, его проявление в нас?

Эти вопросы существенны и неустранимы для того, кто хочет мыслить ясно и последовательно; не мог их избежать и Толстой. Но в его личных мистических переживаниях, бледных именно с этой стороны, он находил мало материала, к тому же и противоречивого. Высшее разумное сознание переживалось Толстым лишь в его этической стороне, т. е. как разумно этическая деятельность и непосредственное, хотя и не определяемое разумом, но все же безличное чувство любви. Содержание высшей жизни открывалось Толстому лишь в универсальной, безличной окраске, — невольно это переносилось и на самую основу высшей жизни. Но были у Толстого и иные переживания. С той же непобедимой силой, с какой он чувствовал универсальное в человеке, в себе, он чувствовал порой и метафизическую стойкость индивидуальности. Но эти переживания принадлежат уже к позднему периоду религиозной жизни, когда Толстой определился в своем отношении к христианству, — и оттого они не оказали влияния на его философию религии. Явившись слишком поздно, они так и остались одиночными и бесплодными. Пантеизм и универсализм в Толстом был первоначальной и прочно залегшей концепцией, — и в ней растерялась индивидуальность, в ней исчез-

ло все личное, особенное, и если загадка индивидуальности оставалась для него всегда загадкой, часто очень мучительной, то это было неизбежным следствием узости тех формул, к каким пришел раньше Толстой. — Переходя к более подробному анализу затронутых вопросов, остановимся сначала на элементах пантеизма у Толстого.

Выделение разумного сознания из общего потока душевной жизни, сгущение его в особую «высшую жизнь» основывалось, как мы видели, на чувстве вневременности некоторых переживаний; все же, что подчинено времени и ограничено им, тем самым не входит в состав высшей жизни, открывающейся в человеке. Уже отсюда видно, что высшая жизнь как бы непроизводна, так как ее основной признак не есть ни развитие, ни видоизменение того, чем характеризуется душевное бытие личности. Эта невыводимость «высшей жизни» из душевной жизни личности не устраняется, а подкрепляется, по Толстому, существованием как раз именно обратной зависимости. Телесная и душевная жизнь отдельного человека только ведь потому и переживаются нами как наша единая и цельная жизнь, что они одушевлены разумным «я», придающим им характер целостности и стойкости. На эту тему о непроизводности и изначальности разумного «я», о его значении для самосознания написаны Толстым блестящие и превосходные страницы (см. трактат «О жизни», особенно с. 125–131). Начало индивидуальности реализуется впервые лишь благодаря разумному «я», которое возвышается над потоком бытия, — и без него индивидуальность была бы пустым, бессодержательным понятием. Факт индивидуальности, как видим, Толстой сознавал во всей его глубине и объеме, но как только он переходит к ближайшему анализу этой высшей жизни, составляющей, по его собственному признанию, ядро и основу индивидуальности\*, так его мысль, конечно под влиянием этического универсализма, соскальзывает в плоскость безличного, поглощающего индивидуальность пантеизма. То, что является самой сутью, основой, началом индивидуальности в мире явлений, в мире пространства и времени, вне их оказывается лишенным характера индивидуальности. Почему? Потому, что содержание этого разумного «я» понималось Толстым исключительно этически.

«Существо, открываемое человеку его разумным сознанием, — читаем мы в трактате «Христианское учение», — есть желание (!) блага, относимое не к чему-либо отдельному, а ко всему существующему». Сначала человек относит это желание блага к

\* См., напр<имер>, «О жизни», с. 128.



самому себе, к своему телу, но с ростом разумного сознания он понимает, что «истинное “я” человека есть не его тело, а желание блага в самом себе, желание блага всему существующему». Хотя этому признаку истинной жизни, с одной стороны, и присущ характер индивидуальности («своеобразия»), так как это желание блага желается не само собой, а «разумным “я”», но в то же время это разумное «я» не может быть, по Толстому, охарактеризовано как личность, как отдельная, несравнимая и своеобразная индивидуальность. Толстой всюду резко противопоставляет понятие личности понятию разумного «я» (это одна из коренных, до утомления повторяемых им мыслей) и даже предостерегает от рокового заблуждения, возникающего при смешении их («О жизни», с. 74). Личность, по его мнению, есть ограничение, — а та безграничная, не знающая конца и предела жизнь, которую мы находим в разумном «я», не может поэтому быть охарактеризованной как жизнь личная. — Здесь, несомненно, сказывается философская близорукость Толстого. Способность выходить за пределы себя и усваивать универсальное содержание отличает не одну лишь этическую, но и теоретическую, и эстетическую сферу души, — но это не устраняет понятия личности из психологии. В пределах «низшей» душевной жизни, в пределах личной, индивидуальной души есть много моментов выхода за пределы личности, но это содержание переживаний не отрывает их от личности как субъекта и основы их, не дает права выделять их в особую, а тем более непроезжую жизнь. Разум с его общеобязательными суждениями и ценностями, с присущей ему безусловностью продолжает все-таки принадлежать той же психической системе, которую зовем мы личностью. В том и состоит метафизическая и психологическая тайна личности, что, осуществляя в потоке своего личного бытия универсальные ценности, она не перестает от этого быть личностью, индивидуальностью. Для Толстого же вопрос стоял упрощеннее: усмотрев универсальное, общечеловеческое содержание разумного сознания, он выделил его из состава личности, сгустил его в особую жизнь, — и оно у него, конечно, потускнело, стало безличным. В самом деле, что это за «желание блага», если нет субъекта, который его переживал бы? Если этим субъектом признать разумное «я», то приходится признать тождество этого разумного «я» во всех людях.

Пришло это шаг сделать и Толстому. Сначала для него разумное «я», совпадающее у всех людей, сливалось с понятием «Сына Человеческого», бывшего для него реальным носителем разума; но потом это понятие исчезло у Толстого и его мысль

шагнула дальше. Разумное «я», открывающееся в человеке, по своему содержанию не только тождественно у всех людей, но оно совпадает и с тем, что есть в Высшем Существо — в Боге. Этот ход мыслей, непосредственно приводящий к пантеизму, был неизбежен для Толстого, раз он отрывал разумное сознание от личности. Вот что действительно мы читаем в трактате «Христианское учение»: «Существо \*, которое открывается человеку его сознанием (самосознанием. — В. З.), рождающееся (!) существо есть Бог». Таким образом, «человек в своем отдельном теле \*\* сознает духовное и нераздельное (?) существо Бога». Вот еще отрывок из метафизики Толстого, чрезвычайно напоминающий стоиков: «Причина, которая, для каких-то недоступных человеку целей, заключила себя — в желание блага всему существующему, любовь — в отдельные существа, — есть тот же Бог, которого человек сознает в себе». Такова пантеистическая метафизика Толстого. Выделение вневременных и универсальных переживаний, сгущение их в особую жизнь, сначала безличную («желание блага, желаемое само по себе»), подыскание потом субъекта для этой высшей жизни, который оказывается общим у всех людей, признание «Сына Человеческого» как реального носителя этого универсального разума, перенесение этого субъекта в Бога и наконец признание, что Бог, Единое Духовное Существо, «разделилось», раздробилось в отдельные души, — таковы этапы философской работы Толстого, скрывающейся за его религиозными формулами...

Теперь в свете философии Толстого понятно его учение о бессмертии, поскольку оно определялось только что развитым строем мыслей. Бог, проявляющийся в разумном сознании каждого, есть Бог разделившийся (буквальные слова Толстого); Бессмертный, сделавшись смертным, т. е. проявляясь в условиях, подчиненных смерти, постепенно все шире раскрывается в человеке, — и когда ему становится тесно в пределах личности, эти условия исчезают, человек «умирает», а та высшая жизнь, которая раскрылась в нем, продолжает развиваться в других формах \*\*\*.

\* «Высшая жизнь», выделение которой мы только что описали, сгущается здесь уже в «существо».

\*\* Читатель мог бы заключить, что принцип индивидуальности, по Толстому, дан в материи, в теле, но напомним ему совсем иные, поистине глубокие страницы, цитированные уже нами (из трактата «О жизни»).

\*\*\* На этом основано оригинальное, но совершенно не продуманное Толстым учение о том, что каждый человек умирает только тогда, когда этого требует живущее в нем высшее, разумное сознание.

Истинная, разумная жизнь вечна, бессмертна, бесконечна, так как она и есть Бог, источник всего живого, вневременная сущность. Бессмертие поэтому не связано с личностью, оно безлично: бессмертно в нас разумное сознание, которому не может быть приписан признак личности, бессмертна в нас любовь ко всему живому, тот универсальный разум, который может раскрыться в нас. Если же не может быть признана бессмертной вся личность человека, так как субъектом бессмертия является тождественный во всех людях Разум, то тем менее можно говорить о восстановлении тела, о его воскресении. Личность есть преходящая форма проявления Бога, и лишь это приобщение к Богу через разумную жизнь и дает право каждому индивидуально искать бессмертия. Но если бессмертие не касается личности, то самый замысел бессмертия, та тоска и тревога, которыми ознаменовывается пробуждение разумной жизни, личны, индивидуальны? Да, бессмертие есть проблема личности — с этого начал и с этого никогда не сходил Толстой; но в своем увлечении пантеизмом он признал бессмертным то, что в личности выступает как безличное, универсальное, божественное.

Мистик универсализма — вот кем выступает перед нами в этом своем учении Толстой. Но не будем пока критиковать и дополнять его: предоставим это ему самому. Толстой был слишком чутким и глубоким человеком, чтобы не задыхаться в этих узких рамках, в которые он втиснул мятущуюся в тоске о бессмертии душу. Он сам не удержался на позиции пантеизма, — и, не поняв, не восприняв подлинного учения Христа, смог повернуться лишь в сторону агностицизма...

Еще в «Критике догматического богословия» мы читаем: «Тем-то и возмутительно (!) христианское учение \*, что оно заставляет (!) ставить вопросы, на которые нет и не может быть ответа». Как невольно отразилась в сердитом и даже злобном тоне этих слов неудовлетворенность Толстого своим собственным учением! Недаром он утешает себя, что хоть оно мало, но зато «верно», недаром меланхолически замечает, что личное бессмертие, может быть, было бы справедливее... Но вот слова Толстого более определенные: «Убеждают в необходимости будущей жизни не доводы, а то, когда идешь в жизни рука об руку с человеком, и вдруг человек этот исчезает там, в нигде, и ты сам останавливаешься перед этой пропастью и заглядываешь туда».

В сущности, в этих словах дано все, что говорит нам об индивидуальном бессмертии естественный, внецерковный религиоз-

\* Т. е. учение церковного христианства.

ный опыт. Если вечность, вневременность универсального может быть пережита всяким, кто сознает в себе разумную жизнь, то индивидуальное бессмертие есть проблема, которую неустранимо пред нами ставит опыт, но которую он сам решить не может. Надо еще добавить: те, кто думает о своем бессмертии, смогут, пожалуй, удовлетвориться пантеистическим признанием, что бессмертно все «разумное, доброе» в нас. Скажу больше: человек, чем глубже общается он с мировой жизнью, с Высшей Реальностью, тем полнее он будет переживать жажду полного слияния с Абсолютом, тем пламеннее будет стремиться утонуть в беспредельном существе Бога, тем глубже будет тяготиться своей личностью как ограничивающей его чувство. Уже в любви одной души к другой мы всегда найдем эту невыразимо манящую жажду исчезнуть в другой душе, слиться с ней без конца, без дум, перестать быть отдельным существом. Да, все это так, и проблема моего личного бессмертия, решенная в пантеистическом смысле, не будет тревожить меня. Но если мне дорого другое существо, то дорого в нем не то безличное, общечеловеческое, что есть в нем, а оно все целиком, во всей неуловимой, неизъяснимой прелести своей индивидуальности, во всей зовущей тайне своей своеобразной, единственной и неповторимой личности. Сердце мое неискоренимой мистической устойчивостью тоскует именно об индивидуальном бессмертии, именно о воскресении полного человека, и до чего же нужно быть погруженным в себя, в свою душевную жизнь, чтобы писать, как это писал Толстой, что воскресение плоти есть грубое, дикое представление! До кого дошла эта дивная весть, драгоценнейшее обещание Спасителя, тот поймет его правду по той мистической тоске о вечной жизни, которая загорается в нас неугасимым огнем при смерти дорогого и близкого нам существа.

Учение об индивидуальном бессмертии, о воскресении плоти — это дивное Откровение, наполняющее невыразимой радостью нас всех, когда слышим мы ликующее «Христос Воскрес!» — есть неизъяснимо глубокое учение. В нем ключ ко всей метафизике мира, в нем разрешение всех проблем, — и какой поэтому бедностью мистической жизни, бедностью философского чутья веет с тех страниц Толстого, где он, правда не без вздохов грусти, отказывается от вести о воскресении плоти! Признать его Толстой не мог потому, что оно не было, да и не могло быть пережито в его мистическом опыте, — и хотя есть много, много данных в защиту индивидуального бессмертия, но как живой факт оно раскрывается лишь в церковном общении: воскресение плоти есть Откровение, а живая реальность его усваивается лишь жи-

вущими в Церкви (вспомните: «Воскресение Христово видевше...»).

Толстой, в сущности, не раз сознавал, что отрицать индивидуальное бессмертие нет основания, но и признать его ему мешали — да простится это слово о покойном — гордость, нежелание отказаться от узости и внять Откровению. Если к этому присоединить односторонность его мистической жизни, мало дававшей места голосу сердца, то будет понятно, что единственная позиция, на которую мог стать Толстой, когда в нем заколебался пантеистический взгляд на человека, был агностицизм. Уже в превосходных страницах в трактате «О жизни», Толстой, показывая, что истинная индивидуальность выступает в разумном «я», дает нам такую характеристику этого разумного «я», которая совершенно неместима в рамки пантеизма, а неизбежно ведет к утверждению метафизической стойкости индивидуальности, к философскому плюрализму. Ведь характеристика «я» как неповторимого своеобразия, как особенного отношения к миру рисует нам разумную жизнь не в ее общечеловеческой стороне, а именно в ее индивидуальной основе. Конечно, этим мыслям, а не мистическим запросам чувства, почти нигде не выраженным, нужно приписать то, что Толстой, утверждавший тождество Бога и разумного «я», потом переходит к агностицизму. «Человек не может (!) не спрашивать, — пишет Толстой, критикуя самого себя, — для чего Бог, существо духовное, единое и нераздельное, заключил себя в отдельные существа и в тело отдельного человека?» Это возражение против пантеизма, которое еще Платон развил в глубокомысленную богословскую концепцию, Толстой разрешает ссылкой на непостижимость высшей воли. Впрочем, в другом месте («Христианское учение», с. 18) он пытается метафизически обосновать «разделение Бога» (довольно часто встречающееся выражение у Толстого) тем, что лишь таким образом возможно самосознание. Заметим только, что проблема самосознания Бога была разработана еще Аристотелем<sup>2</sup>, — и лишь слабостью философского дарования можно объяснить шаткость этого пункта в системе Толстого. Часто кажется при чтении богословских трактатов Толстого, что он никогда не умел подняться до последовательного и ясного мышления и лишь формулировал те (часто противоречивые) переживания, которые он имел... Ведь если «разделение» Единого Бога делает возможным самосознание Его, — то не следует ли отсюда вечность этого раздробления Бога на отдельные существа? И вот в той же главе читаем мы строки, как будто выражающие именно эту мысль: «Наша любовь к тому, что доступно нам, — говорит Толстой, —

составит в будущей жизни одно целое существо, которое будет близко нам, как наше собственное тело». Кто это «мы», которым новый коллективный организм будет близок, не берусь решать; индивидуальное ли «я» (равное в то же время Богу), или нет, не знаю, — но не защищает ли эта мысль (комментирующая, по Толстому, глубокие слова Спасителя: «У Отца вашего обителей много») философский плюрализм?

И все же последнего шага Толстой не решается сделать. Признать вечность индивидуальности, которая даже, как мы видели, отчасти и постулируется им, Толстой потому не мог, что заранее отверг весть Спасителя о воскресении.

Пусть обратится читатель к попыткам Толстого отстоять свое отрицание воскресения, оставаясь на почве Евангелия; пусть вдумается в то разложение пантеизма и переход к философскому плюрализму, который мы только что видели, и чем иным, как нерешительностью мысли и упорством чувства, объяснит он отношение Толстого к проблеме личного бессмертия и воскресения плоти? И какой уступкой — после трактатов «В чем моя вера», «Критика догматического богословия» — покажутся ему те строки, которыми заканчивается «Христианское учение» и которые дышат агностицизмом. «Будет ли божественная сущность и после смерти продолжать действовать в раздельности», — спрашивает он и отвечает: «Достоверного об этом мы ничего не знаем»... Да, не дошла до сердца Толстого весть Евангелия!

Разложение пантеизма обнаруживается у Толстого не только защитой вечности индивидуальности, но и в другом еще направлении. Поглощая личность, растворяя индивидуальное в универсальном, пантеизм отказывает Богу в личном существовании. Мы уже указывали замечание Толстого, решительно необъяснимое, что признание Бога личностью было бы ограничением. Но и у самого Толстого были яркие переживания, о которых он говорит, что чувствовал Бога как Существо. Соединимо ли это с пантеизмом?

---

Пантеистический мистицизм, которым начал Толстой как богослов, является одной из неизбежных форм, в которые отливается естественный религиозный опыт, — особенно тех, кто в своей мистической жизни живет лишь запросами ума. И невозможно отрицать относительную правду пантеистического мистицизма: мир действительно есть творение Божие, и в нем для проникаю-

щего взора всегда просвечивает Божие сияние. Но в мире, также изначально, вечно и индивидуальное: Божество Единое, и в то же время Троичное, являет нам ту же тайну неисследимого сплетения универсального и индивидуального, общего и личного, какую мы находим и в душе человеческой. Тайна собственной индивидуальности проходит для многих незамеченной, — и, глухие к собственной душевной жизни, они не воспринимают и Откровения о начале индивидуальности в сфере Высшей Реальности. Не случайно поэтому то, что Толстой прошел не только мимо тайны индивидуальности в человеке, но и мимо Откровения о Троице...

Оторвав в человеке высшую жизнь от потока душевных явлений, Толстой ограничил бессмертие лишь этой высшей сферой — и отрицание индивидуального бессмертия было для него совершенно неизбежным логическим выводом. Даже учения о переселении душ<sup>3</sup> — этой единственной, хотя и неудачной, попытке внецерковной мысли отстоять стойкость индивидуальности — не мог принять Толстой (см. «Христианское учение», с. 100), так как он приписывает индивидуальности бессмертие. Но не сам ли Толстой так хорошо показал, что истинный смысл индивидуальности раскрывается именно в разумном «я»? Не сам ли он, забыв свое учение об исчезновении личности в Боге, под конец сознался в том, что судьба начала индивидуальности загадочна?

Агностицизм, которым кончил Толстой, есть беспощадный и бесповоротный приговор его собственной религиозной системе. Правда, Толстой сам сознается, что его учение о бессмертии в нас нравственно-разумного «я» — «малое», — но отвечает ли оно, в сущности, на тот вопрос, с которого начал Толстой? Устанавливает ли он связь конечного с бесконечным, личности с Богом? Нет, нет! Трагедия личности, та ее тоска об осмысленном существовании, то ее стремление к вечности, которыми началась религиозная жизнь Толстого, не находят себе разрешения в религиозной системе Толстого. Жажда бессмертия, возникающая в пределах личности, для того только и просыпается, по Толстому, в нас, чтобы мы вышли за пределы личности; она манит к себе, она волнует личность лишь для того, чтобы сердце наше, с разбитыми надеждами на личное бессмертие, навсегда отвернулось от любви ко всему личному, индивидуальному, чтобы научилось оно любить лишь Бога в мире и презрело всю эту дивную красоту индивидуального, Богом же созданного!..

Слияние с Богом до потери личности, как я указывал, может быть желанным лишь для той стороны нашего существа, которая обращена к Богу. Для себя я могу удовлетвориться им, я

даже жажду и жду этого слияния — да придет оно! Но другие люди, которых я люблю? С их исчезновением никогда не помирится сердце, и единственный ответ, который разрешает мне требования моего сердца, есть Откровение о личном бессмертии, о воскресении плоти. И кто только услышит весть эту, тот пойдет в Церковь, чтобы опытно постигнуть силу и правду этой вести.

Отчего же Толстой не пошел в Церковь? Отчего не внял он словам Спасителя?

Не каждому из нас дано вместить все, не каждому из нас дано в полноте вместить всю сумму запросов ума и сердца, на которые отвечают религия и наука. Как в знании, так и в вере бывают широкие и ограниченные запросы — и в этом нет беды. Есть люди, для которых центральное в учении Христа — учение о том, как жить, — и для них все Откровение о будущей жизни не является живой, животворящей перспективой; есть другие, которые еще уже усваивают учение Христа: не только отвергают они метафизику, но и из этики останоятся лишь на чем-нибудь одном. Пусть! Да будет позволено каждому индивидуально и самостоятельно идти за Христом, как он разумеет. Но именно в силу этой индивидуальной ограниченности каждого мы и находим восполнение в Церкви, которая в полноте хранит всю сокровищницу Откровения; индивидуальная апперцепция учения Христа вполне законна до тех пор, пока она не выдает части за целое, пока свое, ограниченное, толкование она не выдает за всю полноту Откровения. А это именно и случилось с Толстым. Если ему было радостно и легко жить с тем, что он нашел в Евангелии, — слава Богу; но когда он, опираясь исключительно на лично пережитый религиозный опыт, попытался им осветить всю систему религиозных проблем, он дал и произвольное толкование Евангелия, и пантеистическое учение о Боге и мире, и свою теорию о бессмертии разумной жизни. Но Толстой впервые почувствовал вневременный, бессмертный смысл нравственной жизни: не говоря уже о восточных религиях, в Европе Аристотель с его учением о вечности «деятельного разума», стоицизм, средневековье, примыкавшее к Аристотелю, особенно Аверроэс<sup>4</sup>, наконец пантеистические системы нового времени — все защищали ту же религиозно-философскую концепцию, что и Толстой. Но никто из защитников пантеизма не выдавал его за учение Христа, Толстой же — и это замечательно и, если хотите, трогательно в нем — не мог отойти от Христа, хотя на самом деле верил совсем не в то, о чем учил Христос.



Конечно, кое-где можно найти намеки на то, что Толстой, уже ставши на почву агностицизма, в своих колебаниях доходил до признания индивидуального бессмертия, — но чего никогда не мог он понять, даже мистически, — это воскресения плоти. Для Толстого проповедь о воскресении Спасителя осталась, как для эллинов, безумием... Со своим крайним спиритуализмом Толстой не мог понять метафизического смысла факта Воскресения Христа, не мог он оценить всю глубину и ценность того, что дает этот факт для размышляющего сознания. Предпосылки, из которых исходил Толстой, сделали с ним то же в вопросе о воскресении плоти, что делает зачастую современная наука вообще с религиозными проблемами. Как многие ученые с упорством слепых и глухих не видят и не слышат ничего, кроме того, что позволяют им видеть и слышать их мнимобезусловные принципы, так и Толстой, односторонне-спиритуалистически понимавший духовную жизнь человека, доходил до недопустимых натяжек, лишь бы, оставаясь с Евангелием, отвергать воскресение.

Вспомним учение Толстого о вечной жизни, раскрывающейся в разумном сознании. Мы видели, что всецело отрывая ее от потока душевной жизни личности, Толстой вовсе не решает своей нравственной проблемы — связать конечное с бесконечным, так как бессмертие принадлежит у него не тому, кто тоскует и жаждет его, не конечному, не ограниченному, не личности, а тому, что бессмертно по самой своей природе, как вневременное бытие, что безлично, универсально, тождественно во всех людях. Бессмертие поэтому и не может быть задачей человеческой деятельности, так как то, что жаждет бессмертия (личность), его не получает; единственное же разрешение проблемы, предлагаемое Толстым, заключается в утверждении не того, что конечное связано с бесконечным, а того, что, помимо конечного, в нас есть бесконечное. Оно вне времени и в этом смысле всегда есть, но если нам хочется актуально чувствовать себя неподвластными смерти, то мы и должны «развивать» в себе высшую жизнь, т. е. помогать ей осуществляться в личной жизни. Решается поэтому, как видим, не тот вопрос, который возникает в нравственных переживаниях личности; ведь личность, и только она, спрашивает себя: что мне делать, чтобы моя деятельность имела неуничтожаемый и разумный смысл? На этот вопрос не даст никакого ответа Толстой, хотя его дал Христос в учении о спасении. Добавлю: лишь та нравственная деятельность может быть признана «разумной», которая делает возможным и нужным мое усилие, усилие моей личности. Бессмертие же, о котором учит — в своих уклонах в сторону пантеизма — Толстой, в сущности, не-

достижимо, потому что оно и без стремления к нему есть, было и всегда будет присуще тому бесконечному, что есть в нас. Не личность спасается, по Толстому, а нужно спастись от личности... Да, это единственный исход для Толстого: нужно запросы личного бессмертия, запросы моего участия в бесконечности подавить, устранить; без этого, Толстой это чувствовал, его учение не может удовлетворить и его самого. Но если нравственная деятельность всегда возникает как проблема личности, как служение лично пережитой и лично дорогой цели, — то очевидно, что учение Толстого не разрешает той трагедии, которую он сам пережил до религиозного переворота. Лишь личное бессмертие действительно делает неизбежным мою личную нравственную работу, лишь оно одно зажигает нравственную энергию.

Но отделение разумной жизни от жизни личности не только этически бесцельно, оно непроводимо и психологически. Вневременность характеризует не только разумно-нравственные переживания: она еще резче нами чувствуется в логических операциях. И если Платон — с которым вообще есть немало пунктов сближения у Толстого, — высоко ценя этот вневременный характер высшей теоретической жизни, настолько резко отделял ее от опыта, от действительности, что иногда даже проникался презрением к действительному миру, — то уже реакция Аристотеля показала, что логические функции нашего ума только на предметах опыта и могут обнаружить свою ценность. Христианство, при всей своей духовности, также не отрывало людей от земли и учило не спасению от личности, от плоти (как этому, например, учили гностики\*), а преобразению плоти, спасению и воскресению ее. В этом смысле христианство всегда тяготело к земле, к действительности, оно признает даже, если хотите, относительную правду материализма.

Но Толстой, с характерной для него философской близорукостью, пытался оправдать отделение разумной жизни, отрывая ее от живого потока душевного бытия, — сам не замечая того, что противоречит себе. Если она непроизводна и если это позволяет ее отрывать, не нарушая ее реальности, от личности, то как понять, что личность переживает как свою задачу то, что на самом деле возникает не в ней? Я соглашусь с непроизводностью всего содержания разумной жизни (не только этической, но и теоретической), — но всякая высшая функция не может быть оторвана от личности, которая ее чувствует и переживает как свою. И как

---

\* С гностиками в их учении о спасении у Толстого есть несомненное сходство.

возможно самосознание без высшей функции разума? Толстой сам превосходно развил эту мысль; как же не понял он, что то, что реально обуславливает самосознание, лишь в нем себя и реализует? Чем будут содержания разумного сознания без этого «я», которое их переживает?

Если древняя психология кое-как мирилась с разделением души на три части, то теперь, после того как успехи психологического анализа если не раскрыли нам природу души, то все же показали всю целостность и единство душевной жизни, — читать у Толстого его психологические выводы трудно без того, чтобы не вздохнуть о нем. Для нас бесспорно, что не только «дух», высшие духовные функции неразрывно связаны со всей полнотой душевной жизни, — но что они (через душу) связаны и с телом. Цельное существо человека, как оно есть, несмотря на тройственный свой состав, метафизически едино, — и учение о бессмертии в свете всего того, чему учит анализ души, философски может быть оправдано лишь как учение об индивидуальном бессмертии, лишь в христианском смысле, — т. е. как воскресение цельного человека.

Ложный спиритуализм философии ослепил мысль Толстого, а этический универсализм помог ему удовлетвориться его одной стороной концепцией. Однако психологическая и этическая неудовлетворительность \* учения Толстого не разрешают религиозной стороны нашего вопроса: может быть, Толстой не прав психологически и этически, но, может быть, он прав религиозно, следуя своему толкованию «учения Христа». Может быть, его толкование учения Спасителя, будучи само по себе неудовлетворительно, все-таки соответствует действительному смыслу Евангелия?

Я не буду шаг за шагом разбирать богословскую аргументацию Толстого, так как для меня несомненно, что он никогда не интересовался Евангелием объективно. Мы видели до сих пор, что отношение Толстого к бессмертию определялось его личными запросами, его пониманием человека, его метафизикой. Религиозно же, как верный ученик Христа, Толстой никогда не ставил нашего вопроса, — и характерным выражением этого служит поразительный факт, что то учение о спасении и восстановлении Сына Человеческого, с помощью которого Толстой кое-как истолковал евангельское учение о воскресении, в дальнейшем развитии религиозной системы Толстого не сыграло никакой

---

\* Напомню читателю об учении Н. Ф. Федорова, превосходно показавшего этическую неизбежность проблемы всеобщего воскресения.

роли. Поэтому вопрос о правильности истолкования Толстым учения Спасителя о бессмертии, после того как нам выяснились противоречивость и неопределенность тех предпосылок, из которых исходил Толстой, не имеет уже значения. Если толкование Толстого фактически им самим было отвергнуто — тем, что он перешел на почву агностицизма, — если это толкование совершенно не решает тех вопросов, с которыми приступил к нему сам Толстой, то не показывает ли это всю произвольность позиции его? Единственные основания, которые Толстой выставлял в защиту своего понимания учения Спасителя о судьбе личности, были не слова Евангелия, а тот новый смысл их, который Толстой предлагает в них видеть. И если смысл, который он усмотрел в словах Спасителя, не только внешне, но и внутренне неприемлем в силу своей неудовлетворительности и противоречивости, — не следует ли отсюда, что Толстой остался просто глух к Откровению об индивидуальном бессмертии? Если бы мы взялись разбирать толкование Толстого чисто филологически, перед нами бы вскрылась изумительная неосторожность и предвзятость его. Сведущие в филологии люди, читая толкования Толстого, могут лишь разводиться руками: до того необоснованны у него его отрицания установившегося понимания слов Спасителя!

Я полагаю, что и такая работа не была бы лишней, особенно при распространенном у нас отсутствии сведений о сущности филологического метода, но я думаю, для широкой интеллигенции Толстой был близок не в своих толкованиях Евангелия, а в своем собственном учении. Правда о Евангелии, увы, мало трогает нашу интеллигенцию, — и в Толстом ее захватил не толкователь учения Христа, а живой, проникновенный проповедник той религиозной правды, которую он пережил в своем мистическом опыте. Вот почему разбором внутреннего опыта Толстого, анализом того, как у него ставилась проблема бессмертия, я и ограничил свою статью.

---

Я не сужу Толстого за его неудачные попытки пуститься в чуждую ему область филологии и экзегезиса; наоборот, я готов преклониться перед той работой, которую он проделал<sup>5</sup>. Я понимаю и то, что он не усвоил учения Христа, не принял в себя благой вести о воскресении; мне дорога религиозная жизнь Толстого такой, какой она была, дорого чувствовать в нем то же, что и в других религиозных людях — тихое чувство сыновнего доверия к Отцу Небесному, стойкое служение религиозной правде. Но мне

грустно, невыразимо грустно думать, что эта могучая душа поддалась соблазну индивидуализма и отреклась от своей матери — Церкви, что она с энергией, достойной лучшего применения, стала разрушать то, что ее самое напитало.

Толстой думал, что он воссоздал христианство, — но он его и разрушал. Прости ему, Господи! И когда я думаю, что Толстой вырос в родной, бесконечно дорогой мне атмосфере православия, я начинаю понимать, что история души Толстого — от его первой фазы безрелигиозности до последних блужданий и ненужно-злой борьбы против Церкви — есть суровый и грозный урок нам всем. Я не знаю, осталась бы неукротимая, стихийно-своевольная душа Толстого в Церкви даже в эпоху раннего христианства; скорее я склонен думать, что он, при своем психологическом укладе, и тогда бы откололся от всех. Увы, это загадочно и странно — в то же время так обычно: это все тот же инстинкт власти, тот же деспотизм и гордость, которые были всегда присущи иным душам. Пусть так. Но одно нельзя забыть: это — успеха проповеди Толстого. У нас до сих пор есть много людей, которые считают Толстого за истинного последователя Христа, — и ничем иным, как страшным упадком религиозного самосознания, нельзя объяснить этого. И хочется у могилы Толстого молиться о том, чтобы скорее прошел соблазн толстовства, хочется молиться об упокоении души покойного. А успокоиться она не сможет раньше, чем исчезнут те цветы зла, семена которых он сеял. Во имя того доброго, что зажигал покойник порой в нашей душе, во имя того, что сделал он для отрезвления нашего общества от его безрелигиозности, во имя того смирения, которое подарило его могучую душу неисповедимым путям Божиим, да простит ему Господь!..





**Г. В. АДАМОВИЧ**

## **«Освобождение Толстого» (1955)**

Из книги «Одиночество и свобода»

Есть в «Войне и мире» необычайно характерная для Толстого фраза, которая затем, в чуть измененном виде, повторяется у него много раз: «Он понимал это не разумом, а всей жизнью».

Трудно найти слова, которые точнее определили бы смысл и характер книги Бунина о Толстом: понимание «не разумом, а жизнью». Оттого впечатление от этой книги двойится: с одной стороны, рассудок несколько озадачен зыбкостью предлагаемого истолкования, с другой — чутье обезоружено правдивостью постижения. Если применить к «Освобождению Толстого» знаменитый вопрос маршала Фоша, вопрос, даже и в литературе очень существенный, полезный, нередко решающий: «*De quoi s'agit-il?*» — «В чем дело? о чем речь?» — ответ получится не совсем отчетливый. Но почти все построение бунинской книги обращено к тому, чтобы показать невозможность единого и стройного построения такой личности, как Толстой, почти все в ней клонится к обоснованию слов Софии Андреевны, сказанных ею незадолго до смерти: «Сорок восемь лет прожила я со Львом Николаевичем, а так и не узнала, что он был за человек!»

Название книги как будто обещает план, схему-чертеж, в соответствии с которыми расположены будут биографические факты и авторские комментарии. Название наводит на мысль о жизнеописании в стиле тех, где все развертывается как бы по указанию невидимого режиссера и где в декоративно-размеренном порядке причины сцеплены со следствиями. Биография Толстого поддается такой обработке, она, пожалуй, могла бы ей поддаться лучше большинства других благодаря «перелому» в начале восьмидесятых годов, а в особенности благодаря концу, печальному и скромному по существу, но таящему в себе, независимо от желания Толстого, материал для более или менее эф-

фектной и трескучей декламации. Бунин, однако, далек от стремления пронизать свою книгу каким-либо «идейным стержнем» и, пожалуй, лишь в последних главах ее, там, где он спорит с Маклаковым<sup>1</sup> и Алдановым, сбивается на общие рассуждения, в противоречии с самим собой. Пока его не отвлекает полемика, он слушает, вдыхает, осязает Толстого всеми органами восприятия и чувствует, что нельзя решить и установить, чего Толстой хотел, над чем бился, куда шел, а можно только уловить в его внутреннем облике какой-то изначальный разлад, какую-то неговорчивую волю, терзавшую его и гнавшую к победе над самим собой: то, что в зародыше испытывал князь Андрей, слушая пение Наташи, то, что позднее, и с удесятеренной силой, испытывает герой, несомненно автобиографических, «Записок сумасшедшего».

Замечательно, что, несмотря на подчеркивание всего физического и телесного, на все эти фамильно-толстовские «зубы, челюсти, глаза», о которых Бунин, со слов Лопатиной<sup>2</sup> с увлечением рассказывает, Толстой получился у него неизмеримо духовней, душевней, даже нежней, чем у кого бы то ни было, как-то мягче, тише, беспомощнее. Ведя открытую полемику с Алдановым и Маклаковым, Бунин втайне спорит не только с ними, а и с Мережковским и Горьким<sup>3</sup>, и в особенности с теми бесчисленными любителями готовых формул, которые говорят об «апостоле любви и мира» или «о могучем брате и заступнике всех обездоленных». Спорит он даже с Лениным, но на этом долго не задерживается, с раздражением отшвыривая те высокомерные и поверхностные статьи, которые в казенной русской критике почитаются верхом гениальности (поверхностные, но — надо правду сказать — ядовито-метко написанные: достаточно вспомнить, например, издевательскую фразу о «рисовых котлетках»).

Мережковский назвал Толстого «тайновидцем плоти», приписав «тайновидение духа» Достоевскому. В этом сказалась не только присущая Мережковскому склонность к параллелям и к тому, чтобы от тезиса и антитезиса прямой дорогой направиться к синтезу, но и нечто более глубокое, более органическое. Всем известно, что Мережковский не любил Толстого (в сущности, даже не выносил, сколько бы ни говорил о своем восхищении и преклонении) и высоко чтит Достоевского, всем известно, что Бунин терпеть не мог Достоевского и боготворил Толстого\*.

\* Короткое воспоминание, мимоходом.

Было это года за два до смерти Бунина. Только что оправившись от воспаления легких, он уезжал с женой, Верой Николаевной, из Па-

Для Мережковского у Толстого было «мало духа». Не играя словами, можно было бы сказать, что он в общении с Толстым страдал от отсутствия того особого, постромантического, разреженного, ледящего эфира, которым, как и другие люди его склада, он только и мог дышать и который в таком изобилии разлит у Достоевского. Отталкивание Владимира Соловьева от Толстого, — доходившее у умнейшего человека, каким, несомненно, был Соловьев, до запальчивых и чудовищно глупых прощесств насчет того, что юмористические стишки Ал. Толстого будут читаться еще тогда, когда о «Войне и мире» или «Анне Карениной» все забудут («Три разговора»), — отталкивание это было основано на том же. Весь погруженный в свои видения, вечно витавший в «нездешнем», Соловьев тоже, по-видимому, задышался от толстовских запахов, красок, звуков, от той связи с землей, которой проникнута каждая толстовская строка. Толстой как будто мешает Соловьеву или Мережковскому взлететь, унести из постылого для них земного мира, и им с ним становится скучно. С этим ничего поделать нельзя, и смешно было бы приписывать это различию литературных школ, стилей и направлений. Литературный стиль у писателя сколько-нибудь оригинального есть результат душевных особенностей, и не он влияет на них, а они на него. Бунин страстно возражает всему тому строю мыслей и чувств, который в новейшей нашей литературе особенно отчетливо отражен Мережковским. Бунин не допускает никаких бесконтрольных метафизических взлетов и ценит только то, верит только тому, что связано с землей, плотью и стихиями. Поэтому Толстой для него духовен максимально, т. е. настолько, насколько это вообще возможно: большего нельзя требовать, большего нельзя и добиться. Еще раз сошлюсь на князя Андрея, слушающего Наташу: «Страшная противоположность между чем-то бесконечно великим и неопределенным, бывшем в нем, и чем-то узким и телесным, чем был он сам и даже была она, эта противоположность томила и радовала его...»

---

рижа на юг Франции, где должен был провести зиму. Друзья его собрались на Лионском вокзале для проводов. Бунин был настолько слаб, что каждый невольно спрашивал себя: вернется ли он? да и доедет ли? Однако он подошел к окну вагона, хмуро и недовольно глядя на обычную суету на платформе. Неожиданно, в самую последнюю минуту, он сделал мне знак: подойдите, мол, поближе.. Я подошел. Задыхаясь, с трудом, Бунин проговорил: «Читал... я вчера.. Достоевского: ах, как плохо! Боже мой, до чего плохо!»

Поезд тронулся. Бунин слегка высунулся из окна и, усмехнувшись, отрицательно помахал пальцем, что означало: ничего ваш Достоевский не стоит!



Толстой чувствовал, сознавал противоположность и считался с нею. Для Достоевского не было противоположности, а были два отдельных мира, каждый из которых живет по своим законам. Оттого он Бунину и был малоинтересен, что на бунинское ощущение жизни как целого, без разрыва духа с материей, все его домыслы и догадки, все созданные им образы были плодами пустой, больной, будто сорвавшейся с цепи фантазии.

Спор с Горьким, а в особенности с краснобаями, ораторствующими насчет «апостола любви», совсем иного рода, хотя и вытекает все из того же, кровного, подхода к Толстому, который для Бунина характерен. Горьковские воспоминания о Толстом высоко оценены у нас даже теми, кто вовсе не склонен признавать Горького великим художником. Действительно, они яркие, картинны, искусны, если и грешат чересчур явным стремлением избавить Толстого от всякой «иконописности». Бунин отзывается о них как о «сочинении безмерно лживом, чуть ли не на каждом шагу». Показательно, между прочим, что Горький считал Толстого человеком ограниченного ума, при огромном, конечно, таланте, Бунин же и толстовский ум определяет как «совершенно необыкновенный». Каждый, очевидно, вкладывает в понятие «ум» свое, условное, содержание. Толстовский ум был действительно ограничен в том смысле, что был, как говорится, до отказа переполнен своей пищей, что не вмещал он мыслей чужих, что для многого был поэтому наглухо закрыт, — примером того останется на веки вечные «Что такое искусство?», трактат столь же гениальный (морально гениальный), сколь и неприемлемый в характеристиках и оценках. Если бы не пламенная, неотразимая искренность тона, книга была бы истинным памятником глухоты и близорукости! Помимо того, толстовский ум был сравнительно слаб в тех отвлеченных, чисто логических построениях, которые не имеют непосредственного отношения к реальному, конкретному существованию каждого из нас. Надо бы сговориться насчет того, что такое «ум», прежде чем спорить о нем: если Кант, например, был умен, то в этом смысле Толстой умен не был. Здесь, в этой области, не только всякий подлинный философ, но и тот же Достоевский, например, неизмеримо гибче, богаче, ловчее и притом расточительнее его... Но, конечно, людей, их взаимные отношения, их еле-еле прорывающиеся, самые случайные побуждения, весь их безотчетный внутренний мир, все то вообще, что можно подвести под понятие «жизнь», Толстой понимал, как, кажется, никто никогда, ни до, ни после него, и тут ум его почти беспримерен (едва ли не самый пронзительный, самый тонкий из новейших французских критиков,

покойный Шарль дю Бос<sup>4</sup>, утверждал, что людей действительно знали и умели изображать во всей мировой литературе только два писателя: Шекспир и Толстой). Конечно, «Анна Каренина» — беспримерно умная книга, при всех других ее свойствах, и тут, в применении к ней, слова Горького об «ограниченности» нелепы и возмутительны. Но произошло недоразумение: одно и то же слово оказалось по-разному истолковано! Бунин с необычайной остротой чувствовал всякую фальшь в рассказах о Толстом, и размашистый, несколько развязный горьковский набросок оказался для него так же неприемлем, так же мучителен, как и попытки создать из Толстого благостного старца, изрекавшего душеспасительные истины или, здесь я позволю себе процитировать одного из наших современных авторов, — «давшего своим великолепным уходом незабываемый урок всей культурной обществу». Бунина отвращает всякая риторика, и в этом отношении он настолько щепетилен, что достаточно иногда одного сомнительного слова, чтобы подорвать его доверие. Как созданные Толстым образы людей настолько правдивы, что порой теряют отчетливость в очертаниях, так и сам Толстой у Бунина вышел, может быть, не совсем ясен, но сложнее и правдоподобнее, чем у других\*.

Не совсем ясно у Бунина, в чем именно «освобождение». Буддийские толкования сплетаются в книге с пантеистическими, а иногда и с христианскими, тщетно стремясь к цельности и к ло-

\* Удивительно, что второстепенные толстовские персонажи всегда законченнее и ярче, нежели его главные герои! Какое чудо портретной живописи старик Болконский, и насколько расплывчатее князь Андрей! Насколько Вронский туманнее, нежели Стива Облонский! Как неясен Нехлюдов! По-видимому, чем пристальнее был взгляд Толстого, тем больше ему открывалось — до невозможности, в конце концов, все связать воедино и восстановить личность из миллиона противоречивых данных. На эту невозможность есть в «Воскресении» прямое указание (сравнение человека с рекой).

По поводу параллели между Толстым и Шекспиром: не будет ли правильно сказать, что впервые в мировой литературе образ человека, воспринятого не как «тип» с резко обозначенными, неизменными чертами характера, а как некое колеблющееся, мерцающее, туманное пятно появился с «Гамлетом»? Толстой изумлялся: у Гамлета нет никакого характера, а критики до сих пор ломают себе голову, чтобы характер его разгадать! Но ведь и у князя Андрея нет характера в том смысле, в каком есть характер у Обломова или у Хлестакова; у Наташи Ростовской нет характера по сравнению с любой тургеневской героиней или Соней Мармеладовой. Толстой был у нас единственным учеником и последователем Шекспира и лишь по какому-то непостижимому недоразумению на него обрушился.

гической, поступательной последовательности. Мысль не вполне удовлетворена, но чувство вознаграждено той «земной проверкой», которая везде дает себя знать, вместе со страстной, «истинно сыновней» — как говорит сам Бунин — преданностью Толстому. Построение Мережковского — соглашаемся мы с ним или нет — было определеннее и тверже. Горьковские воспоминания, пожалуй, ярче, во всяком случае эффектнее. Но Мережковский и Горький, каждый по-своему, ломают Толстого, приспособливают его к своему о нем представлению. У Бунина он проще, доступнее, «горестнее» и в этой простоте своей еще величавее<sup>5</sup>.





**В. Я. БРЮСОВ**

## **На похоронах Толстого (1910)**

Впечатления и наблюдения

### I

Было часов 7 вечера, когда мы выехали за Серпуховскую заставу. Мы ехали на автомобиле, я и Ив. Ив. Попов, как делегаты московского Литературно-художественного кружка; с нами ехал И. И. Попова<sup>1</sup>, студент.

За заставой сначала — предместье с низенькими домами, потом черная, ночная даль с квадратными силуэтами фабрик на горизонте, похожих на шахматные доски, разрисованные огнями.

Разговор, конечно, не отходит от имени Толстого...

Ив. Ив. рассказывает мне о личных своих сношениях с Толстым. Живя в Сибири, Ив. Ив. имел случай оказать услугу некоторым ссыльным, о которых Толстой заботился. Позднее Ив. Ив. был в Ясной Поляне, гулял с Толстым, ездил с ним вместе верхом.

Я не могу на рассказы Ив. Ив. ответить тем же: мне не представилось в жизни случая лично познакомиться с Толстым.

Как москвич, я хорошо знал его величавую фигуру, которую, бывало, можно было часто встречать среди прохожих на Арбате. Походкой неспешной, но, кажется, очень быстро проходил Толстой среди суетливой толпы, из которой многие на него оборачивались. Глаза великого старца остро смотрели из-под нависших бровей: каждому казалось, что именно его Толстой оглядывает особенно пронизательным взглядом.

Когда я был студентом, многие из моих сотоварищей «ходили к Толстому», чтобы спросить у него, «как жить», а на деле — просто чтобы посмотреть на него. Мне такое лицемерие — может

быть и простительное — представлялось недопустимым. Если бы я действительно готов был начать жизнь так, как мне укажет Толстой, я бы тоже пошел к нему, — но только прикрывать таким предлогом свое любопытство я не хотел.

Позже я много слышал о Толстом от лиц, которые по разным причинам стояли более или менее близко к его дому. Один мой товарищ два года жил в семье Толстого гувернером его младших детей. Другой, занимавшийся биографией Фета<sup>2</sup>, был приглашен Толстым в Ясную Поляну, где имел возможность познакомиться с архивом Толстого. Потом слышал я интимные рассказы от многих других лиц, бывавших в Ясной Поляне, в том числе очень любопытные от А. Добролюбова<sup>3</sup> и Мережковских...

Всеми этими рассказами делюсь со своим спутником.

Будущие поколения узнают о Толстом многое, чего не знаем мы. Но как они будут завидовать всем, кто имел возможность его видеть, с ним говорить, сколько-нибудь приблизиться к великому человеку, и даже тем, кто, подобно мне, мог собирать сведения о Толстом от знавших его лично! Теперь, когда Толстого нет, мы начинаем понимать, как много значило — быть его современником!

Проезжаем Подольск.

Быстро мелькают улицы уездного городка. Снова поля, черные дали, звездное небо.

Прислонившись к углам каретки, мы дремлем.

Вдруг, открыв глаза, я вижу сквозь переднее окно, что наш автомобиль стремительно летит прямо на опущенный шлагбаум.

Вскакиваю, кричу. Пронесется в мыслях воспоминания о всех крушениях автомобилей, о которых приходилось читать. Кажется, миг — и все будет кончено.

Шофер, однако, успевает дать задний ход. Автомобиль по инерции продолжает лететь и ударяется в столб. Мы падаем один на другого...

Поднявшись, не без удовольствия видим, что мы целы. Разных незначительных ушибов считать не приходится.

Выбираемся на волю.

Унылая местность. Полотно железной дороги. Какие-то голые деревца. Пустая дорога, уходящая в пустую даль.

Шоферы хлопочут около автомобиля. Он явно изломан и дальше везти нас не может.

После я читал, что одна курсистка, когда ей не оказалось места в «делегатском» поезде, в котором отправлялись университетские делегации на похороны Толстого, разрыдалась. Мы тоже готовы были плакать. Проклинали себя, что предпочли желез-

ной дороге автомобиль. В полном отчаянии спрашивали друг друга: неужели нам суждено день похорон Толстого провести где-то в поле, в чужой деревне?..

Горько попрекаем шоферов, хотя и понимаем, что это бесполезно. Те дают нам совет телеграфировать в Москву и вытребовать другую машину. Но где найти телеграф, который принял бы от нас телеграмму в этот ночной час?

После военного совета, который держим в избушке сторожа, нанимаем телегу и тащимся в ближайшее село — Лопасню. Автомобиль тянется за нами, так как шоферы надеются починить его в кузнице.

В Лопасне наше появление обращает внимание. Хотя уже поздно и огни везде погашены, попадаются на улице запоздалые гуляки (день полупраздничный — Михаила-архангела). Вокруг автомобиля собирается кучка любопытных, в картузах и в шляпах. Является кузнец, нельзя сказать, чтобы трезвый. Подходит местный батюшка с молодой попадьей.

Батюшка дает дельный совет: идти на почту, где есть телефон на Серпухов и Москву. Идем.

Почта охраняется стражниками. Нас предупреждают, что охранители имеют право стрелять во всех подходящих слишком близко. Вступаем в военные переговоры.

— Ну ладно! Один из вас, кто потолковее, пусть войдет, — объявляют нам.

Наиболее толковым мы признаем шофера и отправляем его. Через несколько минут он возвращается с радостной вестью: к 3 часам будет новый автомобиль.

Ночь, спящая деревня, лают собаки, изредка ругаются пьяные прохожие. Надо где-нибудь переждать 3–4 часа до прихода новой «машины».

Снова обращаемся к батюшке. Догадался ли он, куда мы едем, или по другой причине, но на этот раз он отвечает нам весьма сухо... Стучимся в деревенскую гостиницу «с номерами» — не пускают. — Почему? У нас с собой паспорта. — Нельзя.

Делать нечего, идем в кузницу, в тесную грязную избу. Там кое-как, частью за самоваром, частью на сундуке, коротаем остаток ночи...

В 3 часа утра меня будит радостный голос Ив. Ив.: «Идет!»

Действительно, идет автомобиль. И не один, а целый ряд их. Сначала наш, потом другой, из которого здороваются с нами знакомые, дальше третий... Кто-то говорит, что в самом заднем едет городской голова Н. И. Гучков. Потом это сообщение оказалось неверным: у Н. И. Гучкова нашлись в Москве дела более важные.

Кузнец радушно прощается с нами:

— Доброго пути, господя! Не посетуйте на мою бедность. Я тоже последователь графа Толстого: имущества не имею.

Уже светает. Лежит снег. Холодно.

Быстро летим по направлению к Туле. За поздним временем решаем не заезжать в Засеку, но, умывшись и оправившись на вокзале в Туле, ехать прямо в Ясную Поляну.

## II

Остановив автомобиль на шоссе, мы идем к Ясной Поляне пешком.

Ив. Ив. объясняет мне топографию местности. Вот фруктовый сад, насаженный Толстым. Вот беседочка, где он любил сидеть. Там, вдалеке, Афонина роща, около которой будет его могила. А вот два знаменитых столба — въезд в Ясную Поляну, — столь знакомых всем по личным воспоминаниям или по бесчисленным фотографиям.

Красивая холмистая местность. Чисто русский вид. На косогоре деревня, с виду — бедная, избы, крытые соломой.

Поднимаемся вверх по глинистой дороге. Вот и яснополянский дом, двухэтажный, простой, с балконом, балясник которого украшен наивно вырезанными фигурами птиц и зверей. Типическая барская усадьба. Перед террасой «дерево бедных». Все так знакомо, словно сам бывал здесь много раз.

В стороне — здание старой школы, потом службы, конюшни... Все производит впечатление большой запущенности...

Прибывших уже довольно много: студенты, курсистки, фотографы. Всюду, в парке и на поляне перед воротами, конные стражники и казаки.

Ив. Ив. начинает хлопотать, внушает студентам, что именно они должны поддерживать порядок. Я отхожу к стороне. Слышу, как кто-то расспрашивает местного мужика. Все знакомые речи, те же, что и в Москве: восторженно говорят о графе и осуждают графиню...

Постепенно прибывают все новые и новые лица. Беру под свое покровительство какого-то французского журналиста, которого не хотели пропустить. Встречаю знакомых. Впервые узнаю о тех препятствиях, которые, по распоряжению из Петербурга, чинились отъезжающим из Москвы на Курском вокзале...

Но вот раздается издали пение.

— Несут!

Все всколыхнулись, замерли, ждут.

Шествие приближается. Впереди крестьяне несут транспарант с надписью: «Лев Николаевич, память о твоём добре не умрет среди нас, осиротевших крестьян Ясной Поляны». За ними один маленький веночек. Дальше, на руках, несут простой желтый дубовый гроб, без покрова... Ещё дальше три телеги с венками, ленты которых жалостно волочатся по грязи.

Шествие вступает в ворота, медленно подымается по дороге. Все идут молча, и не хочется говорить. Какой-то юркий юноша забежал вперед, наставил свой кодак, машет руками и кричит стихию:

— Минуточку! минуточку! постойте.

Несущие гроб невольно приостанавливаются.

— Не будет вам ни минуты! — брезгливо бросает один из порядителей...

Но со всех сторон, из-за деревьев и с деревьев, направлены на шествие фотографические аппараты.

У самого дома давка. Все рвутся во что бы то ни стало ближе к гробу. Один из сыновей Толстого с балкона просит успокоиться и дать семье полчаса времени — провести наедине с покойным. После того будет выставлено и все будут иметь возможность проститься с прахом Толстого.

Все стихает. Образуется длинная цепь-очередь, как живая лента, извивающаяся от балкона дома по парку. Крестьяне и интеллигенты перемешаны в этой ленте. И вообще, на протяжении всего исторического дня «господа» и «мужики» просто и естественно сливались в одно целое.

Мне не хочется стоять в очереди, я брожу по парку, всматриваюсь в лица, думаю.

Как мало собралось здесь! Вероятно, не больше 3–4 тысячи! Для всей России для похорон Толстого — это цифра ничтожнейшая.

Но ведь было сделано все, что только можно, чтобы лишить похороны Толстого их всероссийского значения.

Прежде всего за трое суток, прошедших со дня смерти Толстого, из дальних местностей не было физической возможности попасть в Ясную Поляну. Правда, Толстой сам завещал похоронить себя как можно скорее. Но ведь еще он просил не класть венков на его гроб: эту последнюю его просьбу решили не уважить и предоставить всем «свободу поступков». Почему же так охотно поторопились с погребением?

Потом, из Москвы запрещено было отправлять экстренные поезда. Тысячи желающих остались на вокзале. И об этом восприятии экстренных поездов было объявлено лишь вечером, так



что не пришлось воспользоваться обходными путями, по Рязанской и по Брестской дороге...

Собственно, прибыть могли только жители окрестных деревень, Тулы да небольшая горсть москвичей. Мне, как исконному москвичу, громадное большинство приехавших знакомо. Каждую минуту приходится пожимать руку...

Все, конечно, говорят о Толстом... Начинаешь разговор с каждым не без смутной боязни: как бы он неосторожным выражением, «не тем» словом, не нарушил сложившегося здесь строя чувств. Но, должно быть, всем в этот день хочется одних и тех же слов, и все, что я слышу, естественно сливается с моими мыслями.

Н. Е. Эфрос<sup>4</sup> рассказывает мне о пяти днях, пережитых им на станции Астапово. Маленький мирок, окруживший домик, где умирал Толстой, жил в исключительном напряжении всех чувств. Все сознавали, что биение пульса там, на маленькой станции, отзывалось во всем мире. Темные слухи, возникавшие неизвестно откуда, волновали и пугали. Тяжелая распря двух партий, боровшихся у постели умирающего, делала положение еще более мучительным.

Ко мне с Ив. Ив. подходят распорядители студенческого санитарного отряда и просят совета, как быть. Они с утра на своем посту, ничего не ели и страшно утомлены. Советуем им, оставив небольшую группу, идти отдохнуть. Порядок все время — образцовый, поддерживается сам собой, и надобности в сколько-нибудь деятельной медицинской помощи не предвидится.

Вступаем также в переговоры с начальниками полицейских и казацких отрядов и убеждаем их предоставить охрану порядка самой толпе. Получаем согласие держаться в стороне, пока порядок ничем не нарушен.

Прихрамывая (он повредил себе ногу) проходит кн. А. И. Сумбатов-Южин<sup>5</sup>: он возложил на гроб Толстого серебряный венок от Императорских театров...

### III

Половина третьего.

Надо спешить, если я хочу проститься с Толстым.

Мы становимся с Ив. Ив. в очередь одни из последних. Проходим через переднюю, уставленную шкапами с книгами. Вот комната, откуда все вынесено, кроме стоящего в нише бюста брата Л. Н. Толстого — Николая.

В открытом гробу лежит Толстой. Он кажется маленьким и худым. На лице то сочетание кротости и спокойствия, которое свойственно большинству отошедших из этого мира. Говорят, Толстой сильно изменился.

Нельзя замедлить в этой комнате ни минуты... А так хочется остановиться, всмотреться, вдуматься... Это — Толстой, это — человек, который магической силой своего слова, своей мысли, своей воли властвовал над душой своего века. Это — выразитель дум и сомнений не одного поколения, не одной страны, даже не одной культуры, но всего человечества нашего времени. Здесь он лежит, свершив свой подвиг и завещав людям еще много столетий вникать в брошенные им слова, вскрывать их тайный смысл, на который он успел лишь намекнуть...

— Господа, проходите, проходите! не задерживайтесь!

Мы вышли в сад. После этих мгновений, проведенных пред лицом Толстого, словно что-то изменилось в душе. Не хочется думать о тех мелочах, которые занимали две минуты тому назад.

Старушка крестьянка плачет, утирая глаза передником. Она только что шла в очереди вместе с нами.

— Вы здешние?

— Здешние, мы яснополянские.

— Что, изменился покойный?

— Он и при жизни-то последние годы такой был. Худенький да маленький. В чем душа держалась. Износил он тело-то свое здесь, на земле. А там ему оно не понадобится...

Затворяются двери дома. Готовятся к выносу. Толпа вновь собирается у балкона.

Над головами толпы вырастают аппараты синематографистов.

Снова растворяются двери, и тихо, медленно выносят гроб. Его несут сыновья Толстого.

Кто-то начинает:

— *Вечная память...*

Подхватывают все, даже те, кто не поет никогда. Хочется слить свой голос с общим хором, с хором *всех*. В эту минуту веришь, что этот хор — вся Россия.

— На колени!

Все опускаются на колени пред гробом Толстого.

И только щелкают затворы кодаков и медленно вертятся ручки синематографических аппаратов. Жаловаться ли на это? — Завтра в тысячах снимков этот миг будет повторен перед глазами всех запоздавших, всех обделенных, всех тех, кто не мог здесь присутствовать.

Мне говорили потом, что моя фигура вышла на снимке особенно отчетливо. Не знаю — сам я не захотел смотреть механического повторения того, что видел в действительности, в жизни. Во всяком случае, в свое время, в торжественную минуту похорон, работы синемаатографистов меня скорее раздражали.

Начинается новое шествие — к могиле.

Идем медленно, внутри цепи, образованной студентами и курсистками.

Тотчас за гробом идет семья покойного. В простенькой шубке с серым воротником, покрытая черным платком, скорбная, поникшая, — графиня Софья Андреевна. Ее ведут под руки.

Одно лицо среди идущих обращает мое внимание. Это — Озолин<sup>6</sup>, начальник станции Астапово, уступивший свой домик больному Толстому. Простое, открытое, доброе лицо; лысина; черная борода.

Какое сочетание случайностей сделало именно эту маленькую станцию, ничем не отличающуюся от сотен и тысяч других станций российских железных дорог, местом, где разыгралась последняя сцена великой трагедии: жизни Льва Толстого! Какое сочетание случайностей этого простого, милого человека, начальника железнодорожной станции Озолина, сделало историческим лицом, имени которого не хочется забыть! Он отныне будет памятен всему миру, как, хотя бы, тот бедный рыбак, в лодке которого когда-то Юлий Цезарь<sup>7</sup> хотел переехать через Адриатическое море!

Шествие движется с пением: «Вечная память...» Идти трудно, ноги спотыкаются в замерзших колеях глинистой земли. Но все же хочется не спускать глаз с простого желтого гроба; хочется удержать его в памяти своих глаз, словно этим можно как-то приблизиться к тому, чей прах покоится в этой дубовой домовине...

Вдоль Афониной рощи подходим к «Графскому заказу», месту, давно избранному Толстым для своего последнего приюта.

Небольшой холм, на котором разрослось семь или восемь нестарых дубков. Слева — дорога и деревья рощи. Справа — овраг и небольшой откос. Видны дали, поросшие кустами и деревьями. Простор и стройное спокойствие линий...

Русское сердце знает красоту такого вида. Это — красота родная, наша. Об этой красоте хочется сказать словами поэта, что ее

Толстой был для всего мира. Его слова раздавались и для англичанина, и для француза, и для японца, и для буряты... Ему было близко все человечество. Но любил он, непобедимой любовью, свою Россию. Ее душу понимал он как никто; красоту ее природы изображал с совершенством недостижимым. И как хорошо, что могила его — в русском лесу, под родными деревьями, и что ее холм так сливается с родной, дорогой ему картиной...

Распорядители машут руками. Студенты употребляют все усилия, чтоб сдержать толпу. Любопытные унизали все деревья, висят на высоте, уцепившись за ветки.

— *Вечная память!*

Молодые голоса наполняют строгим молитвенным напевом чистый осенний воздух.

Снова все опускаются на колени.

Остаются стоять только несколько полицейских.

В лесу, за деревьями, выжидательно держится отряд казаков с винтовками в руках.

Гроб опускают в могилу, вырытую в мерзлой земле местными крестьянами.

Было заранее условлено, что речей произноситься не будет. Что можно сказать перед могилой Толстого? Каждый слишком живо чувствует перед ней свое ничтожество.

Мы с Ив. Ив. Поповым отходим в сторону. Великое событие свершилось. Состоялись «народные похороны», как удачно назвал кто-то это погребение. Нужды нет, что «народу» в сколько-нибудь значительном количестве не дали присутствовать на погребении. Все, кто мог явиться, чувствовали себя представителями всей России, сознавали, что на них лежит ответственность за то, как пройдет этот день. Это безмолвное сознание таинственно объединяло всю толпу, заставляло всех, и «интеллигентов» и «простых», относиться ко всему происходившему с величайшим благоговением.

Все свершилось просто, но было в этой простоте что-то более сильное, чем волнения и шум многотысячных толп на иных погребениях. словно кто-то подсказал всем, как надо себя вести в эти часы, и похороны Толстого, в лесу, в уголку «Графского заказа», в присутствии всего 3–3 1/2 тысяч человек, были достойны Толстого... Или вернее: были достойны России...

Три часа. Надо спешить.

Когда мы уходили, кто-то начал говорить на могиле. Мелькнуло в душе досадное чувство на то, что нарушено соглашение. Потом мы узнали, что это — Суллержицкий<sup>9</sup> говорил о том, почему для могилы Толстого избрано именно это место. После Сул-

лержицкого сказал несколько слов еще один из присутствующих — слов не плохих, но все же излишних...

Через несколько минут мы уже были в автомобиле. Началось обратное путешествие. Быстро темнело.

За Тулой начали встречаться автомобили лиц, опоздавших на похороны. Где-то под Серпуховом встретился автомобиль ректора Московского университета А. А. Мануйлова<sup>10</sup>. В темноте, среди черных полей, мы обменялись несколькими словами, сообщили ему, что видели. Опять замелькали поля, и деревни, и шахматные доски фабрик. Великий день кончился.





**С. Л. ФРАНК**

## **Памяти Льва Толстого (1910)**

Перед свежей могилой Толстого нельзя пускаться в рассуждения, нельзя давать отвлеченную критику и объективную оценку его учения и веры. Здесь можно лишь одно: постараться осмыслить свою скорбь и любовь к Толстому, понять, что она означает и к чему обязывает. Это ограничение совсем не тождественно с банальным и фальшивым условным правилом: *de mortuis nil nisi bene*<sup>1</sup>, которое так часто вырождается в обычай говорить о мертвых благонамеренную ложь. Это правило само мертвее смерти, я же имею в виду ту живую любовь, которая открывает нам душу отшедшего и наше подлинное отношение к ней.

При мысли о Толстом и его смерти мы все переживаем неподдельную и совершенно личную скорбь; все мы испытываем чувство, как при потере родного и близкого человека, — странное и страшное чувство одиночества и опустения; кажется непонятным, что *его* уж нет, а жизнь идет своим порядком, как если бы ничего не изменилось, и сознаешь неизбежность примирения с горькой мыслью о жизни без *него*. Только в том разница, что *этот* человек близок всем людям, и потому можно со всеми делиться своим горем, не боясь быть назойливым; и так как все испытывают эту потерю, то она ощущается не как субъективное чувство, а как объективный, для всех очевидный факт: мир *действительно* опустел со смертью Толстого.

Эта общность и солидарность всех в горе по Толстому — о многих злобствующих изуверах или обездушенных глупцах, конечно, не стоит говорить — совершенно естественна; истинное величие Толстого в том и выражается, что он невольно заставил всех нас полюбить себя. Но в этом объединении вокруг могилы Толстого людей самых различных верований и убеждений, самой различной *жизни* содержится что-то, с чем трудно и невозможно примириться, именно когда душа полна образом Толсто-

го. О Толстом скорбят все, перед его прахом с любовью преклоняются и те, чью жизнь он считал заблудшей и порочной. Память его чтят и судебные деятели, и представители власти, и члены парламента, и революционеры, его любят и убежденные православные, и убежденные атеисты, люди чистой науки и поборники технического прогресса, хотя все, чем полна их жизнь, — суд и власть, парламентская деятельность и революция, православие и атеизм, чистая наука и техника — отрицалось и отвергалось Толстым. И ведь в этом положении находимся все мы: все мы, при всем разнообразии наших вер и убеждений, как будто чужды всему, чем жил Толстой, и все же мы его любим и поклоняемся ему.

Можно ли это признать совершенно нормальным? Конечно, различие мнений не исключает любви и почитания. Было бы глупо и недостойно из почтения к Толстому искусственно вымучивать в себе согласие с его верой и было бы постыдно из-за разногласия мнений не замечать величия и красоты его духовного облика. Но все же — неужели это расхождение между личным чувством к человеку и объективным отношением к его вере может быть безграничным? Это, пожалуй, возможно в отношении людей, которые близки нам *лично*, в узком смысле этого слова, там, где действует правило: «Не по хорошу мил, а по милу хорош», но совершенно невозможно в отношении человека, личное чувство к которому определяется все же какими-то внеличными, объективными основаниями. За что же, в конце концов, мы любим Толстого, если его вера и его жизнь, руководимая этой верой, ничего не говорит нам или даже прямо нам враждебна? «Великий талант», «великая душа» — эти обозначения выражают только наш невольный трепет перед духовной мощью, но не объясняют интимности нашего отношения к Толстому. Правда, человек как личность и его мысли и мнения суть разные вещи; но между ними все же имеется связь, и эта связь есть то, что зовется живой душой человека и в чем уже неразрывно слиты теория и практика, мысль и жизнь, ум и чувство. Нам дорог Толстой — это значит: нам дорога его жизнь, озаренная ему одному свойственным светом, нам дорога его вера, по крайней мере поскольку она непосредственно коренится в его душе и определила его жизнь. Может ли любить Толстого тот, кто считает его безумным и вредным мечтателем, который проповедовал только ложь и не понял истинной сущности человека и жизни? Вернее, пожалуй, обратить этот вопрос: может ли тот, кто истинно любит душу Толстого, не чувствовать внутренней правды в том, чем жил Толстой? Было бы неправильно ставить границы для любви, и если

враги духа Толстого все же любят его личность, то это — тем лучше. Но можно поставить вопрос, не должны ли наши мысли и оценки гармонировать с нашими чувствами и не отставать от них. И нет надобности сомневаться в искренности тех, кто совмещает любовь к Толстому с враждой к его духу; человеческая душа полна противоречий и может на самом деле одновременно испытывать то, что по существу несовместимо. Но нельзя сомневаться, что такая неуясненная двойственность отношения полагает в душе разлад, требующий устранения; это должны непосредственно ощутить все, кто ищет прочности, глубины и цельности в своих чувствах. И когда в душе сталкиваются оценки, основанные на отвлеченных рассуждениях, и оценки, вытекающие из живого чувства любви, победа всегда в конечном счете окажется на стороне последних.

С нашим отношением к Толстому должно теперь произойти то же, что вообще случается с нашим отношением к близким и дорогим людям после их утраты: любовь, которая сильнее всего разгорается в нас и овладевает нами под влиянием острого сознания этой утраты, запоздалая любовь просветляет нас и мы впервые начинаем понимать, кого мы, собственно, лишились, как велика невозвратимая потеря и как мало мы ценили, как поверхностно мы относились к предмету нашей любви, пока он еще был с нами; мы вдумываемся в душу и мысли покинувшего нас, и любовь открывает нам ту правду в нем, которую мы ранее не замечали. Нельзя поверить, что именно на этот раз любовь не откроет нам глаз, что дни общенародной скорби пройдут бесследно для нашего сознания; ведь здесь дело идет не об одном только бесплодном раскаянии и сожалении, а о приобщении себя к тем духовным богатствам и силам, которые определили величие и красоту Толстого.

Я повторяю свой вопрос: за что, собственно, мы любим Толстого? И тут вряд ли могут быть сомнения и разногласия; мы любим его не за его художественный гений и не за его отвлеченное учение; то и другое сияет для нас лишь отраженным светом — светом его души. А то, чем ослепительно сияет для нас его душа, есть прежде всего два основных ее свойства: безграничное правдолюбие и острота нравственной совести. Толстой — пророк, который не знает иных мерил, иных точек зрения и оценок, кроме правды и праведности. Мы можем видеть правду не там, где видел ее он, и мы можем быть убеждены в исконной силе зла, которой он не допускал. Но сама правда и совесть действуют неотразимо, привлекают и покоряют помимо воли. И если Толстой умеет почти гипнотически действовать на нас, если душа наша почти



неудержимо рвется навстречу ему, как бы мы ни относились к нему сознательно, то это есть действие на нас всепокоряющих сил правды и совести. Бесстрашие пророка, который спокойно и без колебаний шел во имя правды против всего мира и всех земных сил, — конечно, *этот* образ покори́л весь мир. Беспощадное отрицание и разоблачение всего ложного и фальшивого, всего поверхностного и шаткого, всего, что под сложной и утонченной внешностью таит убогое и внутренне несостоятельное содержание, и наряду с ним то чутье правды, которое в художественном творчестве Толстого сказывается в его беспримерном психологическом анализе и граничит со сверхчеловеческим ясновидением, — эта острота и пронизывающая сила правды бросает нас в тот «мороз и жар восторга», о котором говорил Тургенев. Но эта правда не есть холодная и отвлеченная истина теоретика, в этом отрицании и разоблачении нет черт бездушного презрения и мэфистофельского сарказма: Толстой ищет правду лишь во имя совести и видит ее только в праведности и любви. Правда, тот же Тургенев справедливо отметил, что непосредственно и по своей душевной природе Толстой чужд любви, и мы не должны, из ложного пиетета, замалчивать это верное суждение. Это не случайный дефект, не отдельное досадное пятно, которое искажало бы чистый облик великого проповедника, а органическая черта, которая коренится в основном свойстве его природы, создавшем из него пророка и подвижника. Толстой, по тонкому определению психолога Джемса<sup>2</sup>, принадлежит к типу «дважды рожденных» натур. Натуры «однажды рожденные» находят религиозное блаженство и успокоение сразу и непосредственно, в силу прирожденной и исконной гармонии своей личности. Напротив, натуры «дважды рожденные» приходят к религиозному идеалу лишь через борьбу со своим стихийным существом, через отречение от старого и духовный переворот. Таков Толстой. Глубоко страстное, земное, грешное и мятежное существо, он достигает религиозного света через отрицание всего и борьбу против всего, к чему его влекут стихийные порывы, и если чувство и идеал вселенской любви проникает его именно как противовес естественному стремлению его страстной и могучей природы к безграничному расширению и удовлетворению его личного «я», как противовес его титанической воле к бытию и власти, — то это есть лишь частный случай общего характера внутренней борьбы и самопреодоления, который носит его религиозное сознание. При этом не нужно забывать, что все достигнутое подвигом и борьбой ощущается всегда тем острее, глубже и сильнее, а также и того, что новое духовное состояние, осуществленное через самопре-

одоление, совсем не есть что-то надуманное и отвлеченно признанное, а есть столь же исконный и органический продукт личного духа, как и состояние, уже преодоленное. Несмотря на все перевороты, пережитые Толстым, или, скорее, именно в силу их, Толстой всегда оставался целостной и непосредственной натурой: всегда продолжала сказываться его страстная и земная душа и всегда он столь же непроизвольно ощущал те высшие чувства, в которых она преодолевалась и погашалась; Толстой-дитя уже мечтал о том всемирном братстве, с мыслью о котором умер Толстой-старец. И праведность всю жизнь была единственной мечтой Толстого и всегда была подлинной, внутренней силой его существа, хотя и достигаемой через самопреодоление. И если уже юноша Толстой органически, «всем существом своим» понял греховность и ужас смертной казни, если Толстой-художник задолго до своего осознанного переворота изобразил искания праведности и любви, невысказанные без соответствующих чувств в душе самого художника, — то мы понимаем, что и «вторая» его натура была столь же непосредственна и органична в нем, как и первая. В его душе было как будто отверстие, через которое он прямо видел и осязал добро и любовь, как бы непроницаемы ни были в остальных направлениях стены, которые ограждали его душу от живого огня любви.

И если нас потрясал великий правдолюбец, то столь же неотразимо действует на нас голос любви в нем, неустанный призыв к любви и всепокоряющая вера в ее могущество. Повторяю, то, что побеждает нас в Толстом, есть лучи или, скорее, молнии правды и любви, которые он с такой пророческой силой бросал в нас.

Но этим сказано еще очень мало — сказано лишь то, что, в сущности, сознательно или бессознательно, испытывают все. Вопрос состоит в том, нет ли в этом непосредственном впечатлении от Толстого или в чувстве к нему какого-либо начала признания самой его веры, внутренних мотивов его мирозерцания. И тут прежде всего и сразу ощущаешь одно: эти два основных свойства души Толстого теснейшим образом связаны с его органической религиозностью. Вера в правду и любовь есть лишь отражение и проявление веры в божественную первооснову жизни. Так ощущать силу правды и любви может лишь тот, кто знает и чувствует, что эта сила имеет значение и происхождение не человеческое, а вселенское и абсолютное. Что такое, с земной, эмпирической точки зрения, правда и любовь? Человеческие силы, действующие в мире наряду с другими и обратными силами, — силы, успех которых ничем особенно не гарантирован. Поэтому, с точки зрения здравого смысла или опыта, вера во все-

могущество правды и добра есть всегда слепая вера или глупость; житейская рассудительность должна всегда видеть в вере Толстого только наивную и неосновательную мечту или вредную ложь: «Иудеям соблазн и эллинам безумие». Но для религиозного сознания оказывается естественным и самоочевидным то, что бессмысленно и невозможно с эмпирической точки зрения, и наоборот: естественное и неизбежное в жизни представляется невероятным и прямо невозможным с религиозной точки зрения. Толстой сказал однажды изумительные слова о смертной казни, которые выражают его общее отношение к эмпирическому злу и неправде: «Смертная казнь как была, так и осталась для меня одним из тех человеческих поступков, сведения о совершении которых в действительности не нарушают во мне сознания невозможности их совершения»<sup>3</sup>. Отсюда понятно, как бессмысленно было бы опровергать Толстого фактами и опытом. Когда фокусник производит на наших глазах действия и показывает факты, как будто опровергающие законы природы, в истинности которых мы глубочайшим образом убеждены, мы не верим тому, что видим, а продолжаем верить в эти законы природы. Так и Толстой не верит фактам жизни, когда они расходятся с его верой в безусловные законы нравственной и религиозной природы. Что правда и любовь всюду нужны, уместны и пригодны, что в известной глубочайшей сфере человеческого сознания они суть единственные подлинно реальные и потому всемогущие силы — и что все остальное есть не реальность, а призрачное наваждение, — это для Толстого было столь же достоверно, как и для нас — логическая аксиома «А есть А». Конечно, и с религиозной точки зрения можно не удовлетворяться тем дуализмом Толстого — присущим, впрочем, и Платону, и в значительной мере всему христианству, — который достигает высшего мира лишь через отказ от мира эмпирического; можно искать такой религии, в которой и земная жизнь вмещалась бы, как реальность и благо, а не отрицалась, как сон и ложь. Но все же лишь с религиозной точки зрения становится вообще *понятной* позиция Толстого, и его отношение к эмпирическим фактам перестает быть просто глупым и становится возвышенным. Отнимите от Толстого эту веру в высший, религиозный, миропорядок, это платоновское непосредственное ощущение, что факты и законы земной жизни суть только сон и обман по сравнению с фактами и законами подлинно сущего бытия, — и Толстой превратится для нас в смешного глупца или в скучного, упрямого доктринера, в Манилова или в генерала Пфуля, и станет действительно непонятным, как можно так сильно любить человека, который так мало нас духовно

удовлетворяет. Напротив, если мысль его, признающая только правду и любовь, заставляет нас трепетать и любить его, то это значит, что, несмотря на все наше сознательное неверие, мы все же невольно откликаемся на голос, напоминающий нам об ином, и вышем, мире. И если теперь мы не можем примириться с мыслью, как может мир остаться без Толстого, то это значит, что мы не допускаем жизни без пророческого голоса о высшем мире и высшей правде.

Еще с иной точки зрения можно показать, что вне религиозности нет самой души Толстого, которую мы любим. Было справедливо отмечено, — да, впрочем, сам Толстой признал это в своей «Исповеди», — что исходным пунктом и мотивом всего мировоззрения Толстого был страх смерти. Это есть тоже одно из тех психологических сплетений в душе Толстого, в которых именно его земная натура определила в нем искание и достижение религиозной правды. Человек, никогда не задумывающийся над фактом смерти, будет всегда чужд религии, и, наоборот, человек, всецело одержимый мыслью о смерти, всегда испытает религиозные чувства, каково бы ни было его сознательное мировоззрение. Что такое был страх смерти у Толстого? Это был, во всяком случае, не просто животный инстинкт, иначе его ведь нельзя было бы преодолеть никакой верой и никакими размышлениями. И мы знаем по «Исповеди», что страх смерти значил у Толстого мистический ужас перед временным, преходящим характером жизни, ужас перед бессмысленностью всей жизни, если она проходит и исчезает бесследно и не прикреплена к чему-либо вечному и безусловному. Жажда вечного и абсолютного, потребность понять жизнь, каждый шаг и момент жизни «под неким знаком вечности», ибо вне вечности все становится бесцельным и бессмысленным, — ведь надо же признать, что именно это ощущение, а не какие-либо отдельные нравственные чувства или общественные идеи, есть само существо души Толстого. Жажда вечности и непосредственное чувство вечности есть начало одинаково и философии, и религии, и без них нет ни истинного мудреца, ни истинного пророка и подвижника. Кто исходит из них, для того все вопросы жизни приобретают новый смысл и новую форму. Все они требуют тогда абсолютного разрешения — разрешения, которое могло бы немедленно и всецело примирить нас с жизнью. Здесь становится невозможным общественный утилитаризм, рассматривающий личную жизнь лишь как средство для блага будущих поколений, общественные проблемы связываются с личными и подчиняются им, и вся жизнь сосредоточивается в одном чувстве и в одной мысли. Кто не испытывает и не пони-

мает этого мироощущения, тому Толстой по существу должен быть чужд; что Толстой говорил разные хорошие и благородные вещи или что он был вообще великим человеком, не может же заставить тех, кому он чужд, чувствовать его родным и близким себе. И если, напротив, мы все это чувствуем, то это значит, что веяние вечного покоряет нас и что вопрос о смысле жизни заставляет нас трепетать всей душой, — даже тех из нас, которые сами считают себя закоренелыми позитивистами и атеистами.

Вера в смысл жизни и потребность устроить и пережить жизнь так, чтобы она имела этот абсолютный смысл, чтобы в каждом ее мгновении сияли лучи вечности, эти вера и потребность проникают все учение Толстого, и как бы мало нас не удовлетворяли те отвлеченные теории, в которых он выражает свое учение, самый дух последнего мы должны принять и любить, если мы любим Толстого. Я укажу лишь на два пункта, в которых отражается религиозный дух Толстого: один касается области практики, другой — области теории, один относится к формам действия, другой — к формам познания. Центром нравственного мировоззрения Толстого является учение о непротивлении злу злом. Что означает это учение не по своей букве, а по своему внутреннему духу? Я, по крайней мере, непосредственно ощущаю его правду как чисто религиозную истину: добро коренится в сердцах человеческих и может осуществляться только через сердца. Как ни банальна и малосодержательна на первый взгляд эта формула, она отделяет непроходимой пропастью религиозное понимание добра от позитивного и утилитарного, и по своему духу учение Толстого есть не что иное, как призыв к признанию личной и вместе божественной природы добра. Нельзя приемами зла творить добро, нельзя в расчете на отдаленную выгоду потомства, общества, человечества терпеть нравственный ущерб, нельзя нравственный капитал личности отчуждать и пускать в оборот, отрывать его от глубочайшего средоточия личности, как это делает утилитарное и механическое понимание добра с его принципом: «Цель оправдывает средства». Добро есть не ставка в жизненной игре, не личное имущество, которое мы вольны растрачивать и пускать в оборот, а унаследованное от Божества и потому неприкосновенное достояние, которого мы ни на мгновение не можем лишиться, не потеряв связи с вечностью, а вместе с ней и смысла жизни. Можно спорить о том, вытекают ли из этой мысли те практические выводы в области нормирования поведения и отношений между людьми, которые делал из них сам Толстой, и я лично убежден, что они не вытекают и что вообще никакая одинаковая и ко всем людям и случаям жизни равно при-

менимая нормировка внешнего поведения не может быть логически выведена из нравственного идеала, который непосредственно определяет лишь настроение и склад души; суровый, мелочный и для всех одинаковый устав поведения — то, что обычно понимается под «толстовством», — есть лишь обрядовая, внешняя сторона учения Толстого, не связанная с самим его духом и даже противоречащая интимной свободе его внутреннего содержания; но нельзя не видеть, что это учение — при всей рационалистической прямолинейности и потому односторонности своих выводов — по своим посылкам, по своему духу и внутреннему смыслу есть необходимое и правильное моральное отражение религиозного непонимания. С религиозной точки зрения, нравственное творчество есть божественный процесс, осуществляемый душой, и потому оно может совершаться лишь органически и проступать изнутри наружу, а не делаться и сообщаться внешним, механическим способом; нравственная деятельность есть духовное произрастание и воздействие, процесс органического *самовоспитания*, как и воспитания других через органическое же *заражение* добром.

В области созерцания и теории, в области Богопознания и миропознания Толстой представляется большинству из нас еще менее приемлемым, чем в области нравственной. Верующие находят, что его вера скудна и односторонняя и что он слишком много прав предоставил отвлеченному разуму. Люди неверующие, люди чистой науки и прикладного знания, напротив, полагают, что он слишком узко провел границы человеческого разума, отвергнув науку, технику, планомерное общественное строительство. Несомненно, правы те и другие, и мы не можем не искать мировоззрения, в котором одинаково и вера и разум понимались бы более широко, чем у Толстого. И все же есть нечто, чем Толстой нас потрясает и заставляет внимать себе и в этой области: это есть та непосредственная цельность и устойчивость, с которой в нем самом примирены вера и разум. Все мы живем, раздираемые противоречием и борьбой между этими двумя началами; все мы не в силах охватить и замкнуть сферу знаний и верований, необходимость которых мы сознаем, найти ее связь и средоточие. Наиболее религиозные и преданные вере люди признают теперь, что, кроме веры, возможно и рациональное, научное знание; оно только не интересует их, и они требуют, чтобы оно не переступало своих законных границ и не вторгалось в дела веры. С другой стороны, самые фанатичные поклонники науки и рациональной практики мирятся с верой как с «частным делом» личности и, по крайней мере, допускают ее психологическую необходимость.

Времена, когда разум признавался дьяволом, и времена, когда он объявлялся божеством, одинаково прошли. Самые рассудительные, но не самые горячие из нас одинаково почитают и разум, и веру, но требуют, чтобы они были распределены по разным местам нашего мозга и не соприкасались друг с другом. Последнее решение есть, конечно, весьма полезное педагогическое и пропедевтическое правило, поскольку мы уверены, что фактически в головах огромного большинства людей смешение веры с разумом не может привести ни к чему, кроме сумбура. И вообще, наше нынешнее отношение к вере и разуму делает честь нашей широте, терпимости и культурности; но оно все же свидетельствует, что мы — эпигоны, жертвы безвременья, что лучше всего мы чувствуем себя во втором и предпоследнем, а не в первом и последнем. И в мгновения великого трагизма, когда в лицо нам веет дыхание абсолютного, мы шатаемся в чувствуем себя беспомощными, сознаем недостаточность своей веры или своего разума и тоскуем по утраченному духовному единству. И вот рядом с нами, в конце XIX и в начале XX в., посреди сложной, раздробленной и бесконечно спутанной культурной жизни, появляется человек, у которого есть единая душа и единая религия в глубочайшем смысле слова и для которого разум и вера есть одно и то же, — мудрец и пророк, как его знала древность и почти не знает новая культура. Подобно тому как, например, Гераклит<sup>4</sup>, Платон или из новых Спиноза не могут ведать и допускать религии за пределами своего знания, ибо их философия и есть для них религия, или подобно тому как апостол Павел, Иоанн Богослов или блаж. Августин не знают какой-либо науки за пределами своей веры, которая и означает для них единственное и совершенное разумное познание жизни, — так и для Толстого вера и разум, по существу, есть одно и то же, и ему чуждо, бессмысленно и не нужно все, что стоит вне этого единства — одинаково и Тертуллианова вера в нелепость, и современное поклонение безрелигиозному разуму. Конечно, то, во *что* Толстой верил и что он видел, было, во всяком случае, неполно и односторонне. Но то, *как* он верил и видел, потрясает нас и делает Толстого в наши дни легендарным существом, как если бы среди нас жил ветхозаветный пророк или античный мудрец. Мы видим свет правды в раздробленных отражениях и отблесках и не находим его источника или боимся взглянуть на него; он же своими орлиными очами глядел прямо на солнце, и если этот блеск слепил и его и во всем остальном мире, где для нас есть свет, он видел только тьму, то это не может уже нас удивлять. Поэтому наше отношение к Толстому всецело зависит от того, предчувствуем ли мы,

хотя и не можем узреть, тот свет, который он видел, тоскуем ли мы по нему или нет; в последнем случае он был бы только жалким слепцом, который спотыкается и там, где уверенно ступают дети, — в первом же случае он есть высшее существо, ослепленное слишком ярким светом.

В этом понимании Толстого как существа, ослепленного светом, содержится, мне кажется, разгадка неизбежно двойственного отношения к нему. Он приводит нас в трепет и внушает нам благоговение, ибо мы видим, как сам он весь озарен лучами того света, который он прямо созерцает; но его отношение к нашей земной, сумеречной жизни как к абсолютной тьме, его неспособность различать многосложные очертания предметов и разнообразные переходы между светом и тенью, на которых основаны все наши расценки жизни, — все это неизбежно возбуждает в нас протест. Это положение ослепленного светом человека, который с дневного простора возвращается в пещеру, где видны лишь смутные тени, — это трагическое положение описал и пережил духовный брат Толстого — Платон<sup>5</sup>. Мы же, благоговейно почитая человека, спустившегося с недоступных нам высот в нашу сумрачную пещеру, все же не можем отказаться от мечты увидеть солнце так, чтобы оно не затемнило, а осветило нам мир. Или, выражаясь иначе, Толстой видит свет лишь там, где кончается жизнь, где на недоступных живому существу горных вершинах блестит бесконечная и однообразная, ослепительно белая и ровная поверхность девственного снега; мы же, глядя на эти вершины, хотим, чтобы сияние их доходило до нас, освещало и оживляло все многообразие красок и очертаний нашей жизни. В этом — задача завершения и дальнейшего развития религиозного сознания; мы ищем святости без отречения от мира, мы ищем религиозной органичности жизни, не искупаемой ее обеднением и упрощением, мы хотим поверх неизбежного для религиозного чувства дуализма между абсолютным и относительным, тем и этим миром, укрепить и уяснить их высшее единство.

Но все же это преодоление Толстого возможно только через ту же тоску по свету, что жила в нем, и благоговейная любовь к Толстому предполагает единомыслие и единоподушие с ним в самом основном: в общем религиозном отношении к жизни. Тогда разномыслие в *решении* религиозной проблемы не исключает действия на нас его общего религиозного духа и, расходясь с ним во мнениях, мы можем преклоняться перед ним как перед пророком Божиим, и тосковать теперь над жизнью без пророка, — который ведь не так скоро вновь народится. Любовь и благоговение к Толстому *обязывают*; они обязывают нас не к «толстовству»,



не к отказу от курения или городской жизни, а к отказу от обыденщины, от бессмысленного потопления жизни во временном и внешнем, от безрелигиозного отношения к жизни. И мне кажется, что эти чувства не только обязывают, но уже начинают осуществлять в нашей душе то, чего они требуют от нас. Мне кажется, что смерть Толстого пробуждает в большинстве из нас глубоко дремавшие религиозные чувства, что наше отношение к памяти Толстого есть отношение по существу религиозное и что эта смерть может явиться началом коренного духовного переворота в сознании общества. Голос мертвых звучит и действует сильнее голоса живых. Эти дни национальной скорби по самому национальному нашему гению не должны и не могут пройти бесследно для национального самосознания; если объединение интеллигенции с народом, если единство национального сознания, о котором мы все мечтаем, может вообще осуществиться, то легче и вернее всего — вокруг могилы Толстого и с помощью того религиозного чувства, которое вызывает теперь и в неверующем интеллигенте, и в православном крестьянине эта священная могила. Я далек от кощунственной мысли об утилитарном использовании для общественных целей смерти Толстого. Я ощущаю в себе и вокруг себя нарастание того благоговейного отношения к Толстому, для которого оскорбительна утилитарная его оценка; и повторяю, мне хочется верить, что именно это новое чувство явится источником нашего духовного обновления. Если это случится — я не решаюсь этого утверждать, а высказываю лишь надежду и робкую веру, — то это духовное обновление послужит в свою очередь, само собой и без преднамеренной мысли о том, делу общественного обновления. Если же этого не будет, если смерть Толстого окажется не событием национальной жизни и началом новой ее эпохи, а лишь эпизодом, оживившим столбцы газет и залы собраний, то история скажет о нас, что мы не заслужили быть современниками Толстого и свидетелями его прекрасной смерти. Будем же верить этому, пока жизнь нас не опровергнет, будем призывать дух Толстого благословить и просветить нашу жизнь, личную и общенародную!





## Архиепископ ИОАНН САН-ФРАНЦИССКИЙ (Д. А. ШАХОВСКОЙ)

### Символика ухода (1975)

Да не будет бегство ваше зимою...

*Мр. XIII, 18*

Бегство Толстого из Ясной Поляны за несколько дней до смерти было символическим раскрытием и завершением всей его жизни.

Даже близкие последователи не знают, как религиозно понять этот факт. «Моя горячая и неизменная любовь к великому учителю жизни, — пишет биограф, — не позволяет мне разбирать и критиковать его поступок. Преклоняюсь перед величием его подвига. Трудно судить нам, где нужно было проявить более силы самоотвержения, в том, чтобы остаться, или в том, чтобы уйти».

Знаменательна символика этого Ухода.

Толстой *ушел* всецело и по существу. Его уход никак не был приходом к чему-нибудь. Это был уход, никуда не ведущий, никуда не приведший.

Толстой ушел из Отчего Дома, из «Ясной» своей «Поляны» — ясной своей Церкви, — с ее зеленеющих русских апостольских просторов.

Он *только ушел*.

Станция «Астапово», где он так неожиданно *остался*, была символом того, что он *остался* одиноким и непришедшим. И покинутым среди мирового внимания, любопытно устремленного на его последние минуты.

Говорят, пред кончиной человек видит в мановение ока всю свою жизнь, со всеми ее грехами и ошибками. Она как бы проносятся вне времени пред его духовным взором.

Такое видение всей своей внутренней жизни мог видеть Толстой от 27 октября до 7 ноября 1910 года.

В ночь на 27-е — *всю ночь видит дурные сны* (запись «Дневника»).

В ночь на 28-е свершается дурная, мучительная явь... Жена в его кабинете всю ночь что-то перелистывает... Он это слышит.

«*Не знаю почему*, это вызвало во мне неудержимое отвращение, возмущение. Хотел заснуть, не могу, поворочался около часа, зажег свечу и сел. Отворяется дверь и входит С. А., спрашивает о здоровье... *Отвращение и возмущение растут*. Задыхаюсь, считаю пульс: 97, не могу лежать и *вдруг принимаю окончательное решение уехать...*»

«Я дрожу при мысли, что она услышит... Ночь — глаза выколи, сбиваюсь с дорожки к флигелю, попадаю в чащу, накальваюсь, стучаюсь о деревья, падаю, теряю шапку, не нахожу, насилу выбираюсь, иду домой, беру шапку и с фонариком добираюсь до конюшни... Я дрожу, ожидая погони...»

\* \* \*

Почему-то сразу поехали в Оптину — прежде всего туда, не зная, куда ехать, куда бежать.

В Оптиной и Шамордине зароились мысли: не остаться ли где поблизости? Взять избу... «Я бы с удовольствием остался жить там и нес бы самые трудные послушания, *только бы меня не заставляли ходить в церковь и креститься*», — сказал он в Шамордине монахине Марии, сестре своей<sup>1</sup>. «С большим аппетитом пообедал и остальной вечер говорил спокойно о предметах посторонних».

С приездом дочери Александры «спокойствие его кончилось» (говорит племянница Оболенская)<sup>2</sup>.

Решил ехать дальше...

В последний вечер пребывания в монастыре:

«Мы сидели за столом, — вспоминает Александра Львовна, — и смотрели в раскрытую карту, форточка была растворена, я хотела затворить ее.

«Оставь, — сказал отец, — жарко. Что это вы смотрите?»

«Карту, — сказал Душан Петрович, — коли ехать, то *надо знать куда*».

«Ну покажите мне».

И мы все, наклонившись над столом, стали совещаться, *куда ехать*... Предполагали ехать в Новочеркасск...

Были планы ехать в Болгарию или на Кавказ...

Разговаривая так, мы незаметно для себя все более и более увлекались нашим планом и горячо обсуждали его.

Ему вдруг стало неприятно говорить об этом, неприятно, что он вместе с нами увлекся и стал строить планы, забыв свое любимое правило жизни: жить только настоящим.

Об отъезде больше не говорили. Отец только несколько раз тяжело вздыхал и на мой вопросительный взгляд сказал: «Тяжело». У меня сжалось сердце, глядя на него: такой он был грустный и встревоженный в этот вечер, мало говорил, вздыхал и рано ушел спать.

Около 4 часов утра я услышала, что кто-то стучит к нам в дверь. Я вскочила и отперла. Передо мной, как несколько дней назад, стоял отец со свечой в руках.

«Одевайся скорее, мы сейчас едем...»

\* \* \*

«Не могу описать того состояния ужаса, которое мы испытывали. В первый раз в жизни я почувствовала, что у нас нет пристанища, дома. Накуренный вагон второго класса, чужие и чуждые люди кругом, и нет дома, нет угла, где можно было бы приютиться...» (Воспоминания Александры Львовны).

\* \* \*

Дрожащего, лихорадящего, куда-то стремящегося и *никуда*, в сущности, не едущего, его вывели под руки из душного, людьми наполненного вагона. И повели в чужую комнату.

Там он стал терять память и заговариваться; произносил непонятные слова. Был очень удивлен, что «в комнате не так все, как он привык»

«Я не могу еще лечь, сделайте так, как всегда. Поставьте ночной столик у постели, стул». Когда это было сделано, настаивал, чтобы была поставлена свеча, спички, положена его записная книжка, фонарик, все, к чему привык, без чего не мог жить.

Но и после этого не хотел лечь.

Его принудительно раздели и положили на кровать.

В этой спальне начальника станции он сделал последнюю запись своего «Дневника». Это была потребность привыкшей писать руки.

И — продиктовал последнее свое размышление лихорадочно записывавшей дочери.

«Бог есть неограниченное Все, человек есть только ограниченное проявление Его». И сказал: «Больше ничего». Потом пожевал губами, словно обдумывая сказанное, и опять подозвал дочь: «Или еще лучше так: Бог есть то неограниченное Все, чего человек сознает себя ограниченной частью...»

\* \* \*

И пролежал несколько дней в жару, вскакивая и торопясь снова куда-то уйти, бежать. Кричал дочери: «Пусти, ты не смеешь меня держать, пусти!» Удержанный силой прибежавших, затихал...

Писал что-то на одеяле пальцем. И все хотел что-то диктовать, высказать, и просил прочесть то, что он уже продиктовал... а этого не было... Ничего не было записано, ибо ничего не было сказано. А он волновался, требовал непременно, чтобы прочитали его мысли. А мысли эти были лишь его воображением. И чтобы успокоить его — открыли книгу общечеловеческих мудрых изречений и прочли что-то из Канта, Марка Аврелия, Шиллера. И он успокоился, поверив, что это — его.

Потом все говорил: «Искать, все время искать».

И — «удрать, удрать»...

Метался, страдал, задыхался, раздражался... Врачи кололи его, поддерживая угасающую жизнь. Он видел какие-то несуществующие лица...

Ученики его ограждали от мира и от жены, с которой он прожил 48 лет, и от сыновей, которые приехали с матерью за пять дней до кончины.

В накуренном станционном буфете журналисты, собравшиеся, как вороны, на его смерть, пили пиво, закусывали холодной ветчиной, обсуждали политические события и ловили подробности его умирания.

Ученики дежурили около него, и несколько врачей окружали его.

Он лежал, и вдруг ему стало ясно, что напрасно все эти люди смотрят на него. Он приподнялся — словно во весь рост — и, как мог, громко сказал: «Одно только советую вам помнить: есть пропасть людей на свете, кроме Льва Толстого, а вы смотрите на одного Льва».

И впал в забытие.

Софья Андреевна, жившая с сыновьями в вагоне на запасных путях, ходила около домика, издали заглядывала в отпиравшуюся дверь и пыталась прильнуть к окну...

\* \* \*

Из Оптиной пустыни приехал старец, игумен Варсонофий. В опубликованных за границей воспоминаниях «Об оптинских

старцах» О. В. Ш. \* обрисовывается с достаточной ясностью портрет этого, чудесно призванного Богом из офицеров Генерального штаба в иночество, человека. Это был старец, имевший редкие духовные дары.

Приехав, он попросил у Александры Львовны разрешения повидать ее. Александра Львовна ответила запиской: «Простите, батюшка, что не исполняю Вашей просьбы и не прихожу побеседовать с Вами. Я в данное время не могу отойти от больного отца, которому поминутно могу быть нужна». И сообщала о единогласном решении всех семейных и предписании докторов — ничего не «предлагать» отцу и не «насиловать его волю».

О. Варсонофий тотчас же ответил, что он благодарен графине Александре Львовне за письмо, в котором она пишет, что воля ее родителя для нее и для всей семьи поставляется на первом плане. Но сообщает, что граф выразил сестре своей, монахине матери Марии, желание «видеть нас и беседовать с нами, чтобы обрести желанный покой душе своей, и глубоко скорбел, что желание его не исполнилось». Потому он просит ее «не отказать сообщить графу» о его прибытии в Астапово. И так заканчивает свое письмо: «И если он пожелает видеть меня, хоть на 2–3 минуты, то я немедленно приду к нему. В случае же отрицательного ответа со стороны графа я возвращусь в Оптину пустынь, предавши это дело воле Божией...»

«На это письмо игумена Варсонофия я уже не ответила. Да мне было и не до того», — пишет в своих воспоминаниях Александра Львовна.

Толстой умер очень скоро после этого.

Жену к нему пустили только во время его последней агонии \*\*. Дочь просила ее ни в чем не выдавать своего присутствия. Она села на стульчик около хрипящего его тела, беспомощно шептала слова любви и — единственная из всех, окружавших Толстого в эти дни, — крестила его.



\* Белая Церковь, 1928.

\*\* В своих «Воспоминаниях», выпущенных в Праге в 1922 г., Лев Львович<sup>3</sup> говорит: «В день и час смерти отца все три самые близкие ему женщины — моя мать, сестра Таня и тетя Маша, сестра отца, — слышали шаги за дверями, стуки в стену и шум за окнами, а я видел во сне такие страшные сны, что в ужасе просыпался. Я видел отца, измученного, истерзанного, затоптанного в грязь грубыми руками, в те самые часы, когда он во всяческих страданиях умирал в Астапове».

**VI**

**ВСТРЕЧА**



**Вяч. И. ИВАНОВ**

## **Лев Толстой и культура (1911)**

### I

Уход Льва Толстого из дома и вскоре — из жизни — это двойное последовательное раскрепощение совершившейся личности, двойное освобождение, — отозвалось благоговейным трепетом в миллионах сердец. «Кто неустанно стремился, того мы сильны вызволить»<sup>1</sup>, — поют небесные духи над останками Фауста. Мнится: последний крик неустанного человеческого стремления и вслед за ним как бы из-за пределов мира расслышанное восклицание чьего-то встречного привета, эти два звука, земной — мучительный и потусторонний — торжествующий, создали своим смутным отголоском в мириаде душевных лабиринтов событие мгновенного соприкосновения и согласие бесчисленных душ в едином «Аминь».

Существо этого вселенского события, конечно, остается неясным. Что это было? Восторг мировых зрителей при последнем вздохе хорошо завершившего свою роль протагониста трагедии? «Lusi, plaudite»... \* Или, как удар торжественного колокола, на миг прозвучало на нечеловеческом языке единственное, быть может, из всех слов сыгранной роли, от которого не отказывается и по своему последнем раскрепощении бессмертная личность героя, — слово «добро»? Ибо только расслышанное из-за пределов условного, это слово не кажется нам «изреченною ложью»... «Что ты называешь Меня благим?»<sup>2</sup> Никто не благ — только один Бог».

В том ли, следовательно, смысл этого вселенского события, что понятие абсолютной ценности было внезапно — и, конечно, только на миг — утверждено мгновенным плебисцитом человечест-

---

\* «Сыграл, хлопайте» (лат.).



ва, когда само собой со всех уст сорвалось некое «да» и «аминь» вдруг прорезавшему туманные пелены ограниченного уединенного сознания лучу иного сознания, коему в будущем дано разоблачиться как сознание Церкви вселенской? Или так говорят в нас только «поселенные в сердце нашем слепые надежды» — путеводный обман Прометея?.. Как бы то ни было, самый восторг зрителей пятого акта был восторг подлинный, т. е. «катартический», а в трагическом «очищении» не звучит ли уже, не смотря на все сомнения нашего скепсиса, то же бессознательное «да», то же волевое утверждение ценности безусловной?

И, во всяком случае, таков был смысл всей так называемой «проповеди» Толстого. Как голову Горгоны, противопоставил он единую ценность или единое имя «добра» — оно же было для него именем Бога — всем остальным теоретически и практически признаваемым ценностям, чтобы обличить их относительность и чрез то обесценить.

Если не говорить о прямых последователях буквы наставника, немногих по числу и немощных немощью мертвой буквы, едва ли одно из его учительных положений принимается в наши дни или будет принято впоследствии значительным числом людей. И даже допуская, что учение о непротивлении и неделании содержит в себе заваску огромной разрушительной силы и может стать лозунгом мирового новоанархического движения, трудно представить себе, что этот завет мог быть усвоен в той же логической и психологической связи, в какой он предстал самому Толстому, как итог его религиозно-нравственных исканий. Но утверждение, догматическое и прагматическое, единой и абсолютной нормы во всей жизненной работе мыслителя есть «устойчивый полюс круговращающихся явлений» и как таковой молчаливо приемлется всем, что не «подполье» в человеке.

И если бы мы решились признать, что Толстой ничего другого не сказал и самое безусловную ценность определить не сумел, но только исповедал ее всею жизнью своего слова и всем дыханием своей жизни, то, быть может, признали бы нечто наиболее соответствующее его глубочайшей правде и желанное его бессмертной воле.

## II

Поистине превыше всего он желал и как от себя, так и от слушавших его требовал непрестанных усилий раскрепощения, которое знал лишь в отрицательной форме — в форме совлечения

всех покровов и убранств, устранения всех относительных и случайных придатков и признаков, обнажения, разоблачения, упрощения. От власти самого слова неуклонно раскрепощался этот художник слова, как искал он независимости и от психологии, этот тайновидец души человеческой и души природной. В удел его выпал аскетический подвиг медленного умерщвления живых покрывал и оболочек дышащей плоти и — более того — почти самоубийственное истощение тесно прильнувшей к милой плоти, темной Психеи.

Так отверг он художественное творчество, подобный Одиссею, проплывающему мимо острова певучих очаровательниц, Сирен, — и вскоре соблазнительные напевы стали теряться в пустых пространствах, далеко за бороздой кормы, сделались уже невнятными, уже необаятельными, почти замерли. «Крейцеров соната», это логическое следствие «Анны Карениной», показывает, как отрывался он от чар пола, а с ними вместе и от стихии музыки<sup>3</sup>, как убивал святыню — святыню любви и святыню женственности, — как насильственно высвобождался из нежных уз, как без благоговения расставался и кощунственно бросал убитое тело недавно дышащей жизни.

Изначала он нес в себе жреческое убийство и фанатическое самоубийство<sup>4</sup>, мятеж, разделение и пустыню. Пустыня росла в нем, по слову Ницше; но в пустыне он слышал Бога. Он был лев пустыни и, растерзывая плоть, не мог утолить своего духовного голода. Обращая лицо к жизни, он не находил в себе других слов, кроме слов запрета. Как гневный лев, воспрещал он чужим алканьям насыщаться свойственной им добычей.

Разными путями восходит человек к Богу, и умопостигаемый лик, и знак человека разнствуует от его видимого обличия. Внешняя кротость Толстого, его младенческая простота таили великую ярость гордого духа. Его непригодность к действию проистекала не из робости — скорее из львиной косности почина и тяжести на подъем. Да и куда вышел бы он из земной клетки? Оставалось львиными шагами мерить ее взад и вперед, пересчитывая — как монах четки — железные прутья жизни, каждый из которых был проклят кротким запретом: не пей, не кури, отвергни чувственность, не клянись, не воюй, не противься злу и т. д.

Целью было освобождение личности от закона жизни; психологическую основой этого стремления — *taedium phaenomini*, тоска и прежде всего брезгливое отвращение, внушаемое явлениями, особенно явлениями человеческой, неприродной жизни; не столько, наконец, статику явления, его постоянным, себе

верным укладом, в котором есть неизменный ритм, но нет поступательного движения, сколько его динамикой и усилиями произвести новое, творческим чадородием явления, неутомимою и всегда непредвиденною производительностью многоголовой Гидры, неукротимыми зачатиями страстной воли, неугомонным кумирodelанием ищущего воплощений духа.

Потере радости на многообразии воплощений соответствовала гипертрофия нормативного чувства, ибо могущественно живучим оставалось волевое утверждение самой основы бытия. Нужно было только притушить жизнь — жизнью «по-Божьи», «добром», моралью упрощения, т. е. разложения многосоставных форм на их простые элементы: тогда глубинное чувство живого бытия обращалось поистине в чувство пустыни, внемлющей Богу. Отсюда могла бы развиваться могучая созерцательная мистика; но необычайная элементарная жизнеспособность душевного и телесного организма направила эту энергию на практические побочные дела, *parerga*, ошибочно принятые за дело, на внешние пути Марфы<sup>5</sup>, а не внутренние — Марии, и вызвала только однообразный, нерасчлененный рост сильно и слепо потянувшейся вверх, как обнаженный ствол пальмы, внутренней личности. «Жить по-Божьи» — значило для Толстого прежде всего жить парадоксальною жизнью отвернувшегося от ликов жизни человека, жить вверх, обнажаясь и снимая покровы, выше закона жизни, в область пустой свободы, в область чистого «да» абсолютному бытию.

### III

*Odium generationis* — противление началу возникновения форм — глубоко заложенное в первоосновах личности неприятие Диониса или, точнее, неприятие мира в Дионисе — породило своеобразную двойственность самосознания прежде всего в художнике, за которым неотступно следовал двойник судии.

В противоположность Гомеру<sup>6</sup>, каждый эпитет и глагол которого есть наивное «да» вещам и действиям, каковы бы они ни были, и уже потому, что они суть, — каждый образ Толстого как эпического поэта отбрасывает тень отрицания на белые стены его внутренней, неприступной твердыни, где затворился алчный и свирепый дух. За каждым словом этого рапсода, как глухое рокотание далеких струн, слышится отголоском пессимистическое «нет». И как любование Гомера на вещи порою словно сгущается в его сравнениях в длительные остановки повествования<sup>7</sup>, что-

бы возможно было налюбоваться явлением и зараз другим, ему сродным, вдоволь, — так у Толстого сила критики и протеста требует отступлений, спорящих с самим принципом жизненно-многообразия своею отвлеченно-рассудочною и обобщенною формою, дабы наглядно выдвинуть и обличить тщету и ложь и печальную призрачность явлений.

Пафос Толстого-художника есть по преимуществу пафос разоблачителя и обличителя и потому внутренне антиномичен, будучи сам по себе силою противохудожественной. Ибо дело художественного гения — являть ноуменальное в облачении феномена, причем энергия художественного символизма желает не того, чтобы умопостигаемые сущности духовного мира оставались недоовоплощенными или стремились выйти из граней воплощения, но чтобы они предстали в преображенном воплощении, как бы в воскресшей плоти, она же вместе реальнейшая плоть и сама актуальная сущность. Толстой, этот антипод Достоевского, был именно не художник-обличитель, каковым естественно рождается цельный и счастливый художник, творец преображающихся, а не «истлевающих» личин, — и не художник-символист, который знает, что Бог хочет жизни и что жизнь вмещает Бога, — вопреки заявлению одного из новейших наших поэтов: «Не хочет жизни Бог, и жизнь не хочет Бога...»<sup>8</sup>

Но у Толстого нет и развивающейся на этой почве для символического мирозерцания трагедии — трагедии противоречия между ликом Альдонсу и ликом Дульсинеи. Последней вообще он не знает, а Альдонсу ему нужно только воспитать, исправить и сделать, при всей ее простоте и недалекости, все же доброю и благочестивою женщиной: моралист в поэте просто ищет поработить художника.

#### IV

Критика мировой феноменологии, отвлекая художника от свойственной ему задачи — ноуменологии явлений, легла в основу религиозности Толстого, которую можно было бы, по ее корням, определить как религиозность негативную, и создала его «веру», в коей часто усматривают уклон к буддизму, тогда как сам Толстой считал ее, по-видимому, правильно и здраво понятным христианством. Но если под «буддизмом», как это обычно бывает, разумеется стремление к освобождению личности и мира не только от уз воплощения, но и от самого бытия, едва ли справедливо не принимать во внимание глубокого онтологизма тол-

стовской веры. С другой стороны, поскольку отличительным признаком христианского новозаветного самоопределения религиозной воли — ее шагом вперед в сравнении с ветхозаветным принципом восхождения от мира — является воля к благодатному и преображающему нисхождению из Бога в мир, к восстановлению и оправданию земли в Боге, к воскресению плоти, к мистическому браку небесного Жениха с его земною Невестой, — мирозерцание Толстого кажется бесконечно далеким от христианства и христианской Церкви, понятой не в смысле вероисповедной общины, а в смысле таинственно осуществляемого собирания душ во Христе в единое богочеловеческое Тело.

Те же особенности душевного и умственного склада отчуждают Толстого от того полюса нашего национального самоопределения, который есть полюс тезы, или утверждения национальной души нашей как мистической сущности, и приближают к полюсу антитезы — неверия в сверхэмпирическую реальность народного бытия. В антагонизме этих противоположных тяготений, озаглавленном старыми лозунгами славянофильства и западничества (которые мы понимаем так, что Вл. Соловьева, например, причисляем к славянофилам, поскольку для него существует Русь как живая душа и ее участь и обращенный им к Руси призыв потерять душу свою есть условие и завет снова обрести ее), — в этом антагонизме Толстой как бы не имеет исторически места, по существу же стоит в рядах западников \*. Но западничество Толстого — не воля к слиянию с Европой, каким мы знали его прежде, скорее в его лице наш народный гений протягивает руку Америке. В духовном учительстве Толстого есть черты англосаксонского проповедничества. В широких просторах Америки, где свой человек такой утвердитель жизни и вместе обесцениватель старых ценностей, как Уитман<sup>10</sup>, свой человек и отрицатель-обесцениватель Толстой: ему нужна девственная хлебодородная почва, открытая равно для всех, свободная от исторического предания и стародавней преемственной культуры и всех «ненужных воспоминаний», по выражению Гете, прославляющего Америку за то, что ее «не тревожит в живое время бесполезная память и напрасная борьба».

Толстой не есть непосредственное проявление нашей народной стихии; он в большей мере — порождение нашей космополитической образованности, продукт наших общественных верхов, а не народных глубин. Этим объясняется и его влечение к

---

\* Мыслью о западничестве Толстого я обязан моему другу, проф. Е. В. Аничкову<sup>9</sup>.

опрощению, ибо первоначальная простота народного мировосприятия стремится развить свое содержание в некоторую сложность путем религиозного, художественного или бытового творчества, если не прямо жертвует своим содержанием для иного, более сложного, заимствуя его извне. При этом индивидуалистическая крепость личного самоопределения провела Толстого как бы по меже народничества, но не позволила ему переступить эту межу: сближение с народом ему было потребно лишь для выработки самостоятельного типа жизни, согласного с указаниями его совести и эстетическими предпочтениями его чистого и взыскательного, даже отчасти пресыщенного вкуса. Но если это так, то надлежит рассматривать проблему значения Толстого как проблему культуры, а не стихии.

## V

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?<sup>11</sup>

Аналогия между Толстым и Сократом, несостоятельная в других отношениях, и в особенности непригодная для измерения исторического значения нашего деятеля, кажется нам плодотворною в одном смысле: она помогает уразуметь явление из потребностей переживаемой эпохи.

Вторая половина V века до Р. Х. была в эллинском мире временем омертвения вдруг одряхлевших форм религиозной жизни и разложения недавней синтетической веры на элементы морали, эстетики, умозрения, мистики и государственно-бытового предания; временем расчленения культурного состава, рационализации всего наследия эпохи органической и общего критического пересмотра духовных ценностей; временем начавшейся беспочвенности и философского релятивизма.

Отсюда — сократовское: «Я знаю, что ничего не знаю» — и предпринятая Сократом, вместе гносеологическая и этическая, проверка всех сторон современной ему культуры и всех наличных теоретических точек зрения, на которых основывалось общее и личное мирозерцание и культурное делание, — с целью обличить всеобщую слепоту и бессознательность, — соединенные

с иллюзией зрения и разумения. Этим предполагалось первоначальное допущение верховенства знания над творчеством; но вследствие сомнения в знании совершился перегиб в пользу жизни.

Уже элеаты, разделив сферу чистого познания и сферу неведения об истинно существе, в которой движется жизнь, обеспечили, так сказать, самоуправление человеческого творчества. Но при рассечении связей между абсолютным бытием и призрачным, между истиною и миром «мнения» ( $\delta\dot{\iota}\xi\alpha$ ), мысль должна была испугаться в лабиринте своей свободы, где все стало произвольным, кажущимся и ложным. Бог священного действия ушел, а его мировое лицедейство продолжалось: это было уже безумие и бешеное. Нужно было восстать на инстинкт и спасти знание для жизни, пожертвовав знанием по существу. Если не было более реального божества вне природного творческого инстинкта жизни, создавшего во «мнении» людей его затемненные лики, нужно было искать божественного в нормативности разумного сознания, обожествить логические способности и извлечь из человеческого самоопределения объективные нормы нравственности. Нравственностью должно было заковать хаос покинутого богами бытия. Из голода по реальному знанию стал человек моралистом. Выбирать приходилось между богатством и безумием — или оскудением и разумом: Сократ выбрал бедность и разум. Ибо, кто говорит: «Познайте добро и зло», тот подрубает корни у дерева жизни.

То же убеждение в тщете научного, метафизического и даже мистического проникновения в сущность вещей и в существо бытия божественного; то же отвращение от творчески-инстинктивного начала жизни; та же вера в рациональность добра, в его совпадение с единственно постижимой истиной, в возможность, следовательно, научить добру и в происхождение уклонов от путей добра из неполноты и неясности знания; то же представление о тождестве морали и религии; тот же выбор между творчеством и нравственностью, решаемый в пользу нравственного устройства и вместе обеднения жизни, — отличают и мирозерцание Толстого; и возникает оно в условиях эпохи по преимуществу аналитической как частичная (не принципиальная, как у Сократа) реакция против того провозглашения относительности всякого познания и объективно-религиозной беспочвенности нравственных ценностей, к которому пришли «властители дум» XIX века.

## VI

Как в Сократе, так и в Толстом бросается в глаза какая-то нелегко определимая странность или парадоксальность форм излучения личности, сократическая «несообразность» или чудаческая «нелепость» (ἡτολ'α), которая так восхищала влюбленных в афинского загадочно-иронического упразднителя старинных загадок и «демонического» праведника учеников. Они имели, впрочем, в виду, говоря так, не содержание сократического учения, которое казалось на первый взгляд кристаллически прозрачным. Нас, рассматривающих феномен с привычных нам точек зрения, с самого начала изумляет основная иррациональность этой рационалистической морали.

Наименее понятным кажется нам в проповеди Толстого забвение и как бы непонимание всех детерминирующих личность признаков, каковы наследственность, психофизические идиосинкразии, особенности и аномалии, влияния на нее среды, воспитания и т. п. Как могла ужиться с поэтической прозорливостью человекоописателя и бытописателя, знатока души и ее аффектов эта отвлеченность и обобщенность нравоучения? — И в особенности эта вера в совпадение добра с правым знанием? Неужели Толстой в самом деле думал, что нужно только взять как следует в толк, что такое добро, чтобы стать не просто нравственно-сознательною, но и нравственно-последовательною в поступках личностью?.. Но так же думал и Сократ, а он был, по слову Пифии, «мудрейшим из людей»... Здесь — «credo quia absurdum» \* рационализма как морального пафоса.

Конечно, моралист, естественно, прибегает к педагогическому приему допущения или, если угодно, внушения, что личность обладает наличною полнотою своего свободного самоопределения, — независимо от того, верит ли он сам или нет, по существу, в реальную состоятельность этой предпосылки. Но у Толстого, как и у Сократа, мы встречаемся не с педагогическим приемом, а с глубоким убеждением в цельной свободе личности, и притом не в метафизической только, но и в эмпирической ее свободе. Может быть, оба думают, что процесс познания есть как бы акт разделения, отсечения внутреннего стержня человеческой личности, подлинного «я» в человеке, от коры его эмпирического бытия и что, как только этот духовный ствол приобретает свободу своего самостоятельного роста, внешние оболочки становятся бессильными задерживать этот рост, они спадают с него, как че-

---

\* Верую, ибо абсурдно (лат.).



пуя с линяющей змеи, они изменяются сами собой, обегая изменившееся душевное тело. Человек возрастает в свободу Бога из закона жизни, как водяной цветок поднимает свою чашечку над темною влагой: так совершается личность. Вот эквивалент положительной религии в чистой морали сократического типа: она заключает в себе утверждение ноуменальной реальности внутреннего «я» или — говоря обычным языком — утверждение веры в бессмертие души.

Когда современность вокруг Сократа учила, в лице софистов, как она учит ныне в лице новейших гносеологов, что, «если бы чистое бытие было допустимо, оно было бы все же непознаваемо, а если бы и познаваемо было, все же было бы невыразимо», и что «человек — мера всех вещей», — тогда сократическая апологетика абсолютного обезвреживала яд этих положений, противопоставляя им как бы их же отражение в измененной форме: «Абсолютное бытие и выразимо делами добра, и познаваемо в чувстве свободы от закона жизни; не человеческое, только человеческое, — мера вещей, но сама человеческая личность, изъятая из закона жизни».

Ход культуры привел человека к сознанию относительности всех ее ценностей и беспочвенности ее самой. Сократический момент культуры определяется как попытка поставить перед зеркальностью культуры и жизни зеркало внутренней личности:

Крылатый конь к пучине прынул,  
И щит зеркальный вознесен,  
И — опрокинут — в бездну канул  
Себя увидевший дракон.

(Вл. Соловьев. «Три подвига»)

## VII

Сила проповеди Толстого лежит в предпринятом им всеобщем испытании ценностей, утверждаемых людьми во имя свое и потому преходящих и неценных, и ценностей, лицемерно утверждаемых во имя Бога, на самом же деле только человеческих и временных. Адекватности безусловной норме требовал он от всего, на что обращался его недоумевающий там, где люди условились во взаимопонимании, и недоверчивый, где люди согласились не сомневаться, взгляд. И цельности требовал он от каждого, умевшего назвать по имени свой кумир, так как полагал, что нет кумира, ложь которого не обличилась бы цельностью его утверждения.

Эта универсальная проверка ценностей была необходима в тот век, который поклонился условному под символом культуры, понятой как система ценностей относительных. Если бы слово Толстого было бездейственно в нас и как бы вовсе нами не слышано, если бы мы не приняли вызова на это судебное состязание и не узнали в нем исповедания той безусловной правды, которую, право, назвать сам Толстой не умел, но во имя которой он самочинно мнил творить свой суд, то мы сами положили бы на себя и на все свое делание печать конечного нигилизма. Толстой не был переоценщиком ценностей — его попытки переоценок были бесплодны и недействительны его правила; зато был он обесценивателем условного, т. е. безбожного, и на языке, равно всем понятном, сказал, что жить без Бога нельзя, а жить по-Божьи должно и, следовательно, возможно.

Мы различаем три типа сознательного отношения к культуре с точки зрения религиозно-нравственной: тип релятивистический, тип аскетический и тип символический. Первый из них знаменует отказ от религиозного обоснования культуры как системы относительных ценностей. Второй тип (к нему принадлежит Толстой), обнажая нравственную и религиозную основу культурного делания, содержит в себе отказ от всех культурных ценностей производного, условного или иррационального порядка; он неизбежно приводит к попытке подчинить моральному утилитаризму инстинкт, игру и произвол творчества, и зиждется он на глубоком недоверии к природному началу, на неверии в мировую душу, на механическом представлении о природе, хотя и склонен указывать на преимущества жития, «сообразного с природою» (ἀμολογούμινωφ τῆ ὀσει ζῆν), ища утвердить этим же средство «насущного» с «полезным» (ὕψιστον) и нравственно правым.

Третий тип отношения к культуре — единственно, по нашему мнению, здравый и правильный. Но путь, им предопределяемый, — путь трудный и соблазнительный вследствие постоянных наносов хаотического прироста жизни на основания строящегося храма и постоянной опасности искажений и лжи со стороны самих строителей. Это — героический и трагический путь освобождения мировой души. Те, которые знают этот путь, присягнули в верности знамени, означаящему решимость превратить преемственными усилиями поколений человеческую культуру в соподчиненную символику духовных ценностей, соотносительную иерархиям мира божественного, и оправдать все человечески относительное творчество из его символических соотношений к абсолютному. Другими словами, задача определяется как преобразование всей культуры — и с нею природы — в Церковь мисти-

ческую, а принцип делания совпадает с принципом теургическим. Если второй тип являет естественный наклон к иконоборчеству (поскольку от него ускользает различие между кумиром и иконою), третий всецело утверждает иконопочитание: культура для него есть творимая икона софийного мира извечных образов.

Символистом Толстой не был и — в отличие от Сократа — не был теургом. Сократ же был теург, ибо родил в духе Платона, величайшего представителя символического оправдания культуры в древности. Поистине голос, услышанный Сократом перед смертью и повелевавший ему предаться музыке, был им исполнен в последних беседах, раскрытие которых взял на себя Платон: в Платоне Сократ предался музыке. Осуществимо же это было потому, что учение Сократа несло в себе положительное содержание и вдохновение эротическое. Сократово трезвое установление понятий создало божественно охмеленную музыку мира Платоновых идей.

Сократический момент культуры знаменует собою и сократическую опасность. В Элладе намек на нее мы находим в кинизме. Правый сократизм постулирует платонизм. Лев Толстой есть *memento mori* современной культуре — и *memento vivere* тому символизму, который, завещая художнику восходить от реального к реальнейшему (*a realibus ad realiora*), имеет в себе силу веры обратиться лицо к земной действительности и, посылая в нее деятеля и творца жизни, низводя его к реальному после странствований в мире высших реальностей (*ad realia per realiora*), напутствовать его напоминанием: да будет низшее — как высшее и реальное — как реальнейшее (*realia sicut realiora*).





**Андрей БЕЛЫЙ**

## **Лев Толстой и культура (1912)**

Одни утверждают, что Лев Толстой — гениальный художник; по их мнению, проповедь его последних десятилетий принесла одни только печальные плоды. А другие утверждают как раз обратное: в умении жертвовать своим художественным гением во имя религиозной правды — всемирно-историческое значение личности Льва Толстого. Личность же эта как будто всякий раз вырастала по мере того, как от личности отказывался Лев Толстой. Те и другие, однако, признают кризис в середине его писательской деятельности. Жила, действовала, творила одна половина души великого человека, и вот — ее нет: души половина пропала. И последние десятилетия пишет, живет, действует другая половина души писателя. Но душа — одна: печатью бездушия, мертвенности должна быть отмечена либо первая, либо вторая часть жизни Толстого.

Так ли это?

Можно было бы много и долго спорить с поклонниками Толстого-художника, отрицающими величие второй половины его жизни, но тут останавливаешься невольно: Толстой, создатель «Анны Карениной», «Войны и мира», не сумел создать своей личной жизни с той же силой и непосредственной убедительностью, с какой изваял он пред нами несуществующие жизни своих героев, о насколько более реальные для коллективного сознания человечества, нежели жизнь любого подлинно существующего среднего человека. Проклиная культуру, он остался в культуре; отрицая государство, не ушел из него — да и куда бы мог он уйти. Все рассуждения его о реальной, трудовой жизни — рассуждения о жизни несуществующей, невозможной в рамках современной государственности. На одной чашке весов оказались Россия, Англия, Франция и далее — Япония, Марокко, Индия, оказались

все страны света, подчиненные естественному развитию капитала, цивилизации, государственности; на другую чашку весов должен был стать сам Лев Толстой. Земной шар, осужденный Толстым, даже не возмутился, слыша проклятия Льва Толстого, обращенные к принципам его, земного шара, развития. Лев Толстой утверждал, что его понятие о правде должно перевесить земляную косность рутины, покрывающую пять частей света. «*Попробуй перевесить земной шар*», — как бы ему в ответ запротестовали все. И Толстой, отрицавший собственность, остался при собственности; и Толстой, отрицавший условности цивилизации, оказался со всех сторон стиснут ее условиями: оказался стиснут настолько, что та самая цивилизация, против которой он восставал, его же использовала в своих целях: и слова его, словно забастовавшего против всех, раздавались во всех пяти странах света, переданные... телеграфной проволокой; а то, в чем проявилась забастовка Льва Толстого, мы увидели... на кинематографическом полотне: мы увидели его бредущим за сохой; Лев Толстой хотел пострадать, но и страдание за свою правду не удалось Льву Толстому; и в то время, когда за идеал иной государственности отправлялись во льды Нарымского края, он, враг всякого государства, старого и нового, оставался перед лицом всего мира в *Ясной Поляне*, как бы освещенный со всех пяти частей света лучами им отрицаемых прожекторов цивилизации. «Можешь ты взвалить на плечи весь земной шар?» — спрашивали его европейцы, американцы, азиаты и австралийцы. И смысл всех поучений, нравоучений, аллегорий и притч Толстого сводился к одному: «Могу»... — «Попробуй», — отвечал ему земной шар. Но Толстой оставался на месте: правда, он будто бы пробовал: на Черноморском побережье возникли поселки толстовцев; наконец, в Канаду перебрались духоборы. Это ли ответ, которого ждал от него весь мир?

Если бы *это* был ответ — это был бы жалкий ответ: лучше не отвечать, чем ответить толстовскими поселками.

Но вот Толстой встал и пошел — из культуры, из государства — пошел в безвоздушное пространство, в какое-то новое, от нас скрытое измерение: так и не узнали мы линии его пути, и нам показалось, что Толстой умер, тогда как просто исчез он из поля нашего зрения: пусть называют смертью уход Толстого: мы же знаем, что смерть его — не смерть: воскресение. Действие его, по безумию дерзости, превосходит все то, что вообще мы знаем доселе о дерзости: или антихрист он, или он новый герой. Встал, сказал: «Вот сейчас перевешу я на весах правды Европу, Австралию, Азию, Африку и Америку: вы увидите у меня на плечах зем-

ной шар». Наклонился, коснулся рукою земли — упал мертвый. Мы же знаем, что это не смерть.

Но какую же надо обладать нравственной силой, чтобы многие годы уметь воздержаться от давно задуманного ухода из мира, чтобы пойти восьмидесятилетним старцем — через смерть. Всех нас застигнет смерть незаметно: все мы или убегаем от смерти, или ищем ее тогда, когда еще не исполнились для нас последние сроки: смерти он не бежал, еще менее он искал смерти. С мудрой улыбкой терпеливо выжидал ее он десятки лет, чтобы издали, видя приближение смерти, встать пред лицом всего мира и пройти чрез нее, мимо нее.

Что заставило ахнуть весь мир, то явилось следствием постепенного роста личности именно в те долгие годы, когда хор согласных похвал Толстому-художнику укоризненно обрывался пред Толстым-человеком. В опыте молчания, в подвижничестве вырастал Лев Толстой — человек, — когда раздавались упреки в его проповедническом бессилии. Всем нам еще недавно казалось, что в основании толстовства лежит перечень ходячих истин и общих мест о том, что добро есть добро, а зло — зло; всем нам еще недавно казалось, что выводы из этих истин есть старческое безумие пред лицом всего мира: и толстовский путь называли мы — путем творческого бессилия; но в итоге этого бессилия оказалась титаническая сила Толстого, проходящего сквозь смерть. Столь простые и нехудожественные слова его оказались не так-то уж просты; нехудожественность их озарилась какими-то невидными для очей лучами красоты высшей. По *концу* деятельности проповедника мы оправдываем некогда казавшееся нам бессильным *начало*. Бесцельная целесообразность его ходячих истин, нравочений, назиданий и притч оказалась реальностью им самому себе поставленной цели: победить смерть. И когда он этой цели достиг, художественное бесплодие его слов мгновенно оплодотворилось лучами, павшими от его личности.

Так ошиблись поклонники Льва Толстого-художника, отрицая в нем великого провозвестника религиозного роста личности. Но не ошиблись ли они и в первой половине своего суждения о Толстом: так ли бесспорна для всего мира гениальная глубина его художественных творений? За то ли любят его, за что следует его любить? Четыре раза с величайшей внимательностью вчитывался я в «Войну и мир». Четыре раза я поражался вовсе новыми для меня штрихами. Передо мной — четыре друг на друга непохожих романа «Война и мир». В детстве меня поразили всеобъемлющий охват событий, изображенных Толстым; спокойные контуры им обрисованных лиц медленно проходили передо мной в

событиях великой александровской эпохи. «Война и мир» показался мне огромным зеркальным озером, в которое заглянула сама Россия; и роман я воспринял как эпос. Во второй раз принялся я за чтение «Войны и мира» после исследования Мережковского; и спокойная ткань повествования оказалась сотканной из лирических вихрей бесконечно малых движений творчества. Это была буря тончайших и субъективнейших переживаний, налагавшихся друг на друга так, что сумма их образовывала будто спокойный контур романа: зеркальное озеро толстовского творчества оказалось покрытым бурно вспененными волнами; и только величина озера да дистанция скрадывали размер лирических волн: издали спокойный фон повествования покрывался пеной и грохотом разбушевавшихся стихий. В третий раз я вернулся к «Войне и миру» около двух лет тому назад; и я по-новому изумился: действующие лица романа, тайники их души оказались символами каких-то провиденциальных черт души русской; многообразие событий и лиц показалось мне многообразием самой души Льва Толстого: я тонул в этой душе, как в глубоком море; я не видел уже ни спокойного эпоса первых отроческих восприятий романа, как не видел я и психологической лирики; эта лирика оказалась не лирикой только: в субъективнейшем показался мне всюду транссубъективный смысл. Наконец, в этом году вновь внимательно я перечел гениальное произведение Толстого: и оно поразило меня вовсе с иной стороны; в прозаических рассуждениях о войне, в характеристике Кутузова как идеала народного героя увидел я опять вовсе новую для меня глубину: Кутузов казался мне средоточием всех эпических, лирических и символических нитей романа; цветная радуга творческих переживаний в нем сливалась в белый луч самой жизни Толстого. Косноязычие, немота и будто бы простота Кутузова оказалась для меня символом самого Толстого во втором периоде его деятельности. Простота эта оказалась только прозрачностью бездны, как оказались бездонными ныне все те будто нехитрые поучения Толстого, в итоге которых — *его ослепительная кончина*. Так четырежды углубился для меня толстовский роман; и теперь, когда меня спрашивают о «Войне и мире», я становлюсь нем от избытка меня волнующих чувств. Гениальность Толстого-художника для меня есть гениальность Толстого *более чем художника*; с одной художественной гениальностью не смог бы нам дать Толстой такой *мудрый символ*, как «Война и мир».

Когда я слышу спокойные трюизмы о гениальности Толстого-художника, произносимые тоном, каким обыкновенно говорят о погоде, просто не верю я, чтобы гениальность Толстого-худож-

ника крепко вошла в сознание обывателя. Повторяются прочитанные истины из почтенных, толстых журналов; и если бы почтенные, толстые журналы из месяца в месяц называли роман Толстого бледным, растянутым произведением, спокойные трюизмы о гениальности Толстого-художника не раздавались бы с такой неотвязной настойчивостью из равнодушных уст.

Бесспорна для меня гениальность Толстого-художника. Но какое право имею я личный восторг превращать в беспорное утверждение? Если же истину ту повторяют читатели всего мира, то подсчет голосов всей вселенной, может быть, явит нам вовсе иное отношение к романам Толстого. Если бы даже готтентоты и чукчи присоединились к японцам и австралийцам, прославляющим Льва Толстого, то вселенскость признания еще не есть *истинность*. Если же мы обратимся к компетентному суду многих и избранных, мы удивимся разноголосице мнений о художнике-Толстом. Еще покойный Владимир Соловьев, в художественном вкусе которого я не могу сомневаться, как раз утверждал противное общему мнению о романах Толстого. «В откровенных разговорах с друзьями он (Вл. Соловьев) признавался, что “Война и мир” и “Анна Каренина” вызывали в нем скуку» \*.

И с Вл. Соловьевым согласился бы во второй период деятельности сам Лев Толстой: во всяком случае, в суждении Вл. Соловьева нет ничего смешного; скорее оно наводит нас на грустные размышления, и в смешном положении оказался бы тот, кто посмеялся бы над приговором великого русского философа о художественной деятельности Толстого. Восторгу Тургенева и Достоевского по поводу «Войны и мира» противопоставлено отнюдь не восторженное мнение самого Льва Толстого и Вл. Соловьева. И это далеко не восторженное отношение к искусству вообще разделяется в принципе и Мережковским, и многими святителями Церкви. Забастовка во всей художественной деятельности *гениального художника* в принципе не заслуживает глубокого раздумья, тем более что отчасти с Толстым согласился бы и другой великий русский писатель — Гоголь. «Войны и мира», к счастью для нас, Толстой не мог сжечь, а вот Гоголь сжег свои «Мертвые души».

Признавая в Толстом гениального художника, мы, в сущности, ломимся в открытые двери: а ломиться в открытую дверь — небольшая заслуга. Если же припомнить, что в устах врагов Льва Толстого упоминание о его художественных заслугах есть подчас пикантная соль, которой они посыпают свою хулу на него, то

\* Кн. Евг. Трубецкой. Личность Вл. С. Соловьева.



и вовсе у нас пропадет охота к риторическим похвалам по адресу «Войны и мира» и «Анны Карениной», лишь затемняющим проблему беспристрастного изучения того, почему перестал быть художником Лев Толстой. Похвала толстовскому творчеству в ущерб его личности есть сведение и всей деятельности его как писателя к нулю.

И потому-то, слыша банальное утверждение о преимуществах Толстого-художника, вспоминаешь, с одной стороны, отрицание этих преимуществ Владимиром Соловьевым; вспоминаешь, с другой стороны, толстовские дни. С мнением о преимуществах художественного дарования Толстого далеко не все обстоит благополучно: тут усматриваем мы трусливую поспешность в решении толстовского вопроса с коварной и преднамеренной целью поскорей поставить Толстого на полочку ради благополучного возврата в круг обыденной суеты.

Той же предвзятою схематичностью страдает и противоположное мнение о великом писателе земли русской: согласно этому мнению, смысл деятельности Толстого — в сумме всех нравоучительных слов, произнесенных им за сохой: вспоминаю некогда газетные толки о том, как французский публицист Поль Дерулэд, приехав в *Ясную Поляну*, отправился в поле, чтобы увидеть пахущего Толстого; великий пахарь не оторвался от сохи; и знаменитый француз (воображаю его одетым безукоризненно) должен был одновременно и шагать через черные земляные глыбы, и записывать все случайные реплики Толстого на его слова. В этой картине есть что-то безусловно комическое: во-первых, внешне комична фигура французского публициста, зашагавшего по вспаханым бороздам; но насколько более комична фигура знаменитого пахаря, не пожелавшего оторваться на пять минут от сохи, чтобы уделить время интересному гостю: о, конечно, тут была символическая пахота; пред представителем отвергаемого Толстым земного шара, покрытого плесенью цивилизации, Лев Толстой распахивал земной шар стальным лезвием своей правды: если бы хоть крупинка от этой мысли не была в ту минуту в душе Льва Толстого, не продолжал бы он с нарочитым равнодушием свое занятие, порожденное как-никак капризом; если бы не один Поль Дерулэд, но представители всего мира, писатели, ученые, короли в ту минуту появились пред лицом Льва Толстого, и тогда, конечно, не оставил бы он своего символического занятия: тут он сам — карикатура на себя.

Карикатурности толстовской пахоты пред лицом всего мира вовсе не видят те, кто самый смысл работы Льва Толстого связывает с проповедями *urbi et orbi*<sup>1</sup> последних десятилетий. Они,

вероятно, были наивно уверены, что присутствие Поля Дерулэда при толстовских работах в поле было лишь первой ласточкой: выстроенные трибуны для писателей всего мира пред толстовской пашней, сами писатели, восседающие с биноклями в руках, наконец, эти же писатели, сошедшие с трибун и бредущие за сохами по примеру Толстого, — вот, вероятно, в чем заключалось их чаяние после газетного оповещения о том, что Поль Дерулэд *уже за сохой прошел*. Если прошел за сохой Поль Дерулэд, отчего же не пройти за сохой Ибсену, Зудерману<sup>2</sup>, Метерлинку, д'Аннунцио<sup>3</sup>. Паломничество в *Ясную Поляну* все последние годы порой нам казалось паломничеством не к Толстому, а к *толстовской сохе*: сам Лев Толстой подчас издали нам казался лишь придатком к собственной своей сохе, олеографией, приложенной к одной из статей последнего периода.

И тут ставим мы вопрос: неужели смысл толстовской сохи, этой барской прихоти Толстого, перевесил художественное творчество писателя? В перенесении центра тяжести в личности Л. Толстого к его статьям, поучениям, письмам и притчам лежит скрытое презрение к средствам художественной изобразительности. Нужно усматривать в средствах художественной изобразительности Толстого ненужное затемнение его идей, чтобы отрицать в нем художника и возвеличивать пахаря. Но такое отрицание стоит в связи с полным непониманием того, что есть искусство. Нужно думать, что материал художества, его форма, есть нечто само по себе, а идея, вложенная в форму, сама по себе: вынул идею — остаются безыдейные метафоры, метонимии и т. д.; вложил идею — и метафоры, метонимии становятся идейными метафорами. Если это так, если идейное искусство находится в таком отношении к проповеди, как метафорически высказанная идея к чистой идее, то — для чего искусство? для чего кружить вокруг и около правды, когда можно сказать без обиняков самую правду? Художественное произведение в таком случае является ломаной линией по отношению к кратчайшему расстоянию между двумя точками проповеди. Но, далее, для чего проповедь, когда и ее можно суммировать в нескольких прописях? Пропись, по мнению толстовцев, должна выражать концентрированную идею. Только в таком случае можно возвеличивать все, написанное Львом Толстым в последние десятилетия, над суммой его художественных красот первого периода творчества.

Во всем том кроется глубокое заблуждение о том, что такое идея художественного произведения.

Идея художественного произведения — многоветвистый и скрытый под землей корень, не обнажаемый прописью, но орга-

нически переходящий в стебли, листья, цветы специальных художественных красот. Средства художественной изобразительности, все эти униженные толстовством эпитеты, сравнения и метафоры, суть, правда, лишь цветочные лепестки: но они из одного семени творчества. Вверх из семени к поверхности творчества вытягивается и цветущий, и плодоносящий стебель: вниз, в землю, убегает идейный, творческий корень. Лепестки творчества, правда, особенно пестры у цветка; но цветок превращается в плод: а в плоде потенциально заложено множество идейных корней.

В желании обнажить самую творческую идею есть нечто глубоко противоестественное: если бы мы вырвали с корнем растение, если бы листья, цветки, лепестки творчества мы зарыли бы глубоко в землю, выставив над земною поверхностью голый корень идеи, все растение (организм творчества) было бы обречено на неизбежную гибель; листья, цветки, лепестки праздно гнили бы под землей; над землей торчал бы сухой корень растения; более того: праздно вытянутый под солнцем идейный корень творения был бы даже не корнем: корень многоветвист; смысл его в бесчисленных корневых волосках, вросших в землю; вырывая корень растения, мы обрываем бесчисленность корневых волосков идеи, образующих ее реальное многообразное соприкосновение с землей; вырванный из земли корень — не реальный корень: идея, вырванная из земли творчества, — не идея, а бесплодная пропись, имеющая лишь словесную видимость идеи и мгновенно засыхающая под лучами денного солнца.

Упрекающие в Толстом человека в своих упреках поверхностны. Но не более ли поверхностно нарочитое прославление многих толстовских поучений и притч в ущерб художественным красотам толстовского творчества. При всем богатстве личности великого писателя земли русской, самая форма выражения этой личности и скудна, и неудовлетворительна, многие поучения и притчи Толстого, лишенные материала художества, только засыхающий корень растения, посаженного в землю кроной пестрых цветов; и это не оттого, что душа Толстого оскудела в тех поучениях: ниже постараюсь я показать, что как раз наоборот: душа Толстого выростала в молчании, потому что *молчание* было подлинной причиной многообразных толстовских проповедей; теми проповедями подчас Толстой инстинктивно заговаривал зубы: чем определенной были его слова, тем неопределенней становилось их питающее молчание.

Не всегда толстовские проповеди возникали пред нами в виде каталога прописей. Изумляет нас подчас полное косноязычие

проповедника, красноречивейшего художника слова. Косноязычие это впоследствии переходит в определенность прописей: это знак того, что молчащий пред нами художник научился владеть своим насильственным творческим молчанием. Наконец прописи переходят в красноречивую немоту пресловутого «Круга чтения». Нам ясно до очевидности, как могла у Толстого явиться мысль составления этого «Круга»: обнажив корень-идею своего художественного творчества от будто бы ему не нужных цветов, лепестков, составляющих индивидуальную властность его как художника слова, Толстой увидел пред собой не себя самого, но лишь *схему* идеи; но ему хотелось видеть не *схему*, а *квинтэссенцию*. Схема идей толстовского творчества далее оказалась схемой вообще ряда подобных идей, индивидуально высказанных уже великими мудрецами всех времен и народов. Силу этого индивидуального высказывания, очевидно, сознавал Толстой у других; а свое бессилие высказаться вне данных художественной индивидуальности лишь смутно предчувствовал; и, предчувствуя непленительность своих прописей, принялся старательно убирать эти прописи чужими цветами великий художник слова. На бесцельно торчащий под солнцем, засыхающий творческий корень надевал гирлянды чужих цветов (свои цветы Толстой предвзительно старательно оборвал). Но чужие цветы, оторванные от питающего их корня, праздно завяли на непитающем корне толстовских проповедей. Необходимо прибрать свои голые прописи афоризмами из Конфуция, Будды и Шопенгауэра есть кризис последних десятилетий Толстого. Кризис этот заключается в том, что Толстой не мог не увидеть своей ошибки как проповедника. И, желая исправить эту ошибку, проповедник Толстой замолчал, задавленный «Кругом чтения».

«Круг чтения» оказался не солнечным кругом; он оказался кругом солнца, зарисованным на бумаге: а такой круг — просто геометрическая фигура и наивно в ней видеть крону светлых лучей. Но когда Толстой составлял этот «Круг» (зарисовывал солнце карандашом на бумаге), вероятно, ему виделась галлюцинация солнечного луча, исходящая из прозаической окружности им выводимой фигуры.

Так ошиблись друзья Льва Толстого, видящие центр его жизни в проповедях, облетающих земной шар из *Ясной Поляны*. «Круг чтения» есть квинтэссенция всех этих проповедей: между тем, «Круг чтения» есть молчание самого Толстого<sup>4</sup>, молчаливое признание кризиса своей проповеднической индивидуальности. Начал Толстой с того, что он, Лев Толстой, скажет нам свое, толстовское слово о правде жизни; после же он стал ссылаться на

других: в этих ссылках в конце концов растворился Толстой-проповедник. — «Лев Николаевич, что вы думаете о том-то», — раздавались возгласы со всех пяти частей света. И в ответ раздавалось неизменное из *Ясной Поляны*: «Будда говорит, Конфуций говорит, Шопенгауэр говорит... Говорил... даже Генри Джордж! Говорили... мальчишки-школьники, говорил крестьянин такой-то». Поучения Толстого часто сводились к рекомендации мыслей неизвестного миру крестьянского гения. Многие из этих *«уст»* Толстого появлялись на страницах толстых и тонких журналов. Так Толстой-проповедник сменился десятками Толстым патентованных мужичков, каевшихся интеллигентов, студентов, сектантов. «Круг чтения» расширялся в круг говоривших лиц. А Толстой усердно комментировал этот бледный говор о том, почему земной шар не прав, развивая науку, искусство, культуру и государство. Наконец этот круг говорящих лиц начинал строить поселки. Но в поселках тех не поселялся Толстой. Он продолжал комментировать свои и чужие мысли.

Явно, что проповедник в нем замолчал.

Средства художественной изобразительности называли не раз *бабочками*. Определение Фета как *поэта бабочек* скомпрометировало надолго Музу поэта в глазах русского общества, занятого чем угодно (хоть чистой картофеля), но не легкомысленным собиранием мотыльков. Легкомысленность же порхающих мотыльков искусства вовсе не столь легкомысленна; наоборот, она плодотворна: оплодотворяющую пыльцу переносят на цветки легкомысленные мотыльки, привлеченные яркостью лепестков и их ароматом; мотылек, лепесток и цветочное благовоение искусства есть условие созревания будущего плода, падающего на землю многими семенами. Не будь лепестков, мотыльков и цветочного благовоения, многие правды, скрытые в семенах, не скрепили бы землю родины нашей идейным корнем. В отрицании средств художественной изобразительности часто сказывается только узкая близорукость.

В безыдейных мотыльках и цветках толстовского творчества заключены потенциалы нравственных и религиозных идей, многообразно осознаваемых. А в толстовских проповедях — сухой и далеко не полный лишь перечень все тех же идей: этот сухой и неполный перечень у поклонников проповеднической деятельности Толстого принимает отталкивающую форму каталога. Сам Толстой достаточно защищен от толстовства хотя бы своим «Кругом». «Круг чтения» Толстого в этом смысле не только *геометрическая фигура*, но и *круг щита*, образованного молчанием Тол-

стого там, где толстовство сотрясало основы старого мира красноречивой своей, но пустой... болтовней.

Мы коснулись двух сторон деятельности великого русского писателя, двух половин его раздвоенной души: это раздвоение является и вовсе разорванностью в двух взаимно враждебных станах поклонников его личности.

Один стан утверждает значение Толстого-художника — но Толстой не только художник. Другой стан утверждает проповедника Толстого; но и этот стан по существу не прав: Толстой не только проповедник.

Не проповедник, не художник... Кто же Толстой?

Он или ни то ни другое, или то и другое вместе. В первом случае творческое бессилие, являющееся результатом слабости воли, обесценивает смысл всей деятельности Толстого. И *великий Толстой* только... *великий неудачник*. Во втором случае Толстой — явление небывалое в новой истории, ибо он нарушает все градации ценностей; между тем лишь в этих определенных пределах та или иная деятельность человека имеет смысл.

Если бы явились безумцы, отрицающие огульно великое значение Льва Толстого в истории развития нашего общества, общество это ответило бы презрительным молчанием по их адресу. А между тем в этом презрении сказалась бы несправедливость. Отрицать смысл всей деятельности Толстого они имели бы некоторое реальное право.

Всякое творчество требует воплощения; рост человеческой личности осознается окружающею средой по плодам этого роста. А такими плодами и являются творческие продукты. Мерило оценки всяких произведений творчества есть гармония формы с содержанием их творящей души. Всякое произведение творчества есть содержание, данное в законченной форме. Чем законченней форма, тем яснее ее содержание. Более того: форма художественного произведения есть насквозь воплощенное содержание; только при таком понимании формы углубляется для нас парадокс, будто смысл произведений искусства в форме, и только в форме. Умение воплотить в слове полноту нас волнующих содержаний — значит овладеть самим содержанием: не найдя формы выражения известной стадии внутреннего развития, нельзя говорить о преодолении этой стадии во имя следующей, более глубокой и содержательной. Погружаясь в невыразимую глубину нашей личности, мы все гениальны более или менее: гениальность, присущая всем нам, есть попросту неразложимый индивидуализм всякой личности. То, чем Петр отличается от всех

Петров в мире, есть потенциально данная гениальность Петра. В этом смысле мы все гении.

Гениальность в науке, искусстве, общественной деятельности есть гениальность иного рода; это, так сказать, производная гениальность: она связана с отчетливым выражением в слове, в формуле, в жесте деятельности. Отчетливо осознать в себе то, чем я отличаюсь от всех существ меня окружающего мира, расположить материал звуков, красок, формул, жестов и слов так, чтобы иррациональное дно моего индивидуализма стало нормой построения моего собственного мира — вот задача гения-творца: индивидуальнейшее и последнее в нем становится универсальным первоначалом им созданного мира. Раз воплощен в творении этот мир, разрывается дно личности творящего: индивидуальнейшая точка его личности, объективированная в искусстве, становится наименее индивидуальной частью в нем сызнова осознанного индивидуума. Так опять начинается период творческих исканий, пока и он не завершится победой над индивидуальнейшим.

Это воплощение творчества в общей культуре предполагает полное овладение индивидуальным содержанием данной стадии развития художника.

Есть ли это овладение формой в художественном творчестве Льва Толстого?

Обозревая колоссальные размеры толстовских романов, как в смысле внешней их величины, так и в смысле заключенного в них содержания, мы прежде всего останавливаемся на некоторой, явно бросающейся нам в глаза, незаконченности. Эта незаконченность есть прежде всего незаконченность внешняя: незаконченность в смысле внешних пропорций. Мы видим ряд друг друга сменяющих законченных сцен, переданных в поистине гениальной форме. В изображении тончайших движений души Пьера Безухова, князя Андрея видим мы изумительную обработку отдельных деталей общего содержания «Войны и мира». Видимо, индивидуальнейшая психология всех действующих лиц романа слагалась в Толстом в одно колоссальное здание человеческой души, ибо все тут — *одно к одному*: муки родов маленькой княгини (жены Болконского), отрезанная нога Анатоля сливаются с разорванными частями человеческого мяса на Бородинском поле; искание смысла и ценности жизни князем Андреем и искание смысла жизни сначала в масонстве, а потом у Платона Каратаева Пьером Безуховым, все индивидуальнейшие моменты этих исканий, вроде перехода из штаба в действующую армию одного и апокалиптической каббалистикой над числовым

значением букв у другого, — все эти отдельные перлы Толстого-художника суть атомы одной формы: из всех атомов форм по плану Толстого должна сложиться нераздельная цельность «Войны и мира». Вся эта сумма моментов составляет цельный рельеф ищущей смысла души на фоне переживаемых Россией событий. И однако такой цельный рельеф отсутствует в «Войне и мире». Нам показываются точно детские кубики, из которых должна сложиться картина: здесь — рука воюющего солдата, там — каска, там — рука с саблей солдата, одетого в иную форму: и мы сами из отдельных моментов несложной картины восстанавливаем связь ее оборванных частей: мы говорим, что картина, очевидно, изображает бой двух враждебных солдат.

То же встречает нас у Толстого: везде превосходно разработанные сцены русского быта, русских дворянских семей, Двора, поля сражения и палатки полководца. Мы знаем, что все те моменты сцены суть моменты единой сцены, которой имя «Война и мир». Но где цельность той гениально задуманной сцены, гениально выполненной в тысячах мелочей: все здание «Войны и мира» стоит перед нами еще в творческих лесах<sup>5</sup>. Коллективная душа русского народа, раздробленная Толстым в сумме его борющихся и страдающих героев, не сложилась в «Войне и мире». Нет здесь естественной точки архитектурного единства и в этом смысле нет композиции: есть как бы несколько намеченных точек, символизирующих все здание: Платон Каратаев, Кутузов, счастью Пьер Безухов. Все многообразные ручьи толстовского творчества текут в «Войне и мире» к одному пункту: все здесь — *одно к одному*; и вы ждете пересечения многообразия средств в единой конечной цели. И вдруг конечная цель самочинно врывается в гениальный роман в виде нарочитой статьи о войне. А ручки-средства, души героев, неожиданно от вас скрываются, ибо вас не удовлетворяют Наташа, Пьер и Николай Ростов, изображенные в заключительном аккорде романа. Царственная дорога романа, вам казалось, вела к великолепнейшему дворцу: и вдруг — на дороге шлагбаум в виде нравоучительных рассуждений: как бы ни были они глубоки, они — не искусство. Гениально построено многообразное здание, но увенчано оно не блистающим куполом, а... соломой. «Много шума из ничего» — мог бы сказать лютей недруг Толстого. Мне сейчас возразят, что в «Войне и мире» главное содержание есть изображение общего быта тогдашней России; но скажу вместе с Мережковским, что тут скорее быт русской души, не прикрепленный к определенной эпохе. Мне возразят, что в изображении этого душевного быта Толстой первый из русских художников слова осознал этот быт.



В этом смысле Толстой — Колумб им открытой Америки. Возражать против этого — было бы идти наперекор очевидности. Но если бы главной задачей Толстого было открытие новой Америки (кстати сказать, совершенное им попутно), а не искание смысла этого открытия, к чему рассуждения о войне и Кутузов в образе и подобии некоего буддийского мудреца, побеждающего Наполеона магией своей нирваны; если бы художественное осознание проблемы Востока и Запада не было главной, руководящей задачей Толстого, а двенадцатый год, Наташа, Андрей лишь побочными средствами, для чего весь гениальный размах в описании психологических особенностей русской души: проще было сделать «Войну и мир» исторической картиной, а не громадным, всемирно-историческим, незаконченным полотном. Что-то есть превышающее все написанное доселе в изумительном романе Льва Толстого. Я называю этот роман незаконченным полотном: неужели борения духа Пьера Безухова, мысли о террористическом акте над Наполеоном, пленение, опрощение — все это светлослось к тому, чтобы Пьер нашел покой и разрешение всех смятенный под башмаком у своей жены, некогда одухотворенной Наташи, а потом огрубевшей и потолстевшей Натальи Ильиничны. Неужели задача Толстого заключалась в том, чтобы великие человеческие страсти завершались меццанским успокоением? И судьба всех Безуховых — байбачество, и судьба всех Наташ — отправление органически животных функций: соединения, размножения, питания? Нет, нет и нет: великий тайновидец души человеческой тут замолчал пред собой: целесообразность моментов «Войны и мира» — целесообразность бесцельная: не религиозно-просветленное искусство, а своеобразный, сознательный эстетизм. Что Толстой замолчал от неумения высказаться, а не от того, что высказался до конца, видим мы на своеобразной судьбе «Натальи Ильиничны», с подчеркнутой резкостью прославляемой им некогда: ведь судьба всех Наташ в дальнейшей перипетии толстовского творчества — превратиться в Анну Каренину и далее: в героиню «Крейцеровой сонаты».

В этом указанном смысле форма произведений Льва Толстого не адекватна их содержанию. По неполному овладению формой узнаем внутреннюю борьбу в художнике Льве Толстом. Той борьбы мы не встретим у Пушкина, как не встретим ее у Гете. Законченный тип художника-классика был искони чужд Льву Толстому. А этот тип есть совершеннейший тип художника. Заверши Толстой свое огромное художественное полотно, сведи к композиционному единству все детали архитектоники, он встал бы в веках превыше всех Софоклов, Гете, Шекспиров, ибо даже в сво-

ем незаконченным творчестве он, как Достоевский и Ибсен, поднялся на уровень некоторых из них. Но в каком-то последнем и высшем смысле Толстой — неудачник художник, ибо он — художник, не вполне овладевший формой.

Это неовладение формой Толстым может быть двоякого характера: от отсутствия технического мастерства и от громадности содержания. Ну, конечно, такое неовладение формой — от громадности содержания. Толстой, оставаясь художником, был уже не художник. Проповедник сидел в нем с первых дней его жизни.

*Кризис* его художественной деятельности сам собою понятен.

Но, став проповедником, Толстой не удовлетворял многим чертам, свойственным гению проповедника.

Мы понимаем проповедь в двояком смысле: проповедь делом своей жизни и проповедь словом. Проповедь жизни Толстого — до последних дней жизнь Толстого протекала обратно проповеди: гнал, бичевал, отвергал культуру и государство, а сам оставался и в культуре, и в государстве.

Проповедь словом: или она непосредственно зажигает своим огнем, или она побеждает логикой доводов. Но статьи, поученья и притчи Толстого незажигательны. Логика — проповедь логикой — в настоящее время есть проповедь специальных кафедр. И логическая структура толстовства вразумительна чем угодно, но не логикой только.

Отвергая искусство, логику и науку, Толстой не обладал качеством религиозного проповедника: слова его не жгли подлинным огнем; сама высказанная религия Толстого сплошь рационалистична, а рационализм и религия — *contradictio in adjecto*<sup>6</sup>. Стало быть, либо подлинный религиозный опыт чужд был Толстому, либо опыт тот еще менее, чем художество, был выразим в слове. И, судя по тому, что Толстой не нашел иных средств иллюстрировать свой религиозный опыт, кроме взвешенного подбора чужих слов («Круг чтения»), можно сказать, что индивидуальная проповедь Толстого закончилась *кризисом*.

Два *кризиса* отделяют Толстого от многих десятилетий его художественной деятельности: сперва он не сумел высказать свою правду как художник; потом не сумел ее возвестить миру проповедью. Как же не назвать Льва Толстого *великим неудачником* тем, кто определяет реальность деятельности по достижению?

Но высокая правда ухода Толстого, того единственного поступка, которого ждал от него весь зрячий мир как религиозного знамения, заставляет нас видеть в Толстом нечто большее, чем художника-проповедника. Этой высокою правдой впервые подлинно заговорил с нами Лев Толстой.

Все его художественное творчество могло бы быть религиозным громом и гласом, как творчество ветхозаветных пророков Исайи и Иеремии. Но после Христа упразднились пророки. И потому религиозная правда этого творчества, выносящая его из всех рамок, заключается в глухонемых зарницах, которыми вспыхивает подчас подсознательная глубина души князей Андреев, Безуховых, Нехлюдовых. (Недаром «Воскресение» открывается с неподобного описания весенней грозы.) В творчестве этом

Одни зарницы огневые,  
Воспламеняясь чередой,  
Как демоны глухонемые,  
Ведут беседу меж собой.

*Тютчев<sup>7</sup>.*

Сам Толстой-художник — глухонемой пророк: тщетно пророк пытался изречь свое слово в искусстве: и искусство замолчало в пророке.

А когда пророк заговорил проповедью, обнаружилась ненужность самого пророчествования, ибо пророческий тип есть тип ветхозаветный: пророки до Христа — пророки Слова. Но Слово уже воплотилось, стало Плотью: реальность, подлинность воплощения отрицал Толстой; отрицал он оттого, что хотел быть пророком; не по гордыне и самонадеянности хотел он пророчествовать: искренне видел он в том свою миссию, не подозревая, что со Христом самая эта миссия упразднена. Оттого-то слова о *воплощенной правде* приобретают у Толстого такой отвлеченный характер. Привлекая, он отвлекал; и наконец отвлекшись от своей отвлеченности, в сущности, замолчал Толстой-проповедник.

«Мысль изреченная есть ложь».

Эту правду он понял, как понял он и то, что вся его многословная жизнь — только опыт молчания. И когда он *это* понял, он пошел умирать: но смерть миновала его. И впервые луч какого-то огромного религиозного действия осветил на мгновение сквозь Толстого Россию. Толстой на мгновение стал подлинным разрывом туч, повисших над горизонтами нашей жизни.

Что же такое Толстой?..

По отношению к иерархии существующих самодовлеющих ценностей искусства, науки, философии, общественности Лев Толстой не может поместиться сполна в тех строго размеренных категориях, сумма которых и образует критерий суждений наших о ценном. Иерархия ценностей напоминает мне строго разлинованный город, где ряд параллельных улиц, соединенных

изредка проспектами, символически обозначает теоретически ценные направления развития искусств, наук, философии. Идя по улице *a*, я никогда не приду в *b*; выявляясь как художник, я творю произведения, ценные в категории искусства, под условием невозможности творить философские ценности. В этом смысле в общепризнанном городе культуры существует ряд параллельных, непересекающихся улиц *искусства, науки, философии*, есть изредка разрешенные переходы от одной улицы к другой, но нет площади, к которой стекаются улицы. С точки зрения этой размеренности Стефан Георге<sup>8</sup> более художник, нежели Лев Толстой, ибо он удовлетворяет более методологическим требованиям чистого искусства; а ведь удовлетворение этим требованиям — единственное обуславливающее начало для признания произведений искусства как эстетических ценностей. Толстой не только художник: следовательно, он менее, чем художник, в рамках методологии эстетики. На основании тех же суждений Риккерт<sup>9</sup> более его философ, а Вирхов<sup>10</sup> — ученый. С точки зрения современной теории ценностей любой совершенный поэт, пишущий редкими рифмами, любой посредственный приват-доцент и любой заурядный социолог найдет себе место в вышеупомянутой школе, и в этом смысле деятельность поэта, ученого, социолога определится как деятельность ценная, деятельность же Толстого определится как деятельность сравнительно бесценная: тот же великий смысл, который столь явно чувствуется в личности Толстого, останется неопределимым в рамках современного искусства, философии, науки, общечеловечности, государственности. Точка пересечения двух сторон деятельности Льва Толстого окажется за пределом досягаемости: она невоплотима и в этом смысле не нужна. Наиболее дорогое в Толстом окажется так вообще... *душевым паром*. Конечно, этого не скажет современный философ, отрицающий Толстого-философа; он, по современному выражению, *ориентирует* Толстого в искусстве; но современный эстетик, читающий курс лекций на основании разбора словесной инструментовки Георге, не встретив этой инструментовки в произведениях Льва Толстого, наоборот, *ориентирует* его вне эстетики, быть может в философии; но это только потому, что он не философ. И если бы встретились три профессора — социологии, эстетики, философии — в разговоре друг с другом о Толстом, они старались бы сбыв 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 *сбыли* его, изгнали за черту религиозной оседлости. И Толстой стоит перед нами каким-то *Вечным жидом*, неуспокоенным изгнанником из всех мест оседлости современной культуры и государства. Белый луч соединения культурных путей при отрицании точки пересечения этих путей есть ультрафиолетовый, окуневидный, т. е. черный, луч. И великий Толстой в рамках современной культуры есть Толстой *темный*.

Сознаюсь, здесь сгущены краски: культурное сознание интеллигенции всего мира приемлет Толстого. Но эта приемлемость Толстого есть приемлемость *сердца* против *культурной сознательности*. А ведь в теоретических вопросах сердце молчит: и потому приемлемость Толстого миром есть только понятная, но не оправдываемая логикой непоследовательность *мира сего*.

Толстой — слишком великая фигура в жизни XIX столетия; и логика современности иногда меркнет в ослепительных лучах его славы — славы *вопреки всему*. Но если логика эта *вынуждена* подчас шадить Льва Толстого (ибо, не шадя его, она рисковала бы быть отвергнутой ею управляемым миром), она жестоко не шадит тех, кто кажется современности менее замечательным. И ее относительно правильный приговор обрушивается на Ницше. Что такое Ницше? Поэт — нет, не поэт; чистый ученый? Еще того менее. Философ? Но какой же Ницше философ? Он не усвоил Канта. И красный луч страдания, почивший на *Распятом Дионисе*, оказывается ультрафиолетовым, т. е. черным, лучом. Ницше оказывается за чертою культурной оседлости. На основании тех же суждений за чертою оседлости оказывается Вл. Соловьев, ибо он не чистый философ: его *метафизика* уязвима логически, *поэзия* уязвима технически, *мистика* уязвима религиозно. И что всего ужасней — это то, что возразить на подобную уязвимость Соловьева нам нечего. Гуссерль, Коген<sup>11</sup> оказываются *логически* для меня правее его. И не только Гуссерль, Коген, но и их русские ученики. А в техническом совершенстве стихотворной структуры правей Соловьева-поэта оказывается... любой современный безусый юноша. Мистика Соловьева... Но откройте любого церковного мистика старых времен — и мистика Вл. Соловьева покажется... *предосудительным дилетантизмом*... Имена Толстого, Ницше и Вл. Соловьева — имена ныне крупные, ибо это все имена отошедших: *de mortuis aut bene, aut nihil*<sup>12</sup>. И культурная «бессодержательность» их стыдливо замалчивается. Но тем более подвергается культурному разгрому деятельность живых. Вы послушайте только, что говорят о ныне живущих Ме-

режковском и В. Иванове! \* «Мережковский не поэт, не художник, не проповедник: просто он легкомысленный публицист». В эстетических кружках современности с *эстетическим правом* противопоставляют ему эстетически совершенные... безделицы Кузмина<sup>13</sup>; в философских кружках с *правом* ему противопоставляют первого попавшегося доцента, а в кружках религиозных с *правом* же ему противопоставляется... первый попавшийся *батюшка*. За чертой досягаемости оказывается с *правом* целый ряд наиболее искренних и мучающихся людей. Им нет места в *мире сей*: *сей мир* расплосован автономными, друг с другом не пересекающимися проспектами от философии, науки, искусства и т. д. Все наиболее волнующее нас как людей признается вредной чересполосицей. Человек чувствующий и задумывающийся над жизненным смыслом — *чересполосица тоже*: *мир сей* исповедует нечто нечеловеческое. Другой вопрос, исповедует ли он нечто *сверхчеловеческое* или *дочеловеческое*. Во втором случае всемирное государство автономных и параллельных ценностей странно напоминает Грядущего Зверя, выходящего из вод.

*Вечными жидами* оказывается целая группа людей, независимо от их убеждений, профессий, индивидуальности: то, что объединяет их, что заставляет к ним прислушиваться не вовсе мертвых от *века сего*, есть утверждение смысла и правды культуры вне методологической раздельности культурных проспектов современности. В этом смысле они ищут своего града по всей культурной земле. Но тип современного города — тот же: в Мельбурне, Гонконге, Калькутте, так же как и в Царевококшайске, не найдут они того, чего не находят в Москве, Петербурге, Париже, Нью-Йорке и Лондоне. Ибо, если нынче в Царевококшайске еще не осуществился современный культурный идеал (сеть параллельных проспектов), завтра этот «идеал» неизбежно станет действительностью.

*Град*, к которому шел Толстой, которого и мы так мучительно ищем, ныне невозможен на земле современной культуры, хотя он был бы возможен на земле культуры *иной*, отрицающей современность. И потому-то Толстой не сумел высказаться и как художник, и как проповедник, что землю этого Града он искал на одном уровне с современной культурой; ее же нужно искать либо *над*, либо *под* культурой этой. И поскольку Толстой распахивал свой клочок земли на *чересполосице* завтра культурой за-

\* Я касаюсь ныне не осуждения субстанции проповедуемых ими идей, а упрека в форме и приеме творчества.

строенного места, все слова его были вовсе не теми словами, которые он хотел произнести.

Он не понял одного: обреченности молчания. Все слова и все смыслы, волновавшие Толстого, современная культура и номенклатура расщепила на тысячи оттенков. В этом смысле он говорил попросту — *по-мужицки, по-дурацки*<sup>14</sup>: подлинный смысл его слов и не может быть нам понятен; история научила нас превращаемости смысла всех *терминов*. Прежде *субстанцией* называли сущность всего; далее — она основа явлений; далее — этой основой оказалась материя; а материя оказалась силой; сила — энергией. А что такое энергия? И теперь, когда слышим мы заявления о *субстанциональности* чего бы то ни было, первое движение наше — спросить, что понимает под *субстанцией* наш собеседник. Если самый смысл *термина* расщепляем, то еще более расщепились в многообразии номенклатур все простые, человеческие слова. Все современные споры происходят не по существу, да и не можем мы по существу спорить. Споры — от взаимного непонимания номенклатуры. Два лагеря спорят о «*Логосе*»<sup>15</sup>. Один лагерь соединяет с *Логосом* одну реальность, другой — другую. Оба лагеря видят нереальность *Логоса* у противников. Между всеми нами встала параллельность проспектов Вавилона современной культуры, согласно плану которого я отделен навеки глухой стеной от близ меня проходящих течений жизни. Идя по проспекту искусства, переживаю я, в сущности, то же, что переживают параллельно шествующие со мной братья. Но произнеси я вслух итоги моих исканий, тот итог облекается в номенклатуру искусства; и глухая стена отделяет меня от мне подобных.

И Толстой, не искушенный в опыте номенклатуры, обращал слова свои к разделенному *миру сему*. И разложенные методологической призмой, его слова приобретали многосмысленный смысл. И он мучился многосмыслием изреченной правды своей, не понимая, что *многосмыслие* правды той исходило от него самого. В глубине своего индивидуального опыта Лев Толстой стоял на точке пересечения путей, не понимая, что точка эта не имеет места в современной культуре. Современная культура определяла единую правду Толстого в терминах многообразных методологических правд. И с точки зрения этих правд она ставила Толстому каждое *лыко в строку*. С точки зрения рациональности толстовского интеллекта учение о человечности (а не божественности) Христа, конечно, было для самого Толстого чем-то периферичным относительно несказуемого переживания его жизни во Христе. То, что он говорил о Боге, могло не быть подлинным по отно-

шению к тому, что он мог внутренне знать. И вот Толстой отлучен от Церкви. То, что он говорил об искусстве, не выражало и сотой доли подлинного его знания о том, что такое искусство. И вот Толстой изгнан из проспекта современной эстетики. Также оказывался он изгоняемым отовсюду — не поскольку он молчал, а поскольку говорил. В желании рассказать несказанное Толстой изгнан: тут он за пределом досягаемости. Но запредельный современности и подлинный смысл исканий Толстого, толстовского молчания роднит с ним изгоев всего мира.

В искании современного последнего соединения мысли и чувства, веры и знания мы все запредельны по отношению к словам и делам *мира сего*. *Мир сей* нас не услышит. Не словами и проповедями, не философской, научной и общественной деятельностью можем мы в этом мире сказаться, а в реальном жесте ухода. И этот реальный жест, это религиозное знамение, единственно оправдывающее не только отказ от искусства Толстого, но оправдывающее и его проповедническую деятельность, есть уход.

Толстой ушел: кончина опустила занавес над дальнейшей судьбой его странствия. Если бы уход этот совершился десять лет назад, мы были бы свидетелями нового цикла его исканий, и как знать, может быть, новые судьбы грядущей культуры уже были бы намечены.

Странствие не успокоение: всю жизнь странствовал Лев Толстой по прямолинейным стогнам современной культуры и государства. Всюду останавливался он на культурной чересполосице. Всюду вносил беспорядок и даже бесчине на благоустроенных стогнах цивилизации. А в последние дни он пошел в реальное странствие. Если думал он найти место упокоения за чертой современного Вавилона, того упокоения он все равно не нашел бы. Пограничная черта современного Вавилона — черта горизонта, ибо вся поверхность земного шара — Вавилон.

В христианстве имеем мы реальное воплощение всех современных синтетических исканий: слово мудрости сочеталось с плотью жизни в личности Христа. Христос — точка высочайшего доступного человечеству синтеза. Но только в этой единственной точке естественный исторический процесс сочетался с надвременной правдой. Судьбы истории мировой преломились в Христе: но самый ход истории, поскольку мы стоим вне пути совершенства, открываемого Евангелием, остался для нас подчиненным законам необходимости: в этом смысле божественность человечества еще только загадана нам. Эта загаданность богочеловеческого процесса и есть запредельная современной языческой мудрости точка пересечения культурных путей: с точки зрения



естественного хода истории не может быть речи о христианском искусстве, как не может быть речи о христианской науке, общест­венности, философии. Христианство — в Христе; христиан­ство — в таинственно передаваемой благодати таинств. Церковь, как хранительница той благодати, обращена к религиозным глу­бинам к ней припадающих личностей, а не к официальной их сумме, представленной в государстве как община. Церковь в этом смысле за­предельна государству, как за­предельна она какой бы то ни было общественности. Коллективное тело Церкви есть ка­кое угодно тело, но оно не есть тело физическое: пусть будет по­зволено мне сказать, что тело Церкви входит в физическое тело жизни, как астральное человеческое тело невидимо вливается в нашу осязаемую трехмерную плоть. Все же храмы, обряды и вне­шние признаки Церкви, поскольку они обращены не к интим­ным глубинам личности, а к видимому союзу лиц — только по­добия и прообразы невидимо протекающей в нас церковной плоти. Говорить о нереальности, нетелесности такой Церкви на основании ее физической неосязаемости смешно: астральное тело есть подлинное тело; между тем такое тело невидимо. Всякое воп­лощение — в перенесении центра сознания, пресуществляюще­го усилием воли материю в иное состояние; телесное в нашем смысле иллюзорно в смысле иной (напр<имер>, астральной) те­лесности. Из этого явствует, что реализация церковной обще­ственной плоти в современном нам человечестве заключается в умении сперва *узреть* общественную связь подлинных верующих в астрале и далее как бы реально суметь переплавить земляную косность отдельных организмов в высшем телесном плане: не умирая, зажить соборною жизнью во вновь открывшемся изме­рении. И вовсе эта задача не в том, чтобы заполнить церковным приходом искусство, науку и философию, искони языческих; синтезом языческих дисциплин и является государство. Наша задача не в том, чтобы христианизировать государство (увы, безуспешная попытка осуществить христианское государство при­вела к полному банкротству), но в том, чтобы в точке, за­предель­ной всякому государству (а этой точкой и является точка всемирного синтеза), выйти из государства. При насильственном смещении Церкви и государства государство являет Церкви все виды своего звериного лика (ибо Церковь не может не быть для него только фикцией, в худшем случае средством); Церковь же не может не накладывать на государство свою невидимую и отго­го насилующую десницу. Не в изнасиловании современной госу­дарственной культуры приходом или обратно — смысл и цель подлинного церковного развития, а в умении найти выход для

жизни в какое-то для государства невидимое измерение. Как скоро общественные символы этого измерения определяются в видимой Церкви и, далее: определяются в Церкви синодальной, символы эти становятся *чересполосицей*, и только *чересполосицей*. Церковь всего мира, о которой так косноязычно и неканонично заговаривал Лев Толстой, является антигосударственной пропагандой для современного Вавилона; для синодального же сознания такая Церковь есть секта. Оба сознания (государственное и синодальное) правы, называя Толстого сектантом и анархистом, потому что Толстой начинал религиозно распахивать землю Церкви там, где завтра встанут параллели проспектов единого, по существу антирелигиозного, Града. Чересполосица!

Как только мы проведем отчетливую границу между подлинным телом Церкви и ее формальной оправой, обращенной к государству, мы проводим вместе с тем и резкую грань между последними устремлениями нашей души и формальной работой всего трехмерного человечества, направленной к осуществлению более близких, грубо осязаемых целей. Сочетаемы ли цели эти с последней, религиозной, целью: этот вопрос есть вопрос о пересечении параллельных линий в бесконечности. По Эвклиду, линии эти не пересекаются вовсе. По Лобачевскому<sup>16</sup> — пересекаются. В первом случае многодробная иерархия непересекающихся, арелигиозных ценностей современной государственной культуры ведет прочь от иной культуры, религиозной: на ней не может не лежать антихристовой печати. И потому-то бесцельна открытая борьба с современной культурой; и приверженцы иной культуры должны бежать в катакомбы, ибо в граде *века сего* они, как в тюрьме; деятельность их уподобляется бесцельному потрясанию тюремной решетки, собирающей лишь толпу праздных зевак. Деятельность эта для детей *века сего* лишь скандал в благоустроенном городе. Если же многодробная иерархия ныне раздельных ценностей — лишь подножие иного, религиозного, единого пути, преждевременно говорить о последних судьбах культуры, когда предпоследние судьбы ее еще представляют массивы невыведенных стен; преждевременно покрывая те стены религиозным куполом, не приближаемся мы, наоборот, удаляемся от истоков подлинной христианской культуры: кормчим современной культуры, держащим путь в Вифлеем, некогда впадать у руля корабля в религиозные экстазы; рулевые, страдающие экстазами, не могут быть рулевыми: иначе корабль, управляемый ими, преждевременно сядет на мель.

В современной, по существу внерелигиозной, культуре мы встречаем людей как религиозного, так и внерелигиозного созна-

ния: как для тех, так и для других условием плодотворности их текущей, так сказать предварительной, работы, есть кропотливое изучение деталей ими выбранного пути. В этой работе они ни религиозны, ни нерелигиозны: стены все той же необходимой тюрьмы ограничивают их кругозор. И потому-то религиозное нападение на работников, пролагающих пути современной культуры, будь они учеными, философами, поэтами или общественными деятелями, есть всегда нападение с негодными средствами: кроме того, оно предполагает непомерную, себялюбивую гордыню со стороны нападающих. Занесенный над головою культуры крест в таком случае не отличается от дикарского томагавка.

В истории культуры видим мы только ряд невообразимых смешений; и первые века христианства составляют для нас, пожалуй, единственное исключение. Сверху господствовал Рим; а под Римом — катакомба; в катакомбах протекала подлинная религиозная жизнь. На поверхности же земли мы встречаем тогда немой символ — *рыбу*<sup>17</sup> и все красноречие Аристотелевой мудрости. Аристотель господствовал *в мире сем*, а Христос — в катакомбе. Далее видим мы как раз обратное. Христиане поднимаются из катакомб, поселяются в роскошных языческих виллах, а гонимые язычники опускаются в катакомбу: в результате многократных перемещений мы имеем не союз государства и Церкви, основанный на разграничении сфер влияния: не дальнейшее процветание Аристотелей и Софоклов культуры параллельно с *катакомбой*, покрывающей подземную глубину нашей жизни. Нет, мы встречаемся с печальным явлением: доселе молчаливый пустынный начинает состязаться с Аристотелем; Аристотель же объясняет нам тайны иных миров. В результате мы утериваем и все достигнутое религиозно, и все достигнутое культурно. Рушится видимый храм язычества — Серапеум. Вместе с тем рушится невидимый христианский храм. Повсеместное падение *культуры и религии, государства и Церкви* есть источник повсеместного раздражения и борьбы за *культуру и Церковь*. «*Кесарево кесарю, а Божие Богу*» — так учил нас Спаситель. Нет: одни говорят: «*Кесарево кесарю и Божие — кесарю*». И искание последнего смысла жизни превращается в культурный скандал. А другие им отвечают: «*И кесарево Богу, и Божье Богу*». И с вершины теократических, к жизни не приспособленных утопий снова, снова и снова по античной статуе Аполлона раздается удар томагавка — креста. И от этого смешенья государство принимает образ разъяренного зверя, а культуре грозит босоногий, волосами обросший и косноязычный монах. Между зверем и варваром оказывается невозможной никакая деятельность, опускаются

руки, надрываются силы. И когда с отвращением отстраняешься от неистовой руки варвара, вдруг испуганно останавливаешься, вспомнив, что в руке варвара крест. А когда тебя настигает смешок современного культуртрегера — смешок о том, что искусство, наука и философия лишь зубочистки цивилизации, и ты, возмущенный цинизмом, убегаешь к протянутому кресту, снова и снова ты останавливаешься у креста, потому что сперва тебе подставляют десницу для поцелуя.

«На фрак не молятся, крестом не дерутся» — эту простую истину приходится теперь с утра до ночи повторять. Но словами не остановить построения храмов идолу пошлости; словами не остановить донкихотов, размахивающих крестом.

Провокация встречает нас на всех путях нашей жизни; провокация лежит часто в самом существе высказываемых слов.

Дважды пытался Толстой говорить противоположными словами: язык образов он сменил на язык проповеди. Проповедуя образами, создавал он для себя *чересполосицу* мыслей; упорядочивая вслух эти мысли, он создал *чересполосицу* для других. Оставляя одну неправду, создавал он другую неправду; наконец сумел он с себя стряхнуть обе неправды, уйдя от всяких словесных смешений.

Его уход из синодальной Церкви, культуры, государства, искусства, общественности есть уход из *мира сего* одного из величайших сынов сего мира. Если он не смог одолеть мир ни словом, ни творчеством, как же нам одолеть обступившую нас ночь.

Но в том, что он тронулся с места, для нас есть величайшее знамение: стало быть, есть место, куда можно уйти.

Если ночь обступает нас всеми ужасами своими, если мы беспомощны в этой ночи, всем усилием воли своей мы должны создавать катакомбы, где могли бы мы себя чувствовать в безопасности, где бы нас озарял беспрепятственно блеск лампадки.

Итак, все то, что является чересполосицей нашей жизни, мы должны превратить в подлинный катакомбный ход. Бегство Толстого из мира есть единственное реальное поучение его нам. Но куда из мира уйдешь, если нет катакомбы. Но нет: катакомба есть у каждого из нас: ее нужно только сознать, расширить, превратить в место встречи: ведь и так мы — изгой: ни здесь, ни там: ни в языческой современности, ни в далеком и угасающем прошлом, ни в слепительном будущем.

Ты пойми, мы ни здесь, ни тут:  
Наше дело такое бездомное.  
Петухи — поют, поют,  
Но лицо небес еще темное.

Ницше, Толстой, Вл. Соловьев, Мережковский и многие другие, им подобные, независимо от разности их мировоззрений, насквозь проникнуты мыслью о безумии и ужасе современности. Ницше проклинает современность, Толстой устраивает забастовку своим глухим молчанием в *Ясной Поляне*<sup>18</sup>, Вл. Соловьев носится со своей утопией теократии, разочаровавшись в которой, предвидит скорый конец всего, Мережковский беспочвенно примиряет непримиримое: все они — князья уделов подлинной культуры: и как смешны они в полемике друг с другом пред лицом одинаково их всех не понимающей современности. И пока они рассказывают толпе об ими увиденных Светлых Обителях будущего, эта толпа, считая себя обманутой ими, изгоняет их за черту досягаемости. Разъединенные, порознь гибнут удельные князья арийской культуры, сраженные злыми стрелами их обступающих варваров.

Неужели и мы, малые, слабые, последуем их примеру, расточая силы свои

...в умных  
Громких разговорах  
И бесплодно шумных,  
Бесконечных спорах?

Не лучше ли нам оставить этот спор славян между собою — вопрос, которого не разрешат «они», не лучше ли нам, последовав примеру Толстого, отряхнуть от последних слов наших прах Вавилона, чтобы в тех последних словах по-новому встретиться... за его пределами. Там, *в мире сем*, протечет некрикливая, скромная наша работа, озаренная молитвенным светочем катакомбы.





## **С. Н. БУЛГАКОВ**

### **Человекобог и человекозверь (1912)**

По поводу последних произведений  
Л. Н. Толстого: «Дьявол» и «Отец Сергий»

Не только образованная Россия, но и весь культурный мир с напряженным интересом встретили посмертные художественные произведения Л. Н. Толстого. В них воскресает великий мастер, силою послушного резца высекающий живые образы. Какая свежесть и непосредственность в «Хаджи-Мурате» и даже в отдельных сценах дидактических произведений, какая потрясающая простота и сила в «Дьяволе», какой зной душевный в «Отец Сергий»!<sup>1</sup> При всей незаконченности и неотделанности этих произведений, в них мы имеем такие создания русской художественной литературы, которые могут ставиться в один уровень даже с ранним творчеством Л. Н. Толстого, а выше этого могут ли быть вообще поставлены художественные произведения?

Однако наша задача не есть эстетический анализ или художественная критика посмертных художественных произведений Л. Н. Толстого — как бы ни была интересна сама по себе такая задача, но ее мы отстраняем. Нам хочется уяснить жизненный смысл и мудрость этих произведений при свете нравственной философии вообще и общего мировоззрения самого Л. Н. Толстого в частности, и в этом отношении они представляют собою громадный, исключительный интерес, отнюдь не меньший, чем чисто художественные их красоты. Для настоящего художника его творчество есть и раскрытие его души в самых глубоких и недосыгаемых ее тайниках — оно интимнее, чем дневник, и искреннее, чем исповедь. Оно есть одновременно мышление и искание художника, хотя и не разумом, а художественной интуицией, которая, однако, сильнее и острее рассудочного мышления. Глубочайшая искренность и правдивость, вытекающая из полней-

шей внутренней свободы, есть отличительная черта истинно художественных произведений, — а вместе и мера их гениальности. Искусство делается неискренним и тем самым становится ниже себя, когда оно утрачивает эту внутреннюю свободу, превращается в служебное орудие, делается тенденциозным. В таком случае оно служит только особым методом изложения или доказывания уже заранее установленных положений, но не средством самостоятельного искания, — таково дидактическое искусство, которое в строгом смысле вовсе не есть искусство, как бы мастерски оно ему ни подражало. Немало таких дидактических произведений и в литературном наследии Толстого, и как бы ни было велико мастерство, в них проявляющееся, все-таки они не могут быть отнесены к искусству, ибо написаны на заданную тему; это ремесленно-техническое употребление красок, а не живопись. Но есть в их ряду и такие произведения, где этот тенденциозно-дидактический элемент сводится к минимуму и почти испаряется в огне художественного искания, где художник вновь обретает себя и становится подобен путешественнику, отправляющемуся в неведомые страны, или исследователю, углубляющемуся в новые, неизвестные области изучения. В них Толстой с былой неустранимостью и страстной искренностью опускается на дно человеческой души — и прежде всего, конечно, своей собственной, — ибо ведь о чем бы ни писали художники, они дают в конечном итоге самих себя, они опознают жизнь в себе и чрез себя, освещают подземелье своим собственным светом. Такое значение мы особенно придаем повестям «Дьявол» и «Отец Сергей»; первая и в чисто художественном отношении стоит чуть ли не выше всех произведений, теперь опубликованных. Сюда можно было бы еще причислить в качестве художественного перла и «Хаджи-Мурата», но по содержанию своему он относится преимущественно к раннему периоду творчества Толстого, эпохе создания «Ерошки»<sup>2</sup> и «Казаков», и поэтому мы его оставим без рассмотрения.

Сопоставляя Толстого как богослова, моралиста и проповедника, автора многочисленных произведений религиозно-философского характера, и Толстого-художника, мы получаем возможность поставить одну из самых коренных проблем духовной жизни, именно о нравственной природе человека, или о силе зла и греха в человеческой душе. Именно этот вопрос со страшной силой и мукой ставит Толстой в «Дьяволе» и «Отце Сергии», и читатель оказался бы недостоин своего писателя, если бы не попытался отдать себе отчет в этом вопросе и вместе с автором и вслед за автором переболеть его.

Однако для того, чтобы нам вплотную подойти к этим вопросам, надо предварительно расчистить почву и запастись общими точками зрения, как они определялись в истории человеческого самосознания.

Есть два воззрения на нравственную природу человека и природу зла: одно учит о врожденности зла, о коренной поврежденности человеческой природы, о нравственной болезни, поражающей человеческое сердце, волю и сознание; для другого человеческая природа является здоровой и неповрежденной, и оно ищет причину зла где угодно, только не в человеческом сердце: в заблуждениях ума, в невежестве, в дурных учреждениях. Согласно первому, человеческая природа двойственна и дисгармонична, поскольку она представляет смешение двух враждующих начал, — добра и зла; согласно второму, естественный человек есть воплощение гармонии, равновесия душевных сил и здоровья, и истинная мудрость велит не бороться с природой, но ей по возможности следовать. Конечно, в конце концов оба эти воззрения упираются в некоторую недоказуемую уже и потому аксиоматическую данность, имеют в своей основе нравственное самоощущение человека. Оба воззрения резко противостоят друг другу.

Первое находит полное и, можно сказать, окончательное выражение в христианском учении о человеке, согласно которому человечество больно грехом и этот грех отравляет всю природу человека. Он имеет различные проявления, как духовные, так и телесные. Его присутствие сказывается в постоянном соблазне зла, бессилии или слабости добра и, отсюда, в постоянном их противоборстве. «Не понимаю, что делаю, — о себе, а в своем лице и о всем человеческом роде говорит апостол языков, — потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю. Если же делаю то, чего не хочу, то соглашаюсь с законом, что он добр. А потому уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Ибо знаю, что не живет во мне, т. е. во плоти моей, доброе; потому что желание добра *есть* во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Итак, я нахожу закон, что, когда хочу <делать> доброе, прилежит мне злое. Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих. Бедный я человек! Кто избавит меня от сего тела смерти?» (Рим. 7, 15–24). В этих простых, но бесконечно мудрых и глубоких словах



выражено то, что человек находит во внутреннем опыте своем, именно: мучительное сознание бессилия добра, косности духа, скованного грехом. Из этого самодиагноза христианство делает дальнейшие выводы в области морали в том смысле, что нравственная жизнь основана лишь на постоянной борьбе с собою, с низшими сторонами своего собственного существа, со стихией греха, и не на доверии к «естественному», но на недоверии к нему, на постоянном и неусыпном самоконтроле и различении в себе добра и зла. В этом смысле христианская мораль, проистекающая из дуалистического понимания нравственной природы человека, видящая в ней смешение добра и зла, необходимо является аскетической в смысле неустранимости дисгармонии и борьбы этих двух начал. «Самопротивление и самопринуждение» — в таких словах выражает сущность аскезы еп. Феофан (Затворник)<sup>3</sup>.

Но человек, предоставленный своим собственным силам, не может, по учению христианства, окончательно победить в себе грех, превзойти самого себя. Тот свет совести, при котором он видит свою душу, только открывает перед ним всю силу и глубину греха в нем, родит желание от него освободиться, но не дает еще для этого возможности. Человек, предоставленный своим природным силам, должен был бы впасть в окончательное отчаяние, если бы ему не была протянута рука помощи. Но здесь и приходит на помощь искупительная жертва Христова и благодать, подаваемая Церковью Христовой в ее таинствах. Опираясь на эту руку, открывая сердце свое воздействию божественной благодати, усвая верой искупительное действие Голгофской жертвы, освобождается человек от отчаяния, становится вновь рожденным сыном Божиим, спасается от самого себя, от своего ветхого человека, который хотя и живет, но непрестанно тлеет и уступает место новому человеку. Благодать не насилует, она обращается к человеческой свободе, которая одна лишь вольна взыскать ее; но, оставленный одним своим естественным силам, человек не может спастись. Вот почему основной догмат христианства, об искуплении человеческого рода Божественною кровью, представляет собою вместе с тем и нравственный постулат христианской антропологии, того учения о нравственной природе человека, в котором отрицаются возможность самоспасения и неповрежденность человеческой природы. Он есть необходимый ответ на этот вопль бессилия, идущий из глубины человеческого сердца, а Церковь с ее благодатными таинствами есть целительное установление любви Божией, в котором восстанавливаются силы и врачуются греховное и больное человечество. Когда Хрис-

тос ходил по земле, окруженный грешниками, мытарями, блудницами, то в ответ на упреки в неразборчивости, направленные со стороны фарисеев, Он отвечал обычно, что Он пришел «призвать не праведников, но грешников к покаянию», ибо «не здоровые имеют нужду во враче, но больные» (Мф. 9, 12–13). А поэтому, по слову св. Ефрема Сирина, «вся Церковь есть Церковь кающихся, вся она есть Церковь погибающих».

Это основное христианское учение о человеке и о спасении проходит, конечно, через всю историю Церкви; оно легло в основу ее догматики, проповеди, практики. Очевидно, что оно из христианства совершенно неустранимо и составляет центральную часть проповеди Евангелия, т. е. благой вести о совершившемся и совершающемся спасении человеческого рода от греха.

Рассматриваемая вне догматической формы проблема нравственной природы человека не раз составляла предмет философского умозрения; на нее давался ответ в разных философских построениях. Я приведу в кратких чертах некоторые, наиболее яркие учения этого типа. Начнем с блаж. Августина, в котором мы имеем не только великий ум, но и пламенное сердце; этот гений пафоса много искал и страдал ранее своего присоединения к Церкви; им были опытно изведаны глубины греха и человеческой немощи. Свой духовный путь он рассказал в бессмертной своей «Исповеди». Его философствование, его учение было плодом не только возвышенного умозрения, но и страстно прожитой жизни, полной исканий и заблуждений, падений и грехов, но вместе с тем проникнутой всепокоряющим стремлением к высшему благу. «Горе той душе, — говорит блаж. Августин, — которая дерзает помышлять и ласкать себя надеждою, что, удалившись от Тебя, Боже мой, найдет она что-нибудь лучше Тебя! Тщетно бросается она во все стороны, тщетно блуждает по всем распутьям; нигде не находит она желаемого, повсюду встречая одни томления и огорчения. В Тебе одном, Боже наш, успокоение наше» \*. В различных актах своей духовной драмы, на своем долгом, длившемся десятилетия, пути возвращения блудного сына в отчее лоно, Августин до глубины осознал все бессилие человеческой воли к добру и всю мучительную раздвоенность человеческого духа. «Две воли боролись во мне, ветхая и новая, плотская и духовная, и в этой борьбе раздиралась душа моя» \*\*. «Это болезнь души и всего существа нашего, состоящая в том, что мы по своей поврежденности и греховности как бы раздваиваемся... таким образом, у нас выходит две воли... в этой-то види-

\* Августин. Исповедь. Кн. VI. Гл. 16.

\*\* Там же. Кн. VIII. Гл. 5.

мой борьбе между добром и злом и состоит воля наша» \*. «Добро во мне — Твой дар, от Тебя исходящий; зло во мне — мое преступление, Тобою осуждаемое» \*\*. Этим выношенным целой жизнью убеждениям Августин позднее дал философское выражение, главным образом в спорах с Пелагием<sup>4</sup> и пелагианством. Основные заблуждения пелагианства он видит, во-первых, в отрицании первородного греха, во-вторых, в признании, что оправдывающая нас благодать подается нам не даром, но по заслугам нашим, и, в-третьих, в допущении возможной безгрешности после крещения. По учению же Августина, хотя человек и был создан со способностью не грешить — в этом и состояла его свобода (*liberum arbitrium*), но вследствие первородного греха эта свобода превращается в несвободу (*servum arbitrium*)<sup>5</sup>, человек есть раб греха, и его собственная свобода есть лишь влечение ко злу, самостоятельная же способность к добру (*facultas bene operandi*) у него отсутствует. «Не только большие, но даже и минимальные блага могут быть только от того, от кого происходит всякое благо, т. е. от Бога» (*De lib. arb.* 2. 19, 50). Отсюда человек, в представлении Августина, есть в значительной мере пассивный объект воздействия благодати: «Она порождает в нас волю (к добру), она же содействует и ее осуществлению» (*ut velimus operatur incipiens, vobentibus cooperatur perficiens: De grat. et lib. arb.* 17, 33). Правда, в свободе человеческой лежит «согласие или несогласие воле Божией», но и самую волю к вере Бог вызывает в человеке. Поэтому благодать есть «внушение доброй воли» (*inspiratio bonae voluntatis: De corr.* 2, 3) и она действует с неотвратимой (*irresistibilis*) силою: «Если Бог хочет спасения, не может противиться воля никакого человека» (*Deo volenti salvum facere nullum hominum resistit arbitrium: De corr. et gr.* 14, 43). Отсюда Августин неизбежно приходит к учению о предопределении (*praedestinatio*) одних ко спасению, других к гибели, к тому религиозному фатализму, который через тысячу лет возродился в кальвинизме: человеческая воля влекома ко спасению неотвратимо и неодолимо (*indiclinabiliter et insuperabiliter*). Философы справедливо усматривают в мировоззрении Августина противоречие между учением о свободе воли, от которого он не может и не хочет отказаться, и учением о предопределении \*\*\*. И запад-

\* Там же. Кн. VIII. Гл. 9.

\*\* Там же. Кн. X. Гл. 4.

\*\*\* *Windelband. Geschichte der Philosophie.* 2-te Aufl. 1900. 231–233. Ср. также: *Loofs. Augustin, Pelagius und Pelagianismus, Semipelagianismus* (в «*Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche*»); *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte.* 4-te Aufl. 1906. 3-te Haupttheil. Kap. I.

ная церковная доктрина не последовала за Августином, который утрировал учение о греховной порче человеческой природы, но остановилась на семипелагианском, более умеренном учении, которое не устраняет совсем человеческой свободы и человеческих заслуг в деле личного спасения и чуждо идее предопределения (на Востоке же идеи Августина никогда не имели особенного влияния). Для нас здесь интересны идеи Августина не с точки зрения их соответствия или несоответствия общецерковному учению, но как мощное и яркое выражение пессимистического воззрения на нравственную природу человека в греховном его состоянии.

Перенесемся теперь на полторы тысячи лет и от духовного отца средневекового католицизма обратимся к духовному отцу идеалистического человекобожия, к философу протестантизма Канту. То, что Кант (а за ним и его последователи) называл у себя «коперниканским деянием», сводится к возведению человеческого разума в роль законодателя мира: отныне вселенная обращается около человека как своего центра, а не человек следует за природой. Однако, при всем своем рационалистическом антропоцентризме, Кант был исполнен подлинно нравственного пафоса и серьезность его настроения противилась плоской идеализации человеческой природы. Вот почему в нравственной философии Канта мы находим, хотя и несколько неожиданно, глубокое учение о «радикальном зле в человеческой природе», изложенное в трактате «Религия в пределах только разума» («Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft») \* и в век оптимистического просветительства заставляющее вспомнить об августинизме. Не без легкой иронии говорит он здесь о добродушном предположении моралистов от Сенеки<sup>6</sup> до Руссо (18), что мир сам собой идет от худшего к лучшему. По мнению философа, «человек по природе зол», «vitiis nemo sive nascitur» («никто не родится без пороков»), — вспоминает он стих Горация, и это подтверждается наблюдениями над человечеством в культурном и некультурном состоянии. «Говорят о затаенной фальшивости даже при самой близкой дружбе... о склонности людей ненавидеть тех, кому они многим обязаны, и к чему благодетель всегда должен быть готов. Говорят о сердечном благоволении, которое все-таки дает повод для замечания: “В несчастии наших друзей всегда есть нечто такое, что нам не совсем не нравится”. Говорят и о многом другом, скрытом под внешностью добродетели, не принимая в расчет тех пороков, которые и не скрываются, так

\* Кант Иммануил. Религия в пределах только разума / Пер. Н. М. Соколова. <СПб., 1908.> Все цитаты сделаны по этому переводу.

как для нас хорошим кажется уже и тот, кто — *злой человек* по обычному, всеобщему уровню» (32–33). «Член английского парламента, в пылу задора, позволил себе высказать такое мнение: “Каждый человек имеет свою цену, за которую он себя продает”. Если это справедливо (что каждый может решить сам за себя), — если нигде нет такой добродетели, для которой нельзя было бы найти такого искушения, чтобы низвергнуть ее сразу, — если вопрос о том, добрый или злой дух перетянет нас на свою сторону, решается только теми, кто предлагает и обещает скорейшую расплату, — для людей вообще становится истинным то, что сказал апостол<sup>7</sup>: “Здесь нет никакого различия, здесь все грешники, нет никого, кто делал бы доброе, — ни одного человека”» (38). «Если такое предрасположение лежит в человеческой природе, то, значит, в человеке есть естественное предрасположение к злumu. И само это предрасположение — так как его в конце концов все-таки надо искать в свободном произволе, значит, и оно может подлежать вменению — есть морально-злое... скорее это надо называть *извращенностью* сердца... известным умышленным *коварством* человеческого сердца, а именно: обманывать себя в области своих собственных добрых или злых настроений» (36–37). Источник этого зла — в человеческой свободе, притом каждого отдельного индивида; Кант отрицает поэтому первородный общечеловеческий грех, повреждающий самую природу человека. Это естественное предрасположение к злу хотя и не может быть *уничтожено* человеческими силами, но «в то же время его возможно *превозмочь*, так как оно появляется в человеке как свободнодействующем существе» (36). «Каким образом возможно то, что в естественном порядке злой сам по себе сделает себя человеком добрым, это превосходит все наши понятия. Ибо каким образом злое дерево может приносить добрые плоды?» (44–45). И тем не менее заповедь: ты можешь, ибо ты должен, — не ослабевая, звучит в душе (45). Недостаточно только перемены нравов по каким-либо внешним мотивам (как «неумеренный возвращается к умеренности ради здоровья, лживый к истине ради чести», или как общество может восстановить экономическую солидарность чрез социализм ради всеобщей выгоды), нет, требуется изменение сердца, «*революция* в образе мыслей человека» (47), новое рождение, о котором говорится в беседе с Никодимом<sup>8</sup>. Не превышает ли эта задача сил человеческих, справедливо спрашивает себя Кант, но отвечает: «И все-таки долг приказывает быть таким, а он ничего не приказывает нам, кроме того, что для нас исполнимо» (47). Нельзя было ближе подойти к самому центральному нерву христианства — учению об искуплении благодатной помощью свыше, но, подойдя к нему, Кант с новой силой

рванулся прочь, опять к своему идеалистическому человекобожью, к учению о самоспасении и самоискуплении человека, причем дело И<исуса> Христа получает у него символически-прообразовательное значение этого самоискупления человека. Для этого оказывается достаточно лишь первоначального морально-го задатка в нас вообще (49) и постоянного движения от лучшего к худшему\*. Так глубоко заглянув в человеческое сердце и уви-

---

\* Вот какими чертами обрисовывается у Канта это самоспасение: «Перемена мыслей есть именно исход из злого и вступление в доброе, совлечение ветхого человека и облечение в нового, так что субъект греха отмирает, чтобы жить для справедливости. Но в ней как интеллектуальном определении заключаются не два моральных акта, разделенных промежутком времени. Это только один-единственный акт, ибо отказ от злого возможен только при замене его добрым образом мыслей, который производит вступление в доброе, — и наоборот. Добрый принцип, следовательно, заключается как в отказе от злого, так и в усвоении доброго образа мыслей, и скорбь, которая правомерно сопровождает первое, совершенно исчезает из второго. Переход из испорченного образа мыслей в добрый (как «отмирание ветхого человека», «распятие плоти») уже сам по себе есть жертва и знаменует собой появление длинного ряда тех зол жизни, которые принимает на себя новый человек в образе мыслей сына Божия и только ради блага. Но за ним все-таки остаются и проступки прошлого, как совершенные, собственно, другим — именно ветхим человеком, — как наказание. Пусть он, следовательно, как бы физически есть тот же самый наказуемый человек и как такой должен быть судим перед моральным судом, значит и перед собственным, — но он все-таки в своем новом образе мыслей перед божественным судьей, перед которым решается его дело, морально совершенно другой, — и эта его чистота, как чистота сына Божия, которого он в себя восприял, или (если мы олицетворим эту идею) сам *этот* последний несет за него и за всех, которые в него (практически) веруют, как *заместитель* скверну греха — через страдание и смерть дает высшей справедливости удовлетворение, как *избавитель* и как *адвокат* делает то, что они могут надеяться явиться перед своим судьей как оправданные, но только так, что он это страдание, которое новый человек, когда он умирает для *ветхого*, должен взять на себя на всю свою жизнь, предоставляет представителю человечности как смерть, выстраданную раз и навсегда. — Здесь есть еще излишек над заслугой дел и заслуга, которая нам засчитывается из милости. То, что у нас в земной жизни (может быть, и во все другие времена и во всех мирах) всегда только состоит в простом *делании*, нам засчитывается, как будто бы мы здесь были в полном обладании ими, — на что, впрочем, мы не имеем никакого законного права, поскольку мы сами себя знаем, так что обвинитель в них прежде всего будет требовать обвинительного приговора; это, следовательно, всегда приговор из милости, хотя он вполне соответствует вечной справедливости, если мы освобождаемся от всякой ответственности ради этого блага в вере» (75–77).

дав гнездящуюся в нем змею греха, он не пришел в ужас или отчаяние, но нашел в этом новую опору человеческой гордости, ибо как можно иначе назвать это учение о самоискуплении? После разговора с богатым юношей Господь сказал: «Удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в царство Божие. Слышавшие сие сказали: кто же может спастись? но Он отвечал: невозможное человекам возможно Богу» (Лк. 18, 25–27). Кант же утверждает, что человек может пройти сквозь игольные уши, может, ибо должен, и веру в искупление называет «опиумом для совести» (80, примеч.). Тем не менее суровый и возвышенный ригоризм кантовской этики долга хотя и возлагает на немощные плечи бремена неудобноносимые и тем повинен в горделивости, все же, в своей нравственной серьезности и глубоком сознании греха и зла в человеке, стоит неизмеримо выше тех оптимистических учений о естественной гармонии, по которым все в человеке обстоит благополучно и он не нуждается в борьбе с собой, но может следовать своим инстинктам и видеть в этом следовании высшую норму и высшую свободу.

Для того чтобы изложить воззрения *Вл. С. Соловьева* в интересующем нас отношении, нам пришлось бы пересмотреть все его учение, в котором вопросу о зле отводится столь видное место. В разные периоды своей жизни и творчества обращался к нему *Вл. Соловьев*. Учению о нравственном зле или грехе посвящены и вдохновенное произведение его молодости «Духовные основы жизни», и зрелый плод предзакатной поры «Оправдание добра», и лебединая его песнь — гениальные «Три разговора». «Разум и совесть, — читаем в предисловии к «Духовным основам жизни», — обличают нашу смертную жизнь как дурную и несостоятельную и требуют исправления. Человек, погруженный в эту дурную жизнь, должен, чтобы ее исправить, найти опору вне ее. Верующий находит такую опору в религии. Дело религии — возродить и освятить нашу жизнь, сочетать ее с жизнью Божественной» \*. Нашей природе свойственно сознание своего долга, но оно не дает еще силы для его исполнения. «Греховная природа есть для нас нечто данное, неотразимое. Для того чтобы изменить или исправить нашу греховную природу, необходимо, чтобы открылось в нас какое-то другое, действительное и потому способное действовать, начало другой жизни, сверх настоящей, дурной природы... Эта новая, *благая*, жизнь, *которая дается* человеку, потому и называется *благодатью*... Чтобы действительно стать на пути благодати, недостаточно признания ума, а нужен *подвиг*

\* Собр. соч. *Вл. С. Соловьева*. Т. III. 270.

воли: человек должен *подвигнуться* для принятия в себя благодати, или силы Божией» \*. Благодать эта подается Церковью участвующим в ее жизни, и основой человеческого спасения является Голгофская жертва. Мы имеем перед собой учение, в общем напоминающее августинизм, хотя и освобожденное от некоторого его фатализма и отводящее больше места человеческому усилию и свободе. В «Оправдании добра» первичным началом нравственности Вл. Соловьев полагает *стыд*: «Я стыжусь, следовательно, я существую не физически только, но и нравственно; я стыжусь своей животности, следовательно, я существую еще как человек». «Чувство стыда возбуждается (притом) не злоупотреблением известной органической функцией, а простым обнаружением этой функции: самый факт природы ощущается как постыдный... Здесь... высшее достоинство человека... свидетельствует о себе, что оно еще сохранено в глубине существа» \*\*. «Основное нравственное чувство стыда фактически заключает в себе отрицательное отношение человека к овладевающей им животной природе... Это самоутверждение нравственного достоинства действием разума возводится в *принцип аскетизма*». Предметом аскетизма является не материальная сторона бытия вообще, но подчинение ей духа, захват со стороны материальной жизни духовного существа в человеке. Нормой здесь является: «животная жизнь должна быть подчинена духовной»; но это подчинение покупается неустанной борьбой человека с низшими сторонами своего существа, или с *плотью*, которая есть не что иное, как «животность возбужденная, выходящая из своих пределов, переставшая служить материей, или скрытой (потенциальной) основой, духовной жизни». «Плоть сильна только слабостью духа, живет только его смертью. Отсюда общая максима аскетике: *подчиняй плоть духу*, насколько это нужно для его достоинства и независимости... и, по крайней мере, не будь закабаленным слугой бунтующей материи» \*\*\*. В переводе из Петрарки<sup>9</sup> Соловьев молитвенно взывает к Пречистой Деве:

Страсти безумной злое горение  
Да утолится тобою!  
С неизреченной тоскою  
Видела ты неземные мучения.  
Ими спасенный, зачем я страдаю?  
Мною владеет враг побежденный!

---

\* Там же. 280–281.

\*\* Там же. Т. VII. 48–50.

\*\*\* Там же. 66–67.



Мыслью смущенной  
К тебе прибегаю.

Вопросу о зле посвящены главным образом и «Три разговора». Здесь читаем: «Зло действительно существует, и оно выражается не в одном отсутствии добра, а в положительном сопротивлении и перевесе низших качеств над высшими во всех областях бытия. Есть зло индивидуальное — оно выражается в том, что низшая сторона человека, скотские и зверские страсти, противится лучшим стремлениям души и *осиливает их* в огромном большинстве людей. Есть зло общественное... есть, наконец, зло физическое» (547). В борьбе со злом индивидуальным, кроме совести и ума, потребно «*вдохновение добра*, или прямое и положительное действие самого доброго начала на нас и в нас. При таком содействии свыше и ум и совесть становятся надежными помощниками самого добра, и нравственность вместо всегда сомнительного “хорошего поведения” становится, несомненно, жизнью в самом добре... чтобы завершиться живым единством воскресшего былого с осуществляемым будущим в том вечном настоящем Царстве Божиим, которое хотя будет и на земле, но лишь на новой земле, любовно обрученной с новым небом»\*.

Теперь обратимся к характеристике учений противоположного типа. Общую чертою их является оптимистическое понимание человеческой природы и отрицание или же игнорирование и ослабление силы зла и греха. В греческой антропоморфной религии вырабатывается эстетический идеал человека, фактически стоящий вне этики, «по ту сторону добра и зла», и состоящий в гармоническом развитии естественных способностей человека, в годности или добротности (*καλοκῆγαθῶα*<sup>10</sup>). Отсюда гармония и мера есть общепризнанный принцип всей греческой этики; он выражает собою, можно сказать, основное самочувствие эллинизма. И позднее, в эпоху Возрождения, когда снова открыта была языческая древность, с особенным торжеством воспринята была эта эстетическая этика\*\*, эта влюбленность в натурального человека, из которой, до известной степени, и выросло искусство Ренессанса. Вторая особенность античной этики, которую надлежит здесь отметить, это — ее интеллектуализм, связанный с убеждением, что зло есть заблуждение, а добродетель поэтому есть предмет обучения. Корень зла из сердца и воли перемещается в разум, причем тем самым отрицается коренная поврежденность человеческой природы. Это понимание нашло свое выра-

\* Там же. Т. VIII. 551.

\*\* См.: *Wernle P. Renaissance und Reformation. Tübingen, 1912. 14–15.*

жение у величайшего праведника древности — Сократа \*. «Никто не счастлив, никто не блажен против воли» и «никто не порочен добровольно». Без правильного знания невозможно и правильное действие, причем там, где есть правильное знание, само собою разумеется правильное действие. Поэтому «все: и справедливость, и благоразумие, и мужество, — все это — знание» («Протагор»). Никто поэтому не является злым добровольно, потому что никто не хочет быть сознательно несчастным. В учении Сократа отрицается возможность слепой иррациональной воли к злу, или сатанизма, влечения к злу, даже вполне осознанному. И эта идея этического интеллектуализма — представление о человеке как о *tabula rasa*<sup>11</sup>, на которой научением и воспитанием все возможно написать, — также глубоко воспринята в новое время и легла в основание многих современных теорий. Вера в гармонию человеческой природы, долго придавленная аскетическим мировоззрением средних веков, со стихийной силой и с победным торжеством вспыхивает в эпоху Возрождения, когда натуральный человек как бы открывает сам себя в своей красоте и силе. «Человек существует для самого себя» (Латини<sup>12</sup>), «человек может делать из себя все, что он хочет» (Альберти<sup>13</sup>), «природа нашего духа универсальна» (Пальмиери<sup>14</sup>), «человек стремится к тому, чтобы везде и всегда быть как бог» (Фицино<sup>15</sup>). Вот изречения \*\*, в которых отражается дух новой эпохи, ее вера и упование.

И этот дух все крепнет в дальнейшей истории, наибольшего напряжения достигая в новое время. Эпоха «просвещения» (*Aufklärung*), особенно XVIII век, с особенной страстностью исповедовала веру в естественного человека и естественное состояние. Этому человеку она приписывала способность непогрешимости в божеских и человеческих делах: ему доступны все истины религии и, ввиду наличности этой «естественной» религии, не нужна помощь сверхъестественного откровения, которое есть смесь пережитков и суеверий: *écrasez l'infame* Вольтера становится боевым кличем эпохи, причем во время Великой французской революции это выразилось в прямом гонении на христианство и попытке заменить его естественной религией разума, или деизмом Робеспьера<sup>16</sup>. Человеку доступна и совершенная мораль, не нуждающаяся в религиозной санкции и черпающая свою силу в естественной гармоничности человеческой природы. Были перепробованы разные способы построения морали: и эстетической

\* *Zeller*. Die Philosophie der Griechen. <Leipzig, 1889.> II Theil, I Abth.

\*\* *Wernle P.* Op. cit.

(Шефтсбери<sup>17</sup>), и симпатической (Фергюсон<sup>18</sup>, Ад. Смит<sup>19</sup>), и эгоистической (Смит, позднее Бентам<sup>20</sup>), причем общему для них предпосылкой является вера в предустановленную гармонию человеческих сил и стремлений и полное забвение силы греха и зла. Общественная философия этой эпохи также определяется этой верой в естественное состояние, от которого хотя и отступает искаженная действительность «l'ordre positif», но которое надо восстановить в силе. Политики ищут неотчуждаемых прав человека, юристы — естественного права, вечного и абсолютного, экономисты — естественного состояния в области хозяйства — в этом пафос Руссо и Кенэ<sup>21</sup>, Робеспьера и Ад. Смита. Забвение или незнание естественного порядка и нарушение его норм — вот главный и даже единственный источник зла — индивидуального и социального. Нужно «просвещение», чтобы его познать и восстановить, — отсюда вера в просвещение составляет пафос всей этой эпохи: интеллектуализм древности возрождается с небывалой силой. Естественно, что сознание этой эпохи хотя и не было совершенно нерелигиозным или антирелигиозным, но оно, несомненно, было нехристианским, ибо в основах своих отрицало главный постулат христианства — невозможность самоспасения и необходимость искупления.

XIX век внес в это мировоззрение то изменение, что отвлеченный и бесцветный деизм он заменил естественно-научным механическим материализмом или энергетизмом, а в религиозной области провозгласил религию человекобожия: homo homini Deus est (человек человеку Бог) — говорит устами Фейербаха самосознание эпохи. Какое учение о нравственной природе человека находим мы здесь? С одной стороны, здесь развивается мысль, что человек всецело есть продукт среды и сам по себе ни добр, ни зол, но может быть воспитан к добру и злу; при этом особенно подчеркивается, конечно, лишь оптимистическая сторона этой дилеммы: именно что человек при соответствующих условиях способен к безграничному совершенствованию и гармоническому прогрессу. С другой стороны, выставляется и такое мнение, что если у отдельных индивидов и могут быть односторонние слабости или пороки, то они совершенно гармонизируются в человеческом роде, взятом в его совокупности, как целое: здесь минусы, так сказать, погашаются соответственными плюсами и наоборот. Так учит, например, Фейербах. Очень любопытный и характерный поворот этой идеи мы находим у знаменитого французского социалиста Фурье<sup>22</sup>, учение которого тем именно и замечательно, что в нем центральное место отведено теории страстей и влечений; в них он видит главную основу общества. Все страсти и

влечения человека — учит Фурье — вложены Богом и сами по себе законны, здоровы и прекрасны. И только люди, не постигая целей Божиих, стали различать между страстями дурные и хорошие и подчинять их морали. «Долг происходит от людей, влечение исходит от Бога» (*Le devoir vient des hommes, l'attraction de Dieu*). Поэтому нужно решительно преодолеть старую мораль и считать все влечения полезными, чистыми и благотворными. Страстное влечение оказывается тем рычагом, которым Фурье хочет старое общество перевести на новые рельсы. Проблема общественной реформы к тому и сводится, чтобы дать гармонический исход различным страстным влечениям, поняв их многообразную природу, расположив их в гармоничные «серии» и группы, и на этом многообразии в полноте удовлетворяемых страстей основать свободное от морали и счастливое общество, которое овладеет в конце концов силами природы и обратит земной шар в рай. Большого доверия к природе человека, большего оптимизма в отношении к ней, нежели в социальной системе Фурье, не было, кажется, еще высказываемо в истории: проблески гениальности здесь соединяются с нравственным безумием, духовной слепотой и чудачеством. Нам нет нужды излагать в подробностях всю эту систему, облеченную в странную и запутанную форму. Для иллюстрации приведу только один пример, здесь особенно интересный: как разрешается вопрос об отношении полов? Конечно, для Фурье и половое влечение, подобно всякому другому страстному движению души, происходит от Бога, само по себе чисто и непорочно и подлежит удовлетворению в наибольшей полноте. «Свобода в любовных делах превращает большую часть наших пороков в добродетели». Хотя в будущем обществе и допускается «весталат», т. е. девство для желающих, но общим правилом является полная свобода в половых отношениях. Между мужчиной и женщиной устанавливаются отношения тройкого рода; супругов, производителей (не более одного ребенка) и любовников, причем каждый волен осуществлять эти связи в разных комбинациях, по желанию; моногамия отвергается в принципе, ибо, конечно, моногамический брак имеет в своей основе аскетическое осуждение и подавление влечения к внебрачным связям, между тем как никакое влечение не должно быть подавляемо.

Однако даже Фурье в существующей дисгармонии страстей все-таки видит самостоятельную проблему, подлежащую разрешению, — большинство же других социалистов и общественных реформаторов не видят здесь даже и проблемы. Они рассматривают человека исключительно как продукт общественной среды:

одни — экономической, а другие — социально-политической, и, значит, личность для них есть, в сущности, пустое место. Различаются в разных учениях только рычаги, которыми может быть сдвинут земной шар с теперешней своей орбиты: у Бентама это личная польза, у Маркса — классовый интерес и развитие производительных сил, у Спенсера — эволюция, у позитивистов — законы интеллектуального прогресса.

К какому же из этих двух типов следует отнести нравственное мировоззрение Л. Н. Толстого? Оно не укладывается всецело ни в один из них, но имеет черты, свойственные тому и другому. По основам своего понимания мира и человека Толстой должен быть отнесен, несомненно, ко второму типу, поскольку он разделяет веру в естественного человека, не поврежденного в своей основе и извращенного лишь ложным воспитанием — «соблазнами и обманами». Органом непогрешимости в человеке является его «разум», через который познается религиозная истина. Как известно, религиозное мировоззрение Толстого есть чистый, бесприемный рационализм, как он определился еще в век «просвещения» и свойствен так наз. деизму. И рационализм этот неизбежно соединяется с сократическим пониманием морали, т. е. с убеждением, что зло происходит вследствие незнания или заблуждения и поэтому ему можно научить. «Как только человек пробуждается к разумному сознанию, сознание это говорит ему, что он желает блага», и «чем яснее и тверже становится разум», тем упорочивается это «желание блага всему существующему» \*. Поэтому-то так враждебно относится Толстой к идее откровения, а также к возможной сверхразумности вероучения. Для него все это суть «обманы веры» \*\*, «извращения» разума. Для того чтобы освободиться от обманов веры вообще, человеку надо помнить и понимать, что единственное орудие познания, которым он владеет, есть его разум \*\*\*. «Вера — это знание того, что такое человек и для чего он живет на свете, и такая вера была и есть у всех разумных людей... Учения самых мудрых и доброй жизни людей все в главном сходятся к одному» \*\*\*\*. Отсюда становится понятным его отношение к различным историческим религиям и, так сказать, его метод вероучения: из всех них он выводит за скобку то, что является общим для всех и соответствующим разуму, и это-то всеобщее и естественное вероучение считает исти-

\* Толстой Л. Христианское учение. Изд. «Посредника», 1908. С. 13–14.

\*\* Там же. С. 49 и сл.

\*\*\* Там же. 55.

\*\*\*\* Толстой Л. Путь жизни. Вып. 1: О вере. 15.

ной, не извращенной разными суевериями и обманами. Таково задание, по которому составлен «Круг чтения», этим определяется отношение Толстого и к христианству церковному, к которому он так враждебен, считая его вредным суеверием. Отсюда понятна и естественна его ожесточенная вражда к тому, что составляет самую основу жизни церковной, к учению о первородном грехе или, выражаясь по-кантовски, о радикальном зле в человеческой природе, а еще более об искуплении от греха Голгофской жертвой и о благодати, подаваемой Церковью в таинствах и молитвах. По его мнению, «догмат падения и искупления человека заслонил от людей самую важную и законную область деятельности человека и исключил из всей области знания человеческого знание того, что должен делать человек, чтобы ему самому быть счастливее и лучше» \*. Религия Толстого есть существенно религия самоправедности и самоспасения разумом и разумным поведением, она несколько сближается здесь с учением Канта во второй его части, которая так мало согласована с первой. Из бесчисленных выражений этой враждебности к учению об искуплении и вере в Искупителя я приведу лишь одно, заимствованное из материалов, только недавно ставших достоянием публики. Я разумею изданную Толстовским музеем переписку Л. Н. Толстого с его теткой, гр. А. А. Толстой. Эта переписка, вместе с ее воспоминаниями, вообще говоря, представляет самое живое, интересное и ценное из биографических материалов о Толстом, и это объясняется тем, что на этот раз корреспондентка его сама представляла крупную и интересную личность, — порой она решительно заслоняет даже и своего знаменитого племянника. Кроме того, в отличие от большинства лиц, окружавших Толстого, с горячей дружбой она соединяет полную независимость и критическое отношение к нему. А. А. Толстая сознательно и убежденно принадлежала к Православной Церкви, и потому понятно, что, по мере того как Толстой все больше впадал в «толстовство», между ними обозначилось религиозное расхождение, которое находит выражение и в этой переписке, охватывающей период 1857—1903 гг. И, естественно, на первое место в этих разногласиях выступает и догмат искупления. Она рассказывает, между прочим, в своих воспоминаниях, как Толстой в 1897 году, при последнем их свидании в Петербурге, «без всякого к тому повода стал доказывать, что каждый разумный человек может *спасать* себя сам и что, собственно, ему для этого «никого не нужно». Понять было нетрудно, кого он подразумева-

---

\* В чем моя вера. 2-е изд. 95—96.

ет под словом *никого*, — и сердце мое содрогнулось и заняло, как бывало» \*. Она пишет ему по этому поводу, между прочим, следующее: «Сознание св. Павла: “Добра, которого хочу, не делаю, а делаю зло, которого не хочу” (Рим. VII, 19), должно повторяться в душе каждого разумного существа. Да, я хочу добра, а моя греховная природа противится этому желанию на каждом шагу моей жизни. Кто же мне поможет победить эту двойственность, кроме благодати Св. Духа, которую Христос *велит* призывать и которую *обещает* ниспослать всем, просящим ее горячо и неотступно. Без этой помощи я впала бы в совершенное безумие, между тем как вы считаете возможным выполнить только силой собственной воли. По крайней мере, эта мысль встречается во всех ваших сочинениях... Как же нам, со всеми нашими недостатками, выполнить это божественное учение в его обширном смысле? Кто же загладит наши бесчисленные падения и ту массу грехов, совершенных нами прежде, чем мы дошли до сознания этого учения? Есть ли в нашем сердце довольно силы, чтобы возбудить в себе раскаяние, соответствующее нашему падению? Мы едва отдаем себе отчет в малейшей части того зла, которое переполняет нашу жизнь» \*\*. «Из этого священного здания (церковного учения) нельзя выкинуть ни одного камня, не нарушая гармонии целого. Но *выше*, больше всего дорожу лицом Спасителя, Спасителя всего мира и *лично* моего Спасителя, без искупительной жертвы которого *немыслимо* спасение. Верю, что только общением с Ним посредством молитвы и причащения Его тела и Его крови могу очищаться от грехов, а силою Св. Духа укрепляться на пути к Его вечному царству... Церковь для меня сосуд, хранящий таинства, которые для меня и дороги, и необходимы... Мне кажется, — заключает А. А. Толстая, — что вы вдаетесь в то уже известное учение, которое отрицает Богочеловека, но признает человекобога» \*\*\*. В ответных письмах Л. Н. Толстого обнаруживается весь тот упор, который в нем был именно против догмата искупления. Он пишет: «Если я точно в своей жизни делаю одно дурное и не делаюсь хоть на волосок лучше, т. е. не начинаю делать немножечко поменьше дурного, то я непременно лгу, говоря, что я *хочу делать доброе*. Если человек хочет точно не для людей, а для Бога делать хорошее, то он всегда подвигается на пути добра... жизнь вся есть движение по этому пути». Да-

\* Толстовский музей. Т. I: Переписка Л. Н. Толстого с А. А. Толстой. 1857—1903. СПб., 1911. Воспоминания А. А. Толстой. 71.

\*\* Там же. 48—49.

\*\*\* Там же. 325—326.

лее он ссылается на милосердие и всепрощение Божие, «на несуществование грехов перед Богом для человека, любящего Его», и даже приводит такой аргумент, чтобы отстранить идею искупления: «Не проще ли Богу прямо простить мои грехи?..» «Вы говорите, что помощь эта произошла 1880 лет назад, а я думаю, что Бог, каким был всегда, такой и теперь, и всегда оказывает помощь людям» \*. На основании этих и других суждений подобного же содержания можно бы предположить у Толстого вообще слабое сознание греха и его ядовитой силы под предлогом Божия милосердия, иначе говоря, можно понять это как учение о милосердии Бога не к человеку, но к греху, что есть, конечно, скрытое безбожие, хотя оно нередко и проповедуется в качестве христианства. И однако в применении к Толстому это было бы несправедливо. Он слишком глубоко заглянул в человеческую душу, он слишком много познал опытом своей собственной жизни, чтобы вместе с оптимистами совершенно отвергать силу греха, провозглашать нравственное здоровье естественного человека. Напротив, ни в чем так не близок Толстой к христианству церковному, как в сознании греха, его силы и непобедимости, перед которой детским лепетом кажутся толки о самоспасении. Толстой слишком хорошо знал в надменном человекобоге грязного человекозверя. Вот как говорит он о грехе в последнем своем сборнике, «Путь жизни»: «Человек рожден в грехах. От тела все грехи, но дух живет в человеке и борется с телом. Вся жизнь человека — это борьба духа с телом. Большая ошибка думать, что от греха можно освободиться верой или прощением от людей. От греха ничем нельзя освободиться. Можно только сознавать свой грех и стараться не повторять его. Если же впредь отказываешься от борьбы, то отказываешься от главного дела жизни... Горе тому человеку, который скажет себе, что освободился от грехов» \*\*. «Человек не зверь, не ангел, но ангел, рождающийся от зверя, — духовное существо, рождающееся от животного, и все наше пребывание в этом мире есть не что иное, как это рождение» \*\*\*. В этом учении Толстой действительно переходит на сторону учений о «радикальном зле» в человеческой природе. Оставляя в стороне вопрос, насколько могут быть согласованы обе части этого учения, посмотрим, что же дает ему эта духовная зрячесть, ведающая силу греха и все человеческое бессилие до конца его побороть? Толстой, моралист и проповедник, не устаёт повто-

---

\* Там же. 54–55.

\*\* Путь жизни. Вып. 6: Грехи, соблазны, суеверия. 14–15.

\*\*\* Христианское учение. 13.



рять, что самый путь борьбы с грехом исполнен чувства приближения к Богу и поэтому радостен, — о радости и покое как о чем-то уже достигнутом он нередко говорит по разным поводам. Например, в цитированном уже письме к А. А. Толстой мы читаем: «Движение это радостно, во-первых, тем, что чем ближе к свету, тем лучше; во-вторых, тем, что при каждом новом шаге видишь, как мало ты сделал и как много еще этого радостного пути впереди... человек, начавши эту истинную жизнь, всегда знает и может поверить, оглянувшись назад, что он как ни медленно, но приближается к свету и узнает это направление и в движении в этом направлении полагает жизнь».

В этом главный нерв религиозной проповеди Толстого и ее пафос: *радость пути* и радость сознания, как много этого пути осталось. Радость есть сила всякой религии. Радостью победило мир христианство в сердцах богоизбранных. Конечно, это совсем иная радость и об ином, нежели у Толстого, но настоящая радость о «Духе Святом» есть, может быть, единственный документ религиозной подлинности вообще. И Толстой хорошо понимал это, а потому он часто и настойчиво говорил о достигнутой им радости, как будто стараясь в этом кого-то уверить, может быть, раньше всех самого себя. Но что говорит нам об этом Толстой, великий художник?

Мы сказали уже, что художественные произведения можно рассматривать не только как таковые, но и как выражение души автора, ее самосвидетельство; в своем творчестве художник дает прежде всего самого себя; оно есть в этом смысле исповедь, своего рода духовная автобиография, дневник. И если взглянуть с этой точки зрения на два наиболее значительных произведения Толстого из числа увидевших свет после его смерти, именно «Дьявол» и «Отец Сергей», то о них особенно приходится сказать, что в них распахиваются глубины сердца, те глубины, откуда исходит высокое и низкое, где змеится порок, клокочет злоба, клубится отчаяние. И оба они суть вопль религиозного отчаяния и сомнения, в них слышится стон человеческого бессилия, безысходности, богооставленности.

Я видел ночь на сердце у тебя,  
И видел я, как змеи вились в нем<sup>23</sup>.

(Гейне)

Толстой приблизил источник света к той тьме, в которой ничего не различает не получивший религиозной зрячести глаз, но им осветилась лишь бездонная пропасть, раскрывающая погибельный зев свой. И вот почему ужасом и тоской напоены эти стра-

ницы и беспросветным кошмаром ложатся на душу. В отличие от тенденциозно задуманного, хотя и не удавшегося «Воскресения» в них уже никто не «воскресает», в них роковым образом гибнут человеческие души и в своем падении губят за собою и другие существования. Неодолимое могущество дьявола и бессилie добра — вот их подлинная тема. Человекозверь беспощадно душил человека — и в обыденной срединности и непритязательности, и на вершинах, где он мнит себя уже человекобогом. Здесь ставится поэтому та же вековечная проблема зла и греха в человеческой душе, и художественно разрешается она в самом пессимистическом смысле. Ужас жизни и ужас пред жизнью — вот истинная тема этих рассказов, это почти андreeвщина: только здесь не манерная позировка, но подлинная душевная мука. Удушающим зноем веет с этих кошмарных страниц; они отравляют душу своей мукой, своей правдой, но и своей ложью, и в сравнении с их огненным языком каким-то лепетом кажутся уверения резонирующего проповедника о том, что все хорошо и радостно, и притом одинаково радостно сознавать и свое движение к идеалу, и дальность этого идеала, и длину оставшегося «радостного» пути (письмо к А. А. Толстой), — пусть бы только попробовал проповедник этими соображениями утешить своих героев в их падениях. Двум могучим страстям и соблазнам — демонам блуда и гордости — посвящены эти повести: «Дьявол» написан в 1889 году, т. е. в том же году, когда написана и «Крейцера соната». Как и последняя, повесть эта вся насыщена знойной, паллящей чувственностью, тревожащей и разжигающей; трудно даже представить себе, что эти вещи вышли из-под пера 60-летнего старика (сюда надо присоединить также страницы из «Воскресения», где описывается обольщение Катюши, и из «Отца Сергия», с описанием ночевки барыни и его падения), и надо сознаться, что при всей эротической взвинченности новейшей беллетристики мало в ней найдется страниц, напоенных такой кровавой и мучительной чувственностью, как эти, — даже и в ранних произведениях Толстого, где этот элемент почти нигде не отсутствует, не ощущается в такой степени ее злобное, адское пламя. По-видимому, мы имеем здесь дело с каким-то глубоким интимным переживанием.

Раньше, чем говорить о «Дьяволе», отметим в кратких словах, как вообще вопросы о поле и половой любви трактуются у Толстого. В его отношении к этому вопросу есть одна сторона, которую надлежит выделить как бесспорную: это — его проповедь возможной чистоты в отношении между полами, ригоризм в этике пола. Можно только благоговейно, с чувством глубокой

благодарности преклониться пред этой могучей проповедью. Много незримого добра в душах посеяно им этой проповедью, многим, надо думать, помог он в борьбе с «дьяволом» похоти. Замечательно, что Толстой в тех сторонах своей проповеди, в которых она наиболее сильна и жизненна, бессознательно приближается к церковной этике, повторяет ее требования. В частности, и по вопросу о половом общении им совершенно разделяется аскетическая этика Церкви, которая, во-первых, девство ставит выше брака, а во-вторых, и брачную жизнь рассматривает как подлежащую известному аскетическому регулированию. Толстой, по своему обычаю, открывает открытые Америки, проповедует эти старые истины в «Крейцеровой сонате» (послесловие) в парадоксальной, преувеличенной и потому неприемлемой форме. В последнем же его сборнике, «Путь жизни», мы находим то же самое учение изложенным в более спокойной форме. Здесь читаем, например: «Хорошо жить в честном браке, но лучше никогда не жениться. Редкие люди могут <это>. Но хорошо тому, кто может. Неправда, что целомудрие противно природе человека. Целомудрие возможно и дает несравненно больше блага, чем даже счастливый брак. Христианское учение не дает одинаковых правил для всех \*; оно во всем только указывает то совершенство, к которому надо приближаться; то же и в половом вопросе: совершенство — это полное целомудрие. Всякое же, посредством усилия, большее или меньшее приближение к половому целомудрию есть большее или меньшее исполнение учения. Брак оправдывается и освящается только детьми, тем, что если мы не можем сами сделать всего того, чего хочет от нас Бог, то мы хоть через детей, воспитаем их, можем послужить делу Божию. И потому брак, в котором супруги не хотят иметь детей, хуже прелюбодеяния и всякого разврата. Неиспорченному человеку всегда бывает и отвратительно, и стыдно думать и говорить о половых сношениях. Береги это чувство. Оно не даром вложено в душу людей» \*\*. Этика Толстого в половом вопросе ближе всего подходит именно к наиболее аскетической форме христианской этики, к монашеской, где борьба с полом ведется не на жизнь, а на смерть, а идеалом служит сверхполовое и внеполовое равноангельское состояние. Однако этот религиозный идеал у Толстого, как и в других случаях, обмирщается, превращается в одно

\* К сожалению, Толстой слишком редко вспоминает об этом, ибо именно на отрицании этого положения построены его уродливые теории опрощения, отрицания государства, просвещения и друг<ие>.

\*\* Путь жизни. Вып. 8: Половая страсть. 1, 10, 15.

лишь голое отрицание; оторванный от своей религиозно-мистической основы, он иссыхает в отвлеченную мораль. И потому все его стремление к преодолению пола получает односторонний, утопический, а вместе и бесплодный характер. Это станет ясно, если мы доктрину Толстого сопоставим с некоторыми другими учениями, прежде всего с учением Вл. Соловьева о «смысле любви», который в этике пола приближается до полного с ним совпадения на общей почве церковно-этического учения, но в вопросах метафизики пола составляет полную противоположность. В творчестве Толстого есть одна глубоко залегающая в нем черта, с течением времени все явственнее обозначающаяся, — это односторонность восприятия пола. Его собственное отношение к женщине колеблется между двумя полюсами: она или самка, отравляющая ядом чувственности («Крейцера соната», «Дьявол»), сосуд дьявола, почти не человек, или же <она> есть отвлеченный человек, бесполое существо, не отличающееся от мужчины: «Всякая женщина для мужчины прежде всего должна быть сестрою, и всякий мужчина для женщины — братом»\*. Поэтому для Толстого брак есть только несколько урегулированная форма разврата и вообще любви, помимо стремления к половому общению, нет и уж тем более нет женственности как космического и всечеловеческого начала, которое мистически «влечет к себе» (Гете) не половую страсть, но чистой и вечной влюбленностью; нет и тайны единения двух полов воедино, которая, как Церковь учит, совершается в браке во образ тайны Христа и Церкви, одним словом, нет любви сверхчувственной ни в браке, ни вне брака. Но именно только такая любовь и должна лежать в основе брака; ее сохранять и воспламенять мы призваны, и если она гаснет — под бременем ли духовного упадка или чувственности, — в этом больший грех, нежели в грехах и порывах чувственности. Но эта любовь, Афродита небесная, заключена и неразрывно связана с этим греховным и смертным телом, похоть, Афродитой земною, и с нею связана и тайна деторождения: «В беззакониях зачат есмь и во гресех роди мя мати моя»<sup>24</sup>. И в этой сплетенности, неразрывности, но и в то же время и различности обоих начал любви и лежит ее трагедия, та роковая, мучительная и противоречивая двойственность «идеала Мадонны и идеала содомского», на которую жаловался Достоевский, и эта трагедия любви не гармонизируема и не разрешима в пределах земной жизни; она обосновывает аскетику любви и подвиг любви, ее крест, о котором напоминает брачующимся Церковь в чине та-

---

\* Там же. 1.

инства брака песнью о мучениках. Эту двойственную природу любви и идеальные ее задачи выражал Соловьев в статьях своих «О смысле любви», и потому его аскетика есть вместе с тем и апофеоз любви, «Песнь песней», в противоположность аскетике Толстого, где любовь совершенно убивается и мужчины и женщины превращаются лишь в братьев и сестер. В художественных произведениях у Толстого только изредка мелькает момент этой высшей, ясновидящей и верующей любви, чтобы тотчас же окончательно уступить место похоти. Ни Позднышев, ни Иртнев любви не знают вовсе, а в любви Нехлюдова к Катюше лишь вспыхивает и гаснет этот свет иного мира. «В любви между мужчиной и женщиной бывает всегда одна минута, когда любовь эта доходит до своего зенита, когда нет в ней ничего сознательного, рассудочного и нет ничего чувственного. Такой минутой была для Нехлюдова эта ночь Светлого Христова Воскресения». Да, это одна минута, но она говорит больше и громче, нежели годы, — в такие минуты люди рождаются и умирают духовно.

В отношении Толстого к полу и к женщине есть нечто, приближающее его к Отто Вейнингеру<sup>25</sup>, с одной стороны, и к В. В. Розанову — с другой. Вейнингер пришел к той же безразличности к полу и отвращению к браку, которое необходимо приводит его и к проповеди о полном половом аскетизме и связанном с ним прекращении деторождения, личный же исход его драмы — роковое его самоубийство — всем известен. У Вейнингера этот вывод связан с таким откровенным отрицанием женственности, сведением ее к одной похоти и небытию, радикальнее которого не было высказано в литературе: здесь отрицается не только половое общение, но и любовь. Противоположный полюс, но в той же плоскости, занимает В. В. Розанов, который, вместе с Толстым, сущность любви сводит к половому общению, но, в противоположность Толстому и всему христианству, отрицает и осуждает чувство половой стыдливости и аскетизма и стремится восстановить языческую или же, как он ошибочно считает, ветхозаветную реабилитацию плоти, — притом даже в более радикальной форме, нежели делали это многие из язычествующих социалистов.

Между Толстым и Розановым в данном вопросе существует полное совпадение, остается только разница моральных коэффициентов: в том, в чем Толстой видит грех и падение, Розанов усматривает благо и норму; но эротический материализм, если позволено так выразиться, в понимании природы любви у них одинаковый и он одинаково враждебен романтизму любви. Пол у них совершенно приравнивается к сексуальности и ею исчер-

пывается. Отсюда понятно, что вся схема трагедии любви чрезвычайно упрощается; она сводится к борьбе с похотью и к падениям, понимаемым только в физическом смысле. Нельзя отрицать, конечно, что в этом пункте действительно сосредоточивается жгучесть загадок любви и ее коллизий, но к нему она отнюдь не сводится. Тем не менее у Толстого мы находим, по крайней мере в цикле произведений 80—90-х годов, только такую, упрощенную и огрубленную, постановку полового вопроса; тот художественный эксперимент, который он производит, разрешая мучающую его проблему, включает лишь эти элементы, ставит ее в заведомо упрощенном виде. От этого насколько он теряет в содержательности и значении, настолько выигрывает в силе. Но никак нельзя принять эту упрощенную постановку вопроса, при которой нравственная жизнь или смерть, даже вопрос о бытии или небытии Божиим, решается тем, может ли выйти победителем человек в борьбе с искушением пола. К счастью или несчастью, жизнь не так проста и в ней нет ни неизгладимых грехов, ни окончательно неисправимых положений.

Теперь обратимся к «Дьяволу». Конечно, всем известна эта небольшая повесть, бесспорно принадлежащая к числу художественных перлов творчества Толстого. Его сила и неотразимость заключается в необыкновенной, истинно гениальной простоте замысла и художественных средств; такая простота есть духовная роскошь, доступная лишь великому мастеру. И рассказывается в ней самый обыкновенный житейский эпизод о том, как молодой барин был в мимолетной связи с крестьянкой, но затем женился и считал прошлое преданным полному забвению, как вдруг это прошлое воскресает в нем с неотразимой, все разрушающей силой: проснулась всепожирающая страсть к этой крестьянке, и она в конце концов побеждает все и приводит героя к преступлению и самоубийству или гибели (в двух вариантах). Оставляя в стороне целый ряд второстепенных, но великолепно вылепленных фигур, сосредоточим внимание на главном персонаже — Иртеневе и его драме. Если его физический облик был привлекателен, то «духовный облик его был такой, что чем больше кто знал его, тем больше любил... не одна мать любила его... товарищи его с гимназии и университета всегда особенно не только любили, но и уважали его. На всех посторонних он действовал так же». Он старается добросовестно заниматься своим делом, вести хозяйство, а в известном отношении хотя и не возвышается над средним уровнем, но проявляет застенчивую стыдливость и, во всяком случае, полное отсутствие цинизма. Даже и уступая животному влечению, он сознает, что «в глубине души был у него

судья более строгий, который не одобрял этого, и надеялся, что это в последний раз» (14).

После женитьбы, давшей ему комфорт жизни, или «семейное счастье», которое описано с эпической насмешливостью, он считает совершенно поконченным прежнее, как вдруг, под впечатлением случайных встреч, вспыхивает старая страсть. С изумительной простотой и правдивостью описана борьба его с собой. «Он чувствовал, что теряет волю над собой, становился почти помешанным. Строгость его к себе не ослаблялась ни на волос; напротив, он видел всю мерзость своих желаний, даже поступков... Он знал, что только стыд перед людьми, перед ней, должно быть и перед собой, держал его. И он знал, что он искал условий, в которых бы не был заметен этот стыд... И потому он знал, что он мерзкий преступник, и презирал, и ненавидел себя всеми силами души... каждый день он молился Богу о том, чтобы Он подкрепил, спас его от гибели; каждый день он решал, что отныне он не сделает ни одного шага, не оглянется на нее, забудет ее. Каждый день он придумывал средства, чтобы избавиться от этого наваждения, и употреблял эти средства. Но все было напрасно» (40). Повесть кончается двумя вариантами: по одному — он убивает только себя, по другому же — Степаниду, а духовно и себя. Иртенев мечется в отчаянии перед преступлением: «Господи! Да нет никакого Бога. Есть дьявол. И это она. Он овладел мною. А я не хочу, не хочу. Дьявол, да, дьявол». И с этими мыслями он убивает ее. Так своеобразно истолковывается здесь евангельская заповедь, которая странным и непонятным образом поставлена эпиграфом повести: «Если глаз твой соблазняет, вырви его, если рука, то отсеки ее»<sup>26</sup>. Здесь уничтожается не рука и не нога, а самая жизнь: лучше смерть, чем жизнь во власти царящего в мире дьявола, и Толстой сочувственно, уже от себя, прибавляет: «И действительно, если Евгений Иртенев был душевнобольной тогда, когда он совершал свое преступление, то все люди также душевнобольные. Самые же душевнобольные это, несомненно, те, которые в других людях видят признаки сумасшествия, которых в себе не видят» (54). Едва ли не такой же оправдательный вердикт сквозит между строк и относительно Поздышева, сделавшегося жертвой того же дьявола. Такова мораль.

От мирового зла и страдания Шопенгауэр учит искать выхода в нирване, в умерщвлении воли к жизни; стоики учили мудрому и спокойному самоубийству, — но куда можно уйти от власти дьявола, освобождает ли от нее и самая смерть? С христианской точки зрения, нет более губительного греха и недуга, как отчая-

ние и уныние. Мне хочется в pendant<sup>27</sup> к толстовской повести привести здесь полный солнечной ясности и брызжущего смеха рассказ из «Трех разговоров» Вл. Соловьева о том, как два монаха из Нитрийской пустыни, оба строгие подвижники, попали в Александрию, там три дня и три ночи кутили с пьяницами и блудницами, а затем пошли назад в пустыню. Один всецело охвачен угрызениями совести и раскаянием, а другой идет и радостным голосом псалмы распевает, и когда первый стал упрекать его, что он не сокрушается о грехах, тот отвечает:

«— А о чем мне сокрушаться?

— Как! А Александрия?

— Что ж Александрия? Слава Всевышнему, хранящему сей знаменитый и благочестивый град!

— Да мы-то что делали в Александрии?

— Известно, что делали: корзины продавали, святому Марку поклонились, прочие храмы посещали, в палаты к благочестивому градоправителю заходили, с монахолюбивой доминой Леонилой беседовали...

— Да ночевали-то мы разве не в блудилище?

— Храни Бог! Вечер и ночь проводили мы на патриаршем дворе.

— Несчастный! А целовался-то с нами кто, чтобы о горшечном умолчать?

— А лобзанием святым почтил нас отец отцов, благочестивейший архиепископ.

— Да что, ты насмехаешься, что ли, надо мной? Или за вчерашние мерзости в тебя сам дьявол вселился? С блудницами скверными целовался ты, окаянный!

— Ну, не знаю, в кого вселился дьявол: в меня ли, когда я радуюсь дарам Божиим и благоволению к нам мужей священноначальных и хвалю Создателя вместе со всею тварью, — или в тебя, когда ты здесь беснуешься...»

Дело кончилось тем, что один, впав в полное отчаяние о своем спасении, бросил пустыню, вернулся в Александрию, начал вести развратную жизнь и был казнен как преступник, второй же сделался прославленным святым. «Вот, значит, — прибавляет Варсонофий (от лица которого ведется рассказ), — все грехи — не беда, кроме одного только — уныния» (с. 495), «потому что из него рождается отчаяние, а отчаяние — это уж, собственно, и не грех, а сама смерть духовная» (491). «Не вижу я, — писал Соловьев о толстовстве здесь же, — признаков вдохновения добра... не вижу также радостного и благодатного спокойствия в чувстве обладания этими дарами, хотя бы только начальными... Если



добро исчерпывается исполнением “правила”, то где же тут место для вдохновения?» (551).

В церковном учении и аскетической литературе твердо установлено мнение, что человек своими силами, без помощи благодати, подаваемой Церковью, не в силах победить в себе грех вообще и, в частности, одолеть злую похоть. «Ибо не чувствовать жала плоти некоторым образом значило бы пребывающему в теле выйти из плоти и облеченному брэнною плотию стать выше природы. И потому невозможно человеку, так сказать, на своих крыльях взлететь к столь высокой небесной награде, если благодать Божия даром целомудрия не возведет его от грязи земной» \*. «Истребить в собственной плоти нечистое вожделение — это есть большее чудо, нежели изгнать нечистых духов из чужих тел; избавить собственное сердце от мучительных недугов уныния — это гораздо важнее, нежели исцелить телесные немощи и болезни другого» \*\*. Так учит Церковь, и вот почему нет для нее учения более чуждого и неприемлемого, нежели о самоспасении и самоправедности, которое как раз именно и составляет пафос проповеди Толстого. Но в повести «Дьявол» он делает как бы художественную проверку именно этого своего учения, и, мне кажется, не может быть более уничтожающей критики учения о самоспасении и самоправедности, нежели эта художественная самокритика. Ибо художественный эксперимент этот с математической самоочевидностью приводит к проклятию жизни, отвержению мира как царства дьявола и к самоубийству как единственно достойному выходу: или пистолет, или Распятие — как это осознано было в душе Гюисманса<sup>29</sup>. Известный пессимизм как следствие остроты ощущения греха и зла есть необходимая стадия религиозного прозрения — нужно сознать всю бедственность своего положения, чтобы искать из него исхода, и пока блудный сын еще доволен своею жизнью «в стране далекой»<sup>30</sup>, он не встанет, не пойдет к своему отцу. Но если одним этим прозрением дело исчерпывается, неизбежно наступает отчаяние вместе с сознанием своего бессилия. Это предрассветное состояние человеческой души и изображено в повести «Дьявол»; в этой ее односторонности ее сильные и слабые стороны, ее правда и ее кощунственная ложь, ибо если правдиво это изображение трагедии греха, то богохульно это проклятие мира.

\* Писания преп. отца Иоанна Кассиана Римлянина<sup>28</sup> / Пер. <с лат.> еп. Петра. <2-е изд.> М., 1892. С. 76.

\*\* Там же. 446.

«Отец Сергий» как художественное произведение является гораздо менее цельным, чем написанный «залпом» «Дьявол», и вообще стоит много ниже его. В нем прежде всего имеется дидактический элемент — вся последняя часть, именно рассказ о жизни о. Сергия после бегства из монастыря, приписанный через 7 лет (1898 г., а вся повесть написана в 1890 и 1891 гг.), который поэтому имеет столь же мало художественной убедительности и жизненности, как заверения о «воскресении» Нехлюдова и начавшейся у него новой жизни, и эта развязка ослабляет силу и значение самого рассказа. Кроме того, надо еще выделить некоторые сторонние элементы, чтобы понять действительный его смысл. О. Сергий изображен монахом, старцем затворником и чудотворцем, и на этом фоне разыгрывается его душевная драма. И можно ее понять поэтому как критику церковного христианства в его наиболее сильном представителе. Однако и такое истолкование надо отвергнуть — если этот замысел, при постоянной враждебности Толстого ко всему церковному, временами и дает себя чувствовать, то это только мешает свободной разработке его настоящей темы. Совершенно ясно, что в образе о. Сергия нет ничего общего с теми образами старцев, с которыми сроднилась русская народная душа, и не о старце же Амвросии Оптинском, отражение которого мы имеем в Зосиме Достоевского, говорит нам этот образ. Здесь не Оптина пустынь, но Ясная Поляна, и через мантию монаха здесь слишком просвечивает всем известная блуза. Одним словом, при всей православной внешности о. Сергия из него удалены все действительные элементы православного старчества, и нетрудно понять, как много прямо автобиографического вложено в эту повесть. Поэтому при обсуждении ее жизненного смысла следует прежде всего совершенно отвлечься от мысли, что здесь изображается церковный религиозный опыт, которого Толстой не понимал, не знал и знать не хотел, а потому не мог изображать. Нет, это терзание одинокой, оторвавшейся от Церкви, отъединенной от всего мира души, на которую налегла страшная тяжесть греха и искушения. Имея славу святого, но без всякого подлинного духовного опыта, о. Сергий ведет отчаянную и непосильную борьбу с демоном гордости, изнемогает в бессильном стремлении получить дары любви и застыбает в холоде богооставленности, безблагодатности. Эпиграфом к этой повести можно бы поставить слова ап. Павла: «Если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне никакой пользы». От холода себялюбия изнемогает о. Сергий, и кто хочет видеть в этом образе хоть какое-нибудь отношение к православному иночеству, пусть спросит себя

по совести, имеет ли он хоть какое-нибудь сходство с этими богоносными светильниками, чистыми сосудами любви, как Тихон Задонский, Серафим Саровский, Амвросий Оптинский?..<sup>31</sup> Все они вскормлены совсем иным религиозным опытом, чем о. Сергий, им чужд тот дух самоправедности, тот идеал самоспасения, которым живет этот монах-толстовец, яснополянский аскет; они видели в любви только дар благодати, чудо, более громовое, нежели сведение огня с неба. «Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, — то я ничто. И если я раздам все имение мое, и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы» (1 Кор. 13, 2–3).

Я предполагаю, что читателю памятна внешняя фабула «Отца Сергия». Поступил он в монастырь не из любви к Богу и стремления к уединению, как вступают в него истинные подвижники, но по мотивам поруганной гордости, как бы мстя кому-то и желая что-то показать, — и эта гордость есть тот скрытый внутренний упор, который и держит его на аскетическом пути. В нем отсутствует совершенно то внутреннее смирение, без которого нет истинного иночества, да нет и самого христианства, и когда он бичует себя, то это — самобичевание бессильного гордеца, а потому душу его тяготит чувство пустоты, какого-то духовного безвкусия, мертвенности, на этой почве поднимаются страшные искушения, и в конце концов губит его демон блуда, как это изображено в короткой и отвратительной сцене его падения. Но не этот демон — герой этой пьесы, как объясняет и сам Толстой: «Борьба с плотью тут эпизод или, скорее, одна ступень; главная борьба с другим — со славой людской». Или, как читаем в самом рассказе: «Источников борьбы было два: сомнение и плотская похоть, и оба врага всегда поднимались вместе. Ему казалось, что это были два разных врага, тогда как это был один и тот же. Как только уничтожалось сомнение, так уничтожалась и похоть» (20). Но главный враг, который побеждает о. Сергия, — все-таки гордость, самолюбование и желание славы. «Говорил ли он наставления людям, просто благословлял ли, молился ли о болящих, давал ли советы людям о направлении их жизни, выслушивал ли благодарность людей, которым он помог либо исцелениями, как ему говорили, либо поучениями, — он не мог не радоваться этому, не мог не заботиться о последствиях своей деятельности, о влиянии ее на людей. Он думал о том, что он был светильник горящий, и чем больше он чувствовал это, тем больше он чувствовал ослабление, потухание Божественного света истины, горящего в нем. “Насколько то, что я делаю, для Бога и насколько

для людей?» — вот вопрос, который постоянно мучил его и на который он никогда не то что не мог, но не решался ответить себе. Он чувствовал в глубине души, что дьявол подменил всю его деятельность для Бога деятельностью для людей» (31–32). «Он спросил себя, любит ли он кого... испытал ли он чувство любви ко всем этим лицам, бывшим у него нынче... Ему приятно, нужна любовь от них, но к ним любви он не чувствовал. Не было у него и теперь любви, не было и смирения, не было и чистоты» (39). Таковы признания этой гордой, холодной, стоической добродетели, вымогающей у Бога чудо личным усилием своим, но забывающей, что «мытари и блудницы пойдут в Царствие Божие» (Мф. 21, 31–32) вперед самоправедных фарисеев. О. Сергей представляет собой то неоднократно описывавшееся в духовной литературе состояние, которое именуется «прелестью» и из которого бывают так легки и опасны губительные срывы. И конечно, о. Сергей, павший и осознавший это падение и в нем смирившийся, ближе к Богу, нежели горделивый затворник-чудотворец, а еще ближе, конечно, простая, любящая, самоотверженная, так тепло и ярко изображенная Пашенька.

Жизненный смысл и этой повести такой же, что и предыдущей: ясное сознание силы зла и греха без духовной опоры вне себя, без покаяния и отпущения грехов, без благодатной помощи и возрождения ведет или к духовному одеревенению, «нечувствию» и самообольщению, или же к отчаянию. И почти одни и теми же словами выражаются затаенная боль и мука религиозного бессилия и отчаяния как в «Дьяволе», так и в «Отце Сергии». После падения и убийства дочери купца в душе о. Сергия звучит одно: «Да, надо кончить. Нет Бога. Как кончить? Броситься?.. Повеситься?.. Это показалось так возможно и близко, что он ужаснулся, хотел, как обыкновенно в минуты отчаяния, помолиться. Но молиться некому было — Бога не было» (41).

Мы чувствуем, как бессильны, бледны и даже неуместны отвлеченные рассуждения в противопоставлении художественным образам. Художника можно поверять только художником. Вот почему мы, естественно, склонны искать спасения от этого кошмара под духовным кровом другого великого художника, который, во всяком случае, уж не меньше Толстого знал глубины зла и греха, не меньше искушен был неверием и сомнением, однако в борьбе, в которой Толстой пал побежденным, он выходил победителем, хотя и весь в крови от ран. Конечно, я разумею Достоевского, в частности последнюю исповедь его души и посмертное завещание — «Братья Карамазовы». Если рассматривать и это произведение прежде всего как художественную повесть о самом

себе, или самосвидетельство, как мы рассматривали и произведения Толстого, то нельзя не увидеть, что при всем колоссальном различии между «Братьями Карамазовыми» и серией последних художественных произведений Толстого: «Дьявол», «Отец Сергей», «Воскресение», «Крейцера соната» и др. — они имеют одно и то же содержание, именно: в них изображаются борения человеческого духа на пути его к Богу, художественно раскрывается тайна духовного рождения и смерти, со всею мучительной трудностью непосильной для человека борьбы с демонами, соблазняющими душу. Поэтому-то их и можно рассматривать в известном смысле как духовную автобиографию. В частности, персонажи «Братьев Карамазовых», помимо прямого своего смысла, имеют и символическое значение, олицетворяя борьбу противоречивых сил в человеческой душе, раздираемой их борьбой. Если Толстой рассказывает нам о демоне блуда в «Дьяволе» и «Отце Сергии», то Достоевский дает изображение демона сладострастия в лице Федора Карамазова, которого, как будто чтобы подчеркнуть самобичующий характер этого образа, наделяет своим собственным именем. Но та же отравляющая струя в крови и всех его сыновей — не только Дмитрия, готового на преступление и гибель, но и, по тонкому замечанию Смердякова, у философа Ивана, и даже у смиренного и чистого послушника Алеши, который без слов понимает очень большие тонкости по этой части (разговор с Дмитрием). Также и религиозным сомнениям дано у Достоевского универсальное выражение — бунта против миропорядка, неприятия мира вследствие царящего в нем зла. Если у Толстого в моменты обострения религиозных сомнений мир отдается дьяволу, то Иван Карамазов, не отвергая существования Бога, не принимает Его творения, мира, и «почтительнейше возвращает билет». Это не отчаяние, охватывающее в момент падения, но сознательный, глубоко продуманный и выстраданный бунт во имя искренности и любви к правде, нежелание принимать на себя роль друзей Иова и становиться адвокатом Бога. И яд сомнений Ивана оставляет след даже в душе Алеши, от них, казалось бы, достаточно забронированной, как это вдруг обнаруживается в трудную минуту, когда после смерти старца не оказалось столь страстно желаемого им нетления. Этот же яд проникает и в душу Дмитрия, когда он уже в остроге и готовится «принять страдание». От него не гарантирован никто, и потому каждый должен сам достигать к нему иммунитета. Но этому смятению и тьме здесь противостоит спокойный и ясный свет пригородной обители; бок о бок со стариком Карамазовым в романе, и, конечно, в душе автора, живет благостный старец Зосима, через

которого просвечивает нам так много родимого, народного, святого, — *pater seraphicus*, как, очевидно, вспоминая вторую часть «Фауста», назвал его Иван. И Зосима окружен духовно близкой к нему братией и верующим народом. Невольно напрашивается здесь на противопоставление — описание народа в «Отце Сергии» и в «Братьях Карамазовых» («Верующие бабы»). «Тут были странницы, — читаем в «Отце Сергии», — всегда ходящие от святого места к святому месту, от старца к старцу и всегда умиляющиеся пред всякой святыней и всяким старцем. О. Сергий знал этот обычный, самый нерелигиозный, холодный, условный тип. Тут были странники, большею частью из отставных солдат, отбившиеся от оседлой жизни, бедствующие и большей частью запивающие старики, шляющиеся из монастыря в монастырь, только чтобы кормиться; тут были и серые крестьяне и крестьянки со своими эгоистическими требованиями исцеления или разрешения сомнений о самых практических делах: о выдаче дочери, о найме лавки, о покупке земли или о снятии с себя греха заспанного и прижитого ребенка. Все это было давно знакомо и неинтересно о. Сергию». А теперь припомним залитую небесным светом сцену старца Зосимы с бабами, чтобы почувствовать этот контраст восприятий, тем более поразительный, что и Толстой и Достоевский имели перед собой один и тот же объект наблюдения, народную толпу вокруг оптинского старца о. Амвросия. Пусть вспомнят эту бабу, оплакивающую своего младенца, женщину, душу которой разъедает грех, веселую и счастливую бабу, жертвующую свои гроши. И вообще, если в повести Толстого сгущается тьма и опускается мрак, словно в каком-то подземелье, и нет просвета и преодоления, то в романе Достоевского свет и тьма, сочетаясь и подчеркиваясь в какой-то своеобразной гармонии и ритме, взаимно ограничиваясь, тем самым определяют друг друга. Старец Зосима показывает на себе, что может выйти в конце долгого и трудного очистительного пути из той человеческой стихии, которая старческим сладострастием клубится и пенится в душе Федора Карамазова и разрушительной страстью злится в душе Дмитрия. И в ту роковую ночь, в которую решаются судьбы всех главных действующих лиц, когда убитый старик Карамазов лежит, поверженный, в своем доме, а в келье монастыря покоятся мощи только что почившего о. Зосимы, когда Ивана и убийцу Смердякова с новой силой гложет демон сомнения и гордости, а Дмитрий вакхически отдается оргийности своей природы, в эту самую ночь Алеша, только что переживший страшный приступ религиозного сомнения, с трепетом повергается на землю и встает новым человеком, ощутив в душе нити иного мира.

Все силы души напряжены, ни одна не дремлет — действуют демоны, но бодрствуют и ангелы, а над ними милосердный и любящий Бог. То же говорит верующим бабам о. Зосима: «Ничего не бойся, никогда не бойся и не тоскуй. Только бы покаяние не оскудевало в тебе — и все Бог простит. Да и греха такого нет и не может быть на всей земле, какого не простил бы Господь воистину кающемуся. Да и совершить не может совсем такого греха великого человек, который бы истощил бесконечную Божью любовь... Веруй, что Бог тебя любит так, как ты и не помышляешь о том, хотя бы со грехом твоим и в грехе тебя любит... На людей не огорчайся, за обиды не сердись... А будешь любить, то ты уже Божья... Любовью все покупается, все спасается. Уж коли я, такой же, как и ты, человек грешный, над тобой умилился и пожалел тебя, кольми паче Бог. Любовь — такое бесценное сокровище, что на нее весь мир купить можешь и не только свои, но и чужие грехи еще выкупишь. Ступай и не бойся».

*Ступай и не бойся* — вот то твердое слово религиозного спокойствия среди ужасов жизни, в котором каждый нуждается и которого так и не мог сказать для себя Толстой. А кто же решится сказать, что Достоевский менее глубоко познал ужас жизни, бездны в душе человека и проклятие в судьбе его? И демон сладострастия был ведом Достоевскому в еще более тонкой форме, чем Толстому. Ибо это не грубая кровавая чувственность от избытка здоровья, оголенное влечение самца к самке, к которому, в сущности, сводятся все ресурсы этого демона у Толстого, нет, здесь присоединяется еще мучительная загадка красоты и женственности, ее воплощающей. Каким образом красота, которая неотразима и божественна, может служить приманкой и одеждой греха, и рядом с «женою, облеченною в солнце», воцаряется «вавилонская блудница»? Эта трагедия раздвоенности красоты, в которой, может быть, глубже всего выражается мировая трагедия, всегда мучила душу Достоевского, как об этом свидетельствует его творчество; демон сладострастия как бы крадет красоту, пользуется этой всепокоряющей силой: «Сладострастие — буря, больше бури! Красота — это страшная и ужасная вещь! Страшная, потому что неопределимая, и определить нельзя, потому что Бог задал одни загадки. Тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут... 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, что, уже с идеалом содомским в душе, не отрицает идеала Мадонны... В Содоме ли красота? Верь, что в Содоме-то она и сидит для огромного большинства людей... Красота есть не

только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей!»<sup>32</sup> Это уже не элементарно-животный соблазн, который почти исключительно имеет в виду Толстой, это соблазн самой красоты, а она, по непреложному верованию Достоевского, все же «спасает мир», который «во зле лежит».

В этой великой Одиссее духа, которая называется «Братья Карамазовы», раскрыты язвы и гнойники сердца, смрад греха и надрывы гордости, обнажены трагические противоречия, живущие в душе человека. «В бездне греховной валяясь, милосердия Твоего призываю бездну» — взывает словами церковной песни человеческая душа, осознавшая всю силу и глубину греха. «Верую, Господи, помоги моему неверию» — трепетно молит она же, испуганная силою зла. И слышит ответ: «Да не смущается сердце ваше и не устрашается, веруйте в Бога и в Меня веруйте»<sup>33</sup>. И слова эти были услышаны и глубоко залегли в душе Достоевского, — ими проникнуто все его творчество. Если поставить вопрос, как же примиряются и находят разрешение мировые и жизненные диссонансы в его творчестве, мы должны ответить: логически они непримиримы, ибо такая задача абсолютно превышает силы смертного, — никому не дано ее разрешить, оставаясь в смертном теле, и вот почему лишь «благочестиво лгут» «адвокаты Бога», изготовляющие различные слащавые теодицеи. Мир во зле лежит, в нем есть ужас, мрак, тление, он в руках «князя мира сего». Но если эти антиномии или конфликты неразрешимы, зато они преодолеваются — в религиозном опыте святых, видящих мир в свете его будущего идеального состояния «добро зело». Они преодолеваются и каждым из нас в меру личного религиозного опыта, поскольку реальность иного мира ощущается для него наряду с реальностью мирового зла. Преодолеваются и в творчестве Достоевского, ибо Федору Карамазову в художественном образе, а стало быть, и в душе автора — противостоит благостный старец Зосима, Ивану и Дмитрию с неугомоном страстей их — ясный Алеша, а философии Смердякова и черта, приходившего к Ивану Федоровичу, противостоят поучения старца Зосимы. Поставленные рядом, все эти образы и идеи представляют противоречие и диссонанс, но очевидно, что автор находит в своей душе точки опоры и для борьбы, и для побед. В чем же эта опора? В одном — в зримом или незримом, но всеми ощущаемом присутствии солнца, которым освещается и согревается творчество и душа Достоевского и которое с унылой безнадежностью отсутствует у Толстого, ибо им отринуто оно за ненужностью и упразднено с враждебностью, несмотря на сгущавшуюся тьму ре-



лигиозного отчаяния. И это солнце есть живое чувство Христа, Лик Христов. Искусству Достоевского была вверена совершенно единственная и исключительная задача — являть этот Лик, будить живое чувство его, а когда живо это чувство, то призраком кажется зло мира, и не смущается и не устрашается наше сердце. Вспомните *Его* незримое, но осязаемое присутствие между Раскольниковым и Соней при чтении рассказа о воскресении Лазаря или аналогичные страницы в «Бесах» и «Подростке», вспомните явление Его в «Легенде о Великом Инквизиторе»: возможно ли представить хотя что-либо подобное у Толстого, отвергнутого Учителя под предлогом «учения». Припомним «Кану Галилейскую»<sup>34</sup>, духовный центр всего романа «Братья Карамазовы», да и всего творчества Достоевского, — этот вдохновенный религиозный гимн.

У гроба любимого старца читают Евангелие. Алеша, истомленный переживаниями дня, в полусне слушает чтение. «Это Кана Галилейская, первое чудо... Ах это чудо, это первое чудо! Не горе, а радость людскую посетил Христос, в первый раз сотворяя чудо, радости людской помог... Кто любит людей, тот и радость их любит... Это повторял покойник поминутно, это одна из главных мыслей его была... Без радости жить нельзя — говорил Митя... Все, что истинно и прекрасно, всегда полно всепрощения — это опять-таки он говорил...» «И снится ему, что раздвигается комната... брак, свадьба... И из-за стола встает к нему навстречу он, любимый отец и учитель... “Тоже, милый, тоже зван и призван, — раздается над ним тихий голос... — Веселимся, — продолжает сухонький старичок, — пьем вино новое, вино радости новой, великой... Чего дивисься на меня? Я луковку подал, вот я и здесь. И многие здесь только по луковке подали, по одной только маленькой луковке... Что наши дела?.. А видишь ли Солнце наше, видишь ли ты Его?” — “Боюсь, не смею глядеть”, — прошептал Алеша. — “Не бойся Его. Страшен величием перед нами, ужасен высотой Своей, но милостив бесконечно, нам из любви уподобился и веселится с нами, воду в вино превращает, чтобы не пресекалась радость гостей, новых гостей ждет, новых беспрестанно зовет, и уж во веки веков. Вон и вино несут новое, видишь, сосуды несут...” Что-то горело в сердце Алеши, что-то наполнило его вдруг до боли, слезы восторга рвались из души его... Он простер руки, вскрикнул и проснулся».

В лучах этого Солнца тонет человеческая скорбь, и тает лед греха, и «не смущается и не устрашается» сердце, но вне его холод и мрак... Мы достигли здесь центрального пункта, из которого расходятся пути Толстого и Достоевского, в котором они

противополагаются друг другу. Это — две совершенно разные религии, два разных чувства мира, два ощущения зла и добра в мире и в человеке. Одна есть религия живого Христа-Спасителя, в котором «обитает вся полнота Божества телесно»<sup>35</sup>, другая есть учение, отделенное от своего живого источника, превращенное в доктрину и навьюченное, как долг, на слабые плечи человека. Здесь существует глубокая противоположность, и притом до конца осознанная. Достоевский сразу в «Дневнике писателя» отметил новый курс Толстого, приведший его в конце концов к так называемому толстовству, и поставил ему удивительно пронизывающий диагноз. А. А. Толстая в своих воспоминаниях рассказывает о своей беседе с Достоевским о Толстом: «Этот очаровательный и единственный вечер навсегда запечатлелся в моей памяти; я слушала Достоевского с благоговением: он говорил, как истинный христианин, о судьбах России и всего мира; глаза его горели, и я чувствовала в нем пророка. Когда вопрос коснулся Льва Николаевича, он просил меня прочитать обещанные письма громко... Вижу еще теперь перед собой Достоевского, как он хватался за голову и отчаянным голосом повторял: не то, не то! Он не сочувствовал ни единой мысли Л. Н.; несмотря на то, забрал все, что лежало писанное на столе — оригиналы и копии писем Льва. Из некоторых слов его я заключила, что в нем родилось желание оспаривать ложные мнения Л. Н. ... Через пять дней после этого разговора Достоевского не стало»\*. В свою очередь, и Толстой, хотя вообще и с похвалой говорит о Достоевском, однако к тому, что составляет в нем самую сущность, относится с нескрываемой антипатией. В дневнике В. Булгакова<sup>36</sup> встречаем, например, такие суждения о «мыслях» Достоевского: «Не сильны, расплывчаты... и потом какое-то мистическое отношение... Христос, Христос!»\*\*. А согласно только что вышедшему дневнику Гусева, Толстой считал себя призванным и исправлять Христа: под 2 окт. 1907 года здесь записаны следующие его слова: «Прежде я не решался поправлять Христа, Конфуция, Будду, а теперь думаю: да я *обязан* их исправлять, потому что они жили 3–5 тысяч лет тому назад»\*\*\*.

А специально о «Братьях Карамазовых» приведен в дневнике Булгакова следующий отзыв: «Как это нехудожественно! Удивительно нехудожественно. Действующие лица делают как раз

\* Толстовский музей. Т. I: Воспоминания гр. А. А. Толстой. 26.

\*\* Булгаков В. У Л. Н. Толстого в последний год его жизни <М., 1911>. 118.

\*\*\* Гусев Н. Н. 2 года с Л. Н. Толстым. <М., 1912>. 34.

не то, что должны делать. Так что становится даже пошлым: читаешь и наперед знаешь, что они будут делать как раз не то, что должны, чего ждешь». И к этому сделана еще невероятная, прямо поразительная (искренняя ли?) прибавка: «Я читал только первый том, второго не читал» \*.

Мы видели здесь и духовные плоды этих двух религий, веры Достоевского в живого Христа и веры в «поправленное» учение Христа. Надо выбирать. Заслонит ли для нас мрак души о. Сергия свет старца Зосимы, померкнет ли этот образ? Прав ли Иртенев в своем отчаянии до конца, ощущая в мире только дьявола, или же это есть высший грех и смерть души — последнее отчаяние? Мы не пойдем здесь за Толстым-художником, как не идем и за религиозным проповедником. Человек должен и из раненого сердца исторгать гимн радости, воспетый в звуках великим музыкальным гением в наиболее трагическую эпоху жизни<sup>37</sup> и повторяемый восторженно будущим каторжником Дмитрием Карамазовым. И повторим за ним: «Пусть я проклят, пусть я низок и подл, но пусть и я целую край той ризы, в которую облекся Бог мой; пусть я иду в то же время вслед за чертом, но все-таки я Твой сын, Господи, и ощущаю радость, без которой миру нельзя стоять и быть... О да, мы будем в цепях, и не будет воли, но тогда, в великом горе нашем, мы вновь воскреснем в радость, без которой жить человеку невозможно, а Богу быть, ибо Бог дает радость, это Его привилегия великая... И тогда мы, подземные человеки, запоем из недр земли трагический гимн Богу, у которого радость!»<sup>38</sup>



\* Булгаков В. Указ. соч. 317.



**В. Ф. ЭРН**

## **Толстой против Толстого (1912)**

От слов своих оправдаешься и от слов своих осудишься.

*Матф. XII, 37*

### **I**

Величие Толстого признано всеми, до такой степени *всеми* и до такой степени *во всем*, что становится жутко. Первый из русских Толстой стяжал себе *мировую* славу. И слава эта столь велика, что, быть может, из всех известных людей последних веков Толстой самый известный и из всех знаменитых людей нашего времени самый знаменитый. *Ни о ком* из живых людей столько не говорили и не писали. Ни один писатель, артист и общественный деятель при своей жизни не был славен в такой степени, как Толстой, *во всех частях света*. И невольно поднимается вопрос: поскольку *подлинна* эта слава? Поскольку *искренне* это признание? — вопрос горький, но неизбежный. Слава Толстого холодная, внешняя. С признанием связывается глубочайшее равнодушие. Да! Возмутительное равнодушие к тому, *чем жил и мучился Толстой* всю свою жизнь, каменное невнимание ко всем душевным стонам, ко всем искренним вздохам этого великого и слабого человека.

«Вы считаете, что война необходима, — приводится в «Анне Карениной» изречение А. Karr'a<sup>1</sup>. — Прекрасно. Кто проповедует войну, — в особый передовой легион и на штурм в атаку, впереди всех!»

Вы считаете, что Толстой велик и мудр, — можно сказать огромному большинству, т. е. сотням миллионов почитателей Толстого. — Прекрасно! Примите же *за правду* его заветы и поучения, — и на штурм в атаку против всего, чем вы живете, против всех устоев вашей жизни!

Почитание Толстого в величайшей степени словесное, разговорное, бумажное. Три четверти тех, кто говорит о Толстом с одушевленным восторгом, — *курит и пьет*, т. е. совершенно игнорирует все толстовские мысли о пьянстве и курении. Девять из десяти считают глупой сентиментальностью все слова Толстого о воздержании и целомудрии. Девяносто из ста пренебрегают за претом иметь собственность и отбывать воинскую повинность и заветами жить на земле, питая и одевая себя трудами рук своих. Получается лицемернейшее положение. Шумом славы заглушают *голос* Толстого, не слушая, *что* он говорит. Журналисты, адвокаты, доктора, которых Толстой с глубоким убеждением считает шарлатанами и туеядцами, присоединяют свой голос к общему хору. И редко кто хочет отнестись к Толстому как к живому человеку, с искренним вниманием к тому, что он, Толстой, думает и говорит, чем он, Толстой, мучится и живет.

Еще менее настоящую славу Толстого можно искать в тех (впрочем, немногочисленных) *последователях* Толстого, которые, пренебрегая *личностью* Толстого и *божьим* даром его художественного гения, пытаются осуществить *букву* его религиозно-философского учения. Слишком очевидна несоизмеримость Толстого с толстовством. Самому Толстому стало невозможно от толстовцев, и он два раза заявил о своем различии от толстовства. «Мне жаль *расходиться с вами во мнении*, — пишет он Толстовскому обществу в Манчестере, — *но я не могу думать иначе*». И в дневнике он пишет о толстовцах: «Как [могут они] спрашивать, куда плыть, когда поток с неотразимой силой влечет *меня по радостному для меня направлению*? Люди, которые подчиняются одному руководителю, верят ему и слушают его, *несомненно, бродят впотьмах* вместе со своим руководителем».

Признание Толстого, словесное и лицемерное со стороны большинства, узкое и ограниченное со стороны «толстовства», не согревает, не вдохновляет, как та истинная добрая слава, слава у Бога, о которой говорит ап. Павел и видением которой ослеплялись первые христиане-мученики. Толстой давно предчувствовал этот ужасающий холод всеобщего признания. «Ну хорошо, ты будешь славнее Гоголя, Пушкина, Шекспира, Мольера, всех писателей в мире, — ну и что же?» Именно, *ну и что же?* Эта слава, как и все «мирское», таит в себе дурную бесконечность и вечный голод. Чем больше ее, тем становится холодней и голодней. И она никак не отвечает на тот вопрос, который ставил Толстой. «И я ничего, ничего не мог ответить», — с отчаянием говорит он. Так же ничего, ничего не могут ответить виновники славы Тол-

стого, т. е. те, кто славу эту разносит, на центральный толстовский вопрос: *ну и что же?*

Для того чтобы добраться к живому Толстому, нужно прорваться сквозь обманчивый блеск его славы, нужно миновать безбрежное море слов, окружающих его имя. А сделать это необходимо и до такой степени нужно! Вместе с Достоевским Толстой — величайшее событие в образованном русском обществе за вторую половину XIX века. Вместе с Достоевским Толстой — явление *вулканическое*. Как огромный поток раскаленной лавы, льется его вдохновение в первую, великую, половину его жизни. И то, что интеллигенция, живущая на поверхности и поверхностью, то, что интеллигенция, обуреваемая последним «ветром учения» с Запада, давно забыла и растеряла, Толстой со стихийной силой вулкана вынес из-под земли, обогащенный тем таинственным соприкосновением с народной душой и с великой стихией народной жизни, которое составляет высшее достоинство гения. Кто не замыкается в узкие рамки интеллигентского доктринерства, в ком не погасло окончательное желание смотреть открытыми глазами на жизнь, тот должен быть радостно изумлен сокровищами толстовского творчества. Лава, вынесенная из подземных глубин, полна теми «породами» и теми драгоценными минералами, которых давно уже нет в так называемом образованном русском обществе, и потому для истинно образованных людей должна быть вдвойне достойной самого серьезного и глубокого внимания.

Чему учит Толстой? Где лежит живой нерв его более чем полувековой деятельности? Какие заветы оставил он нам? Где святая святых его жизни? Эти простые вопросы при малейшем внимании к его личности, при малейшей любви к правде становятся сложнейшими и труднейшими и кажутся почти неразрешимыми. Толстой писал «исповеди», излагал с величайшей ясностью, «в чем его вера», отзывался на все вопросы жизни, и он загадочнее Чехова, который никогда и не пытался исповедоваться и определять свою веру, и столь же загадочен, как Гоголь и Достоевский. Жизнь Толстого таит в себе какую-то *невысказанную трагедию*. О многих печалях и мучениях своей жизни Толстой говорит с откровенностью, которая кажется часто ненужной. Но о чем-то самом печальном в своей жизни он молчит. Молчит, может быть, потому, что и *не может* сказать и *не хочет* сказать. Некоторые хотят представлять себе жизнь Толстого как жизнь, полную исключительного душевного здоровья и подобную жизни древних патриархов. Но мы уже знаем теперь, какое ужасающее несогласие в семейной жизни прикрывалось видимостью внешнего мира. И «исключительное душевное здоровье» Толстого есть один из

многих интеллигентских мифов, которыми думают закрыться от какой-то трудной и тяжелой *правды*. Есть что-то скрытое и страшное в жизни Толстого, что фатально отразилось на всем его «деле», что поразило внутренним бесплодием вторую половину его деятельности.

И если мы хотим себе отдать отчет, что такое Толстой, если мы, сочувственно проникая в личную жизнь Толстого, будем правдивыми перед собой и благочестивыми перед его памятью и перед его бессмертной душой, — мы должны постараться заглянуть в это скрытое и страшное его жизни и избавить *себя и его* от вольной и невольной лжи, которой сам он сознательно и бессознательно не раз подавал повод.

## II

Есть два Толстых: Толстой *природный* и Толстой *искусственный*. Первый Толстой — богоданный, с дивной щедростью одаренный благосклонной к нему, как к любимцу своему, Матерью Землею, в основе своей таящий дядю Ерощку, веселого человека, который всех и все любит, который не может и не хочет каяться ни за один свой «грех». Второй Толстой — надуманный, без всяких даров от ума своего обо всем рассуждающий мыслитель, упорный моралист, выросший из Нехлюдова, этого холодного человека, ничего не любящего, сентиментального и самодовольно-слепого.

Когда дядя Ерощка, живший в сильных страстях Толстого и создавший изумительнейший расцвет творческих сил в Толстом, с ужасом почувствовал преходящесть всего земного и тщету всего только природного и в паническом, почти животном страхе перед неизбежной смертью бросился искать выхода, — Толстой вплотную подошел к Церкви, и один волос отделял его от спасения, от благодатного претворения дяди Ерощки во что-то невидимо-прекрасное. Один волос только! Но тут-то и свершилась немая трагедия. Дядя Ерощка обернулся звериным своим существом, заупрямился, загордился, застыл в своей нераскаянности, и великая возможность погасла на многие годы. Дмитрий Нехлюдов, с юности живший в Толстом, вдруг стал шириться и занимать место Ерощки. Мелкий рассудок его и любовь к «добродетели» с готовностью оправдали Ерощкину гордость высшими, самыми европейскими соображениями о неразумности Церкви, и началась последняя пора жизни Толстого. Старый Ерощка,

такой же гениальный и прозорливый, как прежде, и такой же лукавый, затих в страстях своих и, пользуясь всеми благами жизни, окруженный дорогой простотой и незаметной роскошью (завтрак заново готовился до четырех и пяти раз, чтобы к выходу Льва Николаевича из рабочего кабинета всегда был горяч и свеж), жил в полном довольстве, а в это время князь Нехлюдов развил обширную писательскую деятельность, направляя все удары в угоду Ерошке на невидимый камень, о который ушибся Ерошка, — Церковь. Двенадцать томов гениального творчества дяди Ерошки были объявлены князем Дмитрием «художественной болтовней», и князь от себя написал еще восемь томов, изредка пользуясь даром Ерошки в своих нехлюдовских целях, изредка позволяя дяде Ерошке по-старому сверкнуть гениальностью.

Так прожил Толстой более тридцати лет, и когда всем казалось, что Ерошка давно уже угас и затих, что Толстой и Нехлюдов — одно, когда Церковь была сто раз «разрушена» и кощунственно оклеветана Нехлюдовым, вдруг неожиданно, с силой, заставившей радостно встрепенуться всех любящих Толстого, проснулся в Толстом дядя Ерошка. Несмотря на уверения Нехлюдова, что все великолепно, что, с тех пор как открылась князю «истина», радость и счастье жизни в нем *все растет*, Толстому стало тошно жить в своей яснополянской нехлюдовщине, и он ночью тайком бежал. Необычайно характерно, *куда он бежал*. Нехлюдов в своих произведениях с такой ясностью доказал, что Церковь — обманщица и совратительница, что, казалось бы, Толстому нужно было в своем уходе из дома за тридцать верст обходить каждую церковь. И вместо этого Толстой едет в Оптину пустынь, в одну из твердынь церковной, т. е. самой ужасной, лжи, к старцам, к этим наиболее сильным, по Нехлюдову, соблазнителям и обманщикам. Чувствуя свою слабость в личном сознании Толстого, чувствуя, что Толстой вот-вот готов уйти из его рук, Нехлюдов обертывается Чертковым...

Еще бы! Нехлюдов хитер и упорен. Вся его долгая работа в одно мгновение могла бы растаять, как воск от какого-то пламени, которое вот-вот готово было вспыхнуть над умирающим. «Примиритесь с Церковью и *православным русским народом*», — по телеграфу умолял митрополит Антоний. Но Нехлюдовым не нужно было никакого примирения. Последний акт трагедии совершился, и Нехлюдов, торжествуя, принял участие в ужасном семейном раздоре, пользуясь той нотариально скрепленной бумажкой, самое составление которой так противно всей природе Толстого.



«Совість России ушла», — написал Мережковский в газете. «Я отвергаю слухи, что отъезд этот — реклама», — сказал Шпильгаген<sup>2</sup>. «Я сам готов на то же самое», — отозвался Стриндберг<sup>3</sup>, и поднялась та газетно-журнальная шумиха, которой заглушилась все скорбная правда кончины Толстого.

Да, смерть Толстого закончила немую трагедию его жизни. И есть в этой смерти что-то грустное, тоскливо-печальное, одинокое.

Здесь тайна есть... Мне слышатся призывы  
И скорбный стон с дрожащею мольбой...  
Непримиренное вздыхает сиротливо  
И одинокое горюет над собой<sup>4</sup>.

### III

Попробуем же приподнять край завесы над безмолвной трагедией. Чтобы быть убедительным, нужно быть документальным. Казалось бы, что может быть легче! Толстым написано около 10 000 стр. «Документов» — целое море.

Но трудность обозначается с суровой резкостью. Толстой-Нехлюдов считает 12 первых томов своих писаний *художественной болтовней* и придает настоящую цену только 8 последним. Автор же «Войны и мира», Толстой-Ерошка, с совершенно такой же категоричностью считает писания князя Нехлюдова *моралистической болтовней* и в 8 последних томах считает истинно ценным только Ерошкин чисто художественный элемент. Что последний тезис есть также утверждение *самого* Толстого — увидим ниже.

Очевидно, чтобы решить спор толстовского *сознания* с толстовским *гением*, нужно предварительно установить *сравнительную ценность* показаний Нехлюдова и показаний Ерошки. И эту сравнительную ценность нужно установить не только с нашей точки зрения, но с точки зрения *самого* Толстого. Так как князь, несмотря на свое правдолюбие, часто бывает тенденциозен и искажает совершенно известные нам факты, а дядя Ерошка этого не делает никогда и, главное, не может сделать *по своей, Ерошкиной, природе*, то, очевидно, неоднократные заявления князя о своем тождестве с Толстым мы должны взять под сомнение. Мы им не можем верить, потому что сам Толстой им не верит. А художественная болтовня дяди Ерошки, безыскусственная и простая, как сама Природа, несмотря на все уверения Нехлюдова, должна принять характер исключительной документальности и

редкой правдивости. Если мы очистим Толстого от болезненных наростов нехлюдовского сознания и примем его в его первоначальной, стихийной природе гениального дяди Ерошки, мы увидим, что вся рационалистическая «болтовня» князя Нехлюдова совершенно отвергается Толстым-художником и что поэтому нехлюдовское отрицание Церкви совсем не первично, не исключительно для Толстого-Ерошки, который в стихийном, художественном творчестве своем Церковь признает не бессознательной, но огромной силой.

Нехлюдов в «Исповеди» в порыве благочестивой лжи хочет оклеветать Ерошкино творчество. Он говорит про лучшие годы писательства Толстого: *«В это время я стал писать из тщеславия, корыстолюбия и гордости. В писаниях своих я делал то же самое, что и в жизни. Для того чтобы иметь славу и деньги, для которых я писал, надо было скрывать хорошее и выказывать дурное. Я так и делал».* Уличим же князя во лжи. Посмотрим, что пишет сам Толстой о своем творчестве в письмах как раз в то время, когда он начал «писать».

*«Душенька, дяденька Фетинька. Ей-богу, душенька, и я вас ужасно люблю. Вот-те и все. Повести писать глупо, стыдно. Стихи писать... Пожалуй, пишите; но любить хорошего человека очень приятно. А может быть, против моей воли и сознания не я, а сидящая во мне, еще не назревшая повесть заставляет любить вас. Что-то иногда так кажется. Что ни делай, а между навозом и коростой нет-нет да возьмешь и сочинишь».*

*«Я теперь весь погружен в чтение из времен 20-х годов и не могу вам выразить то наслаждение, которое я испытываю, воображая себе это время. Странно и приятно думать, что то время, которое я помню, 30-е годы, — уже история. Так и видишь, что колебание фигур на этой картине прекращается — и все устанавливается в торжественном покое истины и красоты. Молюсь Богу, чтобы Он дозволил сделать хоть приблизительно то, что я хочу. Дело это для меня так важно, что, как вы ни способны понимать все, вы не можете представить, до какой степени это важно. Так важно, как важна для вас вера. И еще важнее, мне бы хотелось сказать. Но важнее ничего не может быть. И оно то самое и есть».*

Не внешние мотивы славы и корыстолюбия заставляли Толстого творить, как лжет Нехлюдов, а *внутренняя необходимость*, совершенно не зависящая от его сознательной воли. И писание для него было делом столь важным, что он *молился* о нем, как о чем-то самом значительном и нужном, что есть в жизни. Нехлюдов клеветает: «Надо было (по мотивам внешним) скрывать хо-

рошее и показывать дурное. *Я так и делал*». А подлинный Толстой-Ерошка свидетельствует, что он *не знал заранее*, что напишет, и потому «делать» в своем творчестве ничего не мог. «Глава о том, как Вронский принял свою роль после свидания с мужем, была у меня давно написана. Я стал поправлять, и совершенно неожиданно, но несомненно, Вронский стал стреляться. Теперь же для дальнейшего оказывается, что *это было органически необходимо*». Если между навозом и коростой Толстой зарождал свои творения с необходимостью, с какой зарождается завязь на оплодотворенном дереве, то и рождение уже назревшего плода было для Толстого «неожиданным» и потому *органически* необходимым. Эта внутренняя необходимость и величайшая безыскусственность находит в одном письме изумительно сильное выражение:

«Бабушка! Весна!.. Отлично жить на свете хорошим людям, даже и таким, как я, хорошо бывает... Я очень хорошо знаю, когда обсужу здраво, что я старая, померзлая и еще под соусом сваренная картофелина; но весна так действует на меня, что я застаю себя в полном разгаре мечтаний о том, что *я растение, которое распустилось вот только теперь, вместе с другими, и станет просто, спокойно и радостно расти на свете Божиим*... Все старое прочь! Все условия света, всю лень, весь эгоизм, все пороки, все запутанные, неясные привязанности, все сожаления, *все раскаяния*, — все прочь! *Дайте место необыкновенному цветку, который надувает почки и вырастает вместе с весной*»...

«Посмотрите на лилии полевые — поистине можно сказать о художественном творчестве Толстого, — как они растут? Они не трудятся, не прядут». Вот когда евангельский завет Толстой понастоящему *исполнял*. Он не трудился и не прядл, а все в нем благодатью божественной Природы росло и зрело само. До такой степени само, до такой степени помимо усилий его воли и помимо его сознания, что *лично* он не мог даже обогатиться своими собственными откровениями. Не в этом ли вся трагедия его? У его художественного гения неисчислимы богатства, а его личное сознание нищенски страдает от голода и питается лебедой протестантского рационализма, не имея ключей и пути к собственным сокровищам.

#### IV

Мы видели, как Нехлюдов *лжет*. Он забывает результаты *собственного, толстовского опыта*, он заведомо искажает то, что

сам Толстой прекрасно знает и даже помнит. Но дело не в простой лжи. Тут ложь благочестивая. Гг. Нехлюдовы всегда лгут из принципа. И ложь Нехлюдова-Толстого, оставаясь ложью, т. е. искажением действительности, на самом деле *принципиальна*. Нехлюдов живет *рассудком*. Для него высшую авторитетность имеет рассудочная связь головных мыслей. Из действительности он признает только то, что сообразно с его нехлюдовским умом, все же, не вмещающееся в его скудные горизонты, он фанатически предает мечу и огню. Кошунственное описание обедни в «Воскресении», вся богословская болтовня князя Дмитрия в последних 8 томах сочинений Толстого, исполненная философской бездарности и моральной бестактности, — это все продукты недалекого нехлюдовского «ума». Но для Толстого-художника, для дяди Ерошки, нет ничего ничтожнее, чем «ум» вообще, и нехлюдовский в особенности. Столкновение между нехлюдовским маревом и Ерошкиной стихийностью носит поэтому глубочайший характер, между ними нет и не может быть примирения, и поэтому Нехлюдову остается один только выход: *лгать*. И он с благочестивым упорством, нераскаянно лжет.

Посмотрите, как Толстой-художник издевается над «умом».

«Пфуль был одним из тех безнадежно, неизменно, до мучительства самоуверенных людей, которыми только бывают немцы, и потому именно, что только немцы бывают самоуверенными на основании отвлеченной идеи — науки, т. е. мнимого знания совершенной истины... Итальянец самоуверен потому, что он взволнован и забывает легко себя и других. Русский самоуверен именно потому, что он ничего не знает и знать не хочет, потому что не верит, чтобы можно было что-нибудь знать. Немец самоуверен хуже всех и противнее всех, потому что он воображает, что знает истину — науку, которую он сам выдумал, но которая для него есть абсолютная истина». И в «Войне и мире», монументальным красотам которой прямо устаешь изумляться, Толстой со спокойным сарказмом великана, легко опрокидывающего детские сооружения, не перестает указывать всю ничтожность «пфулевского» ума перед величием, значительностью и *неисповедимостью* развертывающихся событий. Ход жизни и военных действий ничего общего не имеет с умствованиями Пфулей, Вейротеров, Миков и Шмидтов. Они убеждены, что все делается ими, что победы зависят от их рациональных планов, а поражения — от того, что их «не послушали». А Ерошка-Толстой, как орел, парящий в неизмеримой высоте над ними, показывает с наглядностью ослепительной, что жизнь таинственна и непостижима в своей сущности и все результаты на поверхности ее зависят от каких-то

творческих, неуловимых и непередаваемых движений в ее глубочайших и скрытых недрах.

Эту противоположность между ограниченностью и самоуверенной слепотой «ума» и глубочайшей мудростью и зрячестью чего-то большего, чем «ум», Толстой четко вырисовывает в двух фигурах: Кутузове и Наполеоне.

Наполеон бесконечно ловчее тяжеловесных Пфулей. Но сущность их одна и та же: то, что Пфуль или Вейротер думают, то Наполеон *делает*, и делает легко, артистически. Как Пфуль и Вейротер, Наполеон уверен, что события европейские, мировые, повинуются *его воле*, которая господствует над ними посредством гениально-ловкого *ума*. Но Толстой с неумолимой силой и воочию показывает *иллюзию* наполеоновской уверенности, с художественной документальностью уличает его в *театральности* и в разыгрывании натянутой на себя роли и, главное, саркастически демонстрирует, что ум его только *ловок* и блесит фальшивым, обманчивым блеском.

Он приводит целиком ту диспозицию Наполеона перед Бородинским сражением, «про которую с восторгом говорят французские историки и с глубоким уважением другие историки».

«Диспозиция эта, весьма неясно и спутанно написанная, ежели позволить себе без религиозного ужаса к гениальности Наполеона относиться к распоряжениям его, заключала в себе четыре пункта, — четыре распоряжения. *Ни одно из этих распоряжений не могло быть и не было исполнено*... «Генерал Компан движется в лес, чтоб овладеть первым укреплением. Дивизия Компана не овладела первым укреплением, а была отбита, потому что, выходя из леса, должна была строиться под картечным огнем». «Вице-король овладеет деревнею (Бородином) и перейдет по своим трем мостам, следуя на одной высоте с дивизиями Морана и Фриана. Пройдя Бородино, вице-король был отбит на Колоче и не мог пройти дальше; дивизии же Морана и Фриана не взяли редут, а были отбиты, и редут в конце сражения уже был захвачен кавалерией (вероятно, непредвиденное дело для Наполеона и неслыханное)». Но Наполеон написал еще в своей диспозиции, что во время боя *будут даны приказанья, соответствующие действиям неприятеля*. И Толстой с глубокой насмешкой дяди Ерошки в целой главе рассказывает, какие приказанья отдавал Наполеон во время боя, как он делал свои распоряжения на основании ложных донесений, и распоряжения эти или исполнялись раньше, чем о них подумал Наполеон, или же не могли быть и не были исполняемы; как, останавливая Кломерана и посылая Фриана, Наполеон «в отношении своих войск играл ту

роль доктора, который мешает своими лекарствами», и как вдруг после 8-часового боя он почувствовал бессилие своего «ума» перед чем-то гораздо более властным.

«Войска были те же, генералы те же, те же приготовления, та же диспозиция, то же proclamation courte et énergique<sup>5</sup>; он сам был тот же, он это знал; он знал, что он был даже гораздо опытнее и искуснее теперь, чем он был прежде; даже враг был тот же, как под Аустерлицем и Фридландом, — *но страшный размах руки падал волшебнo-бессильно*»...

«Прежде после двух-трех распоряжений, двух-трех фраз скакали с поздравлениями, с веселыми лицами маршалы и адъютанты, объявляя трофеями: корпуса пленных, des faisceaux de drapeaux et d'aigles ennemis<sup>6</sup>, и пушки, и обозы, — и Мюрат просил только позволения пускать кавалерию для забрания обозов. Так было под Лоди, Маренго, Арколем, Иеной, Аустерлицем, Ваграмом и т. д. и т. д. Теперь же что-то страшное происходило с его войсками... В первых сражениях своих он обдумывал только случайности успеха, теперь же бесчисленное количество случайностей представлялось ему, и он ожидал их всех. Да, это было как во сне, когда человеку представляется наступающий на него злодей, и человек во сне размахнулся и ударил своего злодея с тем страшным усилием, которое, он знает, должно уничтожить его, и чувствует, что рука его, бессильная и мягкая, падает, как тряпка, и ужас неотразимой гибели охватывает беспомощного человека».

Антитеза Наполеону — Кутузов. «Он не гений», он не ищет «иллюзорной» власти над мировыми событиями, он бесконечно далек от театральности.

Скромного русского полководца как будто и нельзя противопоставлять «великому» корсиканцу. Но Толстой открывает в душе усталого старика черты такого потрясающего величия, в сравнении с которым «героизм» Наполеона становится опереточным.

От глубины души Кутузов презирает пфулевский «ум».

«Все, что говорил Денисов, было дельно и умно. То, что говорил дежурный генерал, было еще дельнее и умнее. Но очевидно было, что *Кутузов презирал и знание и ум и знал что-то другое, что должно было решить дело, — что-то другое, независимое от ума и знания*». И презирал «не умом, не чувством, не знанием (потому что он и не старался выказывать их), *а чем-то другим. Он презирал их своей старостью, своею опытностью*». Что же ясно было второму разуму Кутузова, что знал он своим старческим вторым знанием? «Все внимание Пьера было поглощено се-

рзным выражением лиц в этой толпе солдат и ополченцев, однообразно-жадно смотревших на икону. Как только уставшие дьячки (певшие двадцатый молебен) начинали лениво и привычно петь: “Спаси от бед рабы Твоя, Богородице”, и священник и дьякон подхватывали: “Яко вси по Бозе к тебе прибегаем, яко нерушимой стене и предстательству”, — на всех лицах вспыхивало опять то же выражение сознания торжественности наступающей минуты, которое он видел под горой в Можайске и урывками на многих и многих лицах, встреченных им в это утро; чаще опускались головы, встряхивались волосы и слышались вздохи и удары крестов по грудям». *Вот что знал Кутузов*, вот что ощутил без посредства «ума» своего и вот почему спокойно принял бой под Бородином. «Вот, ваше сиятельство, правда, *правда истинная*, — проговорил Тимохин. — Что себя жалеть теперь? Солдаты в моем батальоне, поверите ли, не стали пить водку: *не такой день, говорят*».

«Ополченцы, — говорит Борис, — те прямо недели чистые, белые рубахи, чтобы подготовиться к смерти...

— Ты что говоришь про ополченье? — спросил Кутузов Бориса.

— Они, ваша светлость, готовясь к завтрашнему дню, к смерти, недели белые рубахи.

— А!.. Чудесный, бесподобный народ, — сказал Кутузов и, закрыв глаза, покачал головой. — Бесподобный народ! — повторил он со вздохом».

Второй разум Кутузова оказался мудрее всей пфулевской гениальности Наполеона. Зверь нашествия был ранен *смертельно* под Бородином. И вместе со стариком Кутузовым великий писатель земли русской считает этот день днем величайшей победы, славнейшим для русских.

Такому соотношению между разумом первым и разумом вторым учит нас художник Толстой. И учит с такой четкостью художественного ясновидения, которая во всемирной литературе остается единственной.

Но Нехлюдов совершенно не согласен с Толстым. Разума второго он не знает. Знание второе, открывшееся Толстому в творчестве, ему абсолютно недоступно. Он своим скудным «умом» не может его ухватить. А так как Нехлюдова, по его же собственному, вполне искреннему признанию в «Исповеди», обуревают *похоть учительства*, то ему остается совершенно забыть уроки Толстого и, бережно поднявши повергнутого во прах Пфуля, поставить его на пьедестал и начать перед ним курения. Пфулевский ум, изничтоженный Толстым-Ерошкой, делается излюблен-

ным орудием нехлюдовской критики Толстого в последних 8 томах, и «противнейшая самоуверенность» «выдуманной» немцами богословской науки становится необходимой основой нехлюдовского похода против Церкви — величайшей святыни русского народа.

Но кто же лучше Толстого обнаружил всю тщету пфулевских замыслов? Кто монументальнее Толстого доказал, что пфулевский ум, даже и в гениальной тактике Наполеона, совершенно ничтожен перед духовными силами *иного* порядка, которые создают *не предвиденное* Пфулем Бородино и неожиданно наносят «зверю» смертельную рану?

## V

Противоположность между Толстым-Ерошкой и Толстым-Нехлюдовым носит глубочайший характер. Тут в Толстом сталкиваются две непримиримые стихии, и в одной стихии он сверхчеловечески гениален, в другой же покинут решительно всеми богами.

Разнородность стихий прекрасно чувствует сам Толстой и сам дает ей замечательное определение.

Князь Нехлюдов рассудочен, «ум» для него нечто высшее, но «ум» всегда схематичен, дискурсивен, безобразен; в нем нет теплой крови действительности, нет трепета жизни. В противоположность этому второй разум Кутузова, второе знание Толстого свободны от схематизма и отвлечения, и свободу эту дает интуиция — непосредственное *видение*, направленное на образы, на целокупное *видение жизни*. Рассудок Нехлюдова, как и всякий пфулевский склад ума, волею Рока обречен на вечное пленение *схемами*, им же измышляемыми, разум Толстого-художника в свободном полете творческого созерцания достигает того «умного места» Платона, где *«все устанавливается в торжественном покое истины и красоты»*. И тогда ему хочется молиться. Схема пленяет, орлиными крыльями благодатно дарит Толстому образ, символ.

«Если близорукие критики думают, что я хотел описывать только то, что мне нравится, как обедают Облонский и какие плечи у Карениной, то они ошибаются. Во всем, почти во всем, что я писал, мною руководила потребность *собрания* мыслей, сцепленных между собою для выражения себя; но каждая мысль, выраженная словами *особо*, теряет свой смысл, страшно понижается, когда берется *одна*, без того сцепления, в котором она находит-



ся. Само же сцепление составлено не мыслию (я думаю), а чем-то другим, и выразить основу этого сцепления непосредственно словами нельзя, а можно только посредственно словами, *описывая образы, действия, положения*. И одним из очевиднейших доказательств этого Толстой справедливо видит неожиданное для него самого «самоубийство» Вронского. Своему благожелательнейшему критику Н. Н. Страхову Толстой пишет: «Ваше суждение о моем романе верно, но не все, т. е. все верно, но то, что вы сказали, выражает *не все*, что я хотел сказать». Причина простая и несомненная. Целостный художественный образ *неразложим по природе своей* на дискурсивные суждения критика, как бы ни были талантливы эти суждения, и Толстой с истинным величием говорит: «Если бы я хотел сказать словами *все* то, что имел в виду выразить романом, то я должен был написать роман *тот самый, который я написал сначала*». «Сущность искусства» «состоит в бесконечном *лабиринте сцеплений*», и эти сцепления выразимы лишь в художественном, сверхрассудочном образе-символе. Находясь в художественном, Ерощкином, периоде своей жизни, Толстой понимал нечто большее. Он понимал, что и в философии «пфулевский» ум дает результаты плачевные. «Философия чисто умственная *есть уродливое западное произведение*, и ни грек Платон, ни Шопенгауэр, ни русские мыслители не понимали ее так».

Противоположность между одним Толстым и другим с особенной силой сказывается на исключительности *зрячести* и в исключительной *слепоте*. «Наш брат, — пишет он Н. Н. Страхову, — беспрестанно, *без переходов прыгает* от уныния и самоуничтожения к непомерной гордости». Эти переходы естественны и необходимы. Доколе на крыльях созерцания, божественно ему данных, Толстой следует сверхрассудочному *сцеплению образов*, творчески в нем возникающих, он «Бог», он все видит и власти его нет пределов. Но как только, оставляя богоданные крылья, он пытается идти ногами рассудка, он превращается в самого обыкновенного червя, связанного в своих движениях, плененного слепотой и незнанием.

«Я охотник, — говорит Ерощка. — Против меня другого охотника по полку нет. *Я тебе всякого зверя, всяку птицу найду и укажу; и что и где — все знаю...* Я какой человек! След найду — уж я его знаю зверя; и знаю, куда ему лечь и куда пить или валиться придет... Все-то *ты знаешь, что в лесу делается*. На небо взглянешь — звездочки ходят, рассматриваешь по ним, времени много ли. Кругом поглядишь — лес шелыхается, выждешь, вот-вот затрещит, придет кабан молиться. Слушаешь, как там орлы

молодые запищат, петухи ли в станице откликнутся или гуси. Гуси — так до полночи значит. *И все это я знаю*». И исполненный мудрости древнего бога Пана, Ерошка о хваленом «уме» человека говорит: «Эх-ма! *Глуп человек, глуп, глуп человек!*»

В художнике Толстом сидит настоящий Ерошка. В *лесу человеческой жизни он все знает*. Всякую птицу найдет, след увидит и уже *знает зверя*. Ему одинаково ясно, что делается в душе Анны Карениной, что думает старый мерин Холстомер, как рождает Кити, каковы предсмертные мысли князя Андрея. И когда уже он знает, то знает так, как никто из людей не знает. И исполненный этого знания, он, как художник, об «уме» человеческом с потрясающей силой говорит: «Глуп человек, глуп, глуп человек!»

В одном письме он с тоской говорит: «Нет умственных и, главное, поэтических наслаждений. На все смотрю как мертвый, то самое, за что я не любил многих людей. А теперь сам только вижу, что есть, *понимаю, соображаю, но не вижу насквозь с любовью, как прежде*». И в письме к Фету эта противоположность между Толстым-Ерошкой и Толстым-Нехлюдовым находит классическое выражение: «*То чувствуешь себя богом, что нет для тебя ничего скрытого, а то глупее лошади*».

Своевременно поставить вопрос: какое нам дело до Нехлюдова? Нехлюдов — самозванец. Это — «лошадь», которая разыгрывает из себя бога только потому, что на ней ездил бог. Все свои богословские сочинения Толстой пишет не благодатью художника, которую мы чтим благоговейно, а насильственным самозванством Нехлюдова. Но мы хотим учиться у «бога», для которого нет ничего скрытого, который все видит насквозь с любовью, который самим фактом своей гениальности свидетельствует о том, что *призван* сказать что-то нужное и важное для нас, но и мы решительно отказываемся слушать Нехлюдова, когда он устремляется в духовный вертоград человечества и топчет и мнет в нем лучшие и благородные цветы.

Вопрос о равноправности двух Толстых после всего вышесказанного не имеет смысла и силы. Первый Толстой дарит нас художественными *откровениями*, которые в целом мировой литературы занимают совершенно бесспорное место. То, что сказал Толстой, никто никогда до него не говорил. Он существенно обогатил мир человеческой мысли. Но второй Толстой ничего *не открывает*. Это — «Мегалеон», по меткому выражению Соловьева, «непременный Колумб всех открытых Америк». Если бы он направил свою нехлюдовскую энергию на стихотворчество или на писание музыкальных произведений, всем была бы ясна вся фальшь его направления. Но он зафилософствовал, он занял по-

зицию морального обличителя, и вот он приобретает мировую известность именно в качестве князя Нехлюдова и благосклонно оделяет его дядю Ерошку, без которого начало карьеры князя совершенно немыслимо. Но это все же не «дарование», не *призвание*. Как ни славен Нехлюдов, но одной количественной тяжестью своей славы он не может заглушить голос старика Ерошки, ибо голос этот, как труба Божьего посланника, рассекает всю фальшь нехлюдовских хитросплетений и свидетельствует с дивной силой священную правду того, над чем легкомысленно, упорно и лицемерно кощунствует «добродетельный» князь.

## VI

Теперь мы можем сказать о настоящем отношении Толстого к Церкви. Нехлюдов хотел бы уверить весь мир, что отношение Толстого к Церкви *одно*: отрицательно-нехлюдовское. Но мы документально можем утверждать, что у Толстого *два* отношения к Церкви, а не одно, в совершенном соответствии с двумя стихиями в Толстом: рассудочной и художественной. И чисто художественное признание Толстым Церкви настолько же первичнее, значительнее и метафизически-документальнее нехлюдовской «болтовни», насколько первичнее и природнее в Толстом художник сравнительно с резонером.

Главное основание, по которому Толстой-Нехлюдов стал выдумывать свою веру, — это *неразумность* Церкви. В «Исповеди» много раз говорится о невозможности принять чудеса и поверить в реальное воскресение Христа. «Разумное знание в лице ученых и мудрых отрицает смысл жизни, а огромные массы людей, все человечество, признают этот смысл в неразумном знании. И это неразумное знание есть вера, та самая, которую я не мог не откинуть. Это *Бог 1 и 3, это творение в 6 дней, дьяволы и ангелы и все то, что я не могу принять, пока я не сошел с ума*». Так «оправдывает» Нехлюдов свою вражду к Церкви. «Ум» выдвигается как самый сильный и единственный аргумент. Но мы осмеливаемся сказать, что Толстой *всегда и радикально сходит с этого пфулевского «ума»*, как только вступает в сферу творчества и художественного созерцания сверхрассудочного сцепления образов. В этом смысле Толстой-художник, с нехлюдовской точки зрения, *всегда «с ума сшедший»*. И этот сумасшедший Толстой художественно исповедует свое глубочайшее признание *высшей* разумности Церкви, отвергаемой «лошадиным» умом Нехлюдова.

В Церкви нет явления, видимо, более сумасшедшего и более «безумного», чем *юродство*. Все «сумасшествие» Церкви здесь находит свое особенно сильное, особенно осязаемое выражение. Но вот какая изумительная хвала юродивому Грише вырывается из уст Толстого-художника.

«Гриша беспрестанно твердил: “Господи, помилуй, Господи Иисусе Христе, Мати Пресвятая Богородица”, с различными интонациями, сокращениями и выговаривая эти слова так, как их говорят только те, которые часто их произносят. С молитвой он поставил свой посох в угол, осмотрел постель и стал раздеваться... Лицо его теперь не выражало, как обыкновенно, торопливость, беспокойство, *тупоумие*; напротив, он был спокоен, величав и умно-задумчив».

«...С трудом опустился он на колени и стал молиться. Сначала тихо, ударяя только на некоторые слова, потом все более и более воодушевляясь... Он молился о себе, просил, чтобы Бог простил его, молился о татап, о нас, твердил: “Боже, прости врагам моим!” Кряхтя, поднимался и, повторяя еще и еще те же слова, припадал к земле, бил лбом о землю и опять поднимался, несмотря на тяжесть вериг, которые издавали сухой, резкий звук, ударяясь о землю.

Долго, долго находился он в этом положении религиозного восторга, импровизируя молитвы. Слова его были грубы, но трогательны. То твердил он несколько раз сряду: “Господи, помилуй, Господи, помилуй”, но каждый раз с новой силой и выражением; то говорил он: “Прости мя, Господи! Научи мя, что творити, научи мя, что творити, Боже мой!” с таким выражением, как будто он говорил с кем-нибудь, как будто ожидал сейчас ответа на свои слова; то слышны были одни жалобные рыдания. Наконец он приподнялся на колени, сложил руки на груди, поднял глаза к небу и замолк.

Я высунул потихоньку голову из двери и не переводя дыхания смотрел на Гришу. Он не шевелился; из груди его вырывались тяжелые вздохи; кривой глаз был освещен луною: мутный, неопределенного цвета зрачок был влажен и на реснице его висела слеза.

— Да будет воля Твоя! — вскричал он вдруг с неподражаемым выражением, упал лбом на землю и зарыдал как ребенок»...

«О, великий христианин Гриша! — восклицает Толстой. — Как сильна была твоя вера! Ты знал, что Бог слышит тебя, твоя любовь так велика, что слова сами собой лились из уст твоих — ты их не поверял рассудком. И какую высокую хвалу ты принес

Его величию, когда, не находя более слов, в слезах повалился на землю!»...

Нехлюдов-Толстой все захотел *поверить рассудком*, и не только смиренного Гришу, но и всю религиозную сторону христианства уничтожил в своей дистиллированной «вере». И та душа, которую так прекрасно ощущал Толстой-художник, отлетела, и в руках Нехлюдова остался один только труп христианства; и этот-то труп он с упорством в продолжение тридцати лет противопоставлял христианству живому, в котором Гриши находят благовейное почитание.

Художник Толстой свидетельствует: «Впечатление, которое произвел на меня Гриша, и чувство, которое возбудил, *никогда не умрут в моей памяти*». Не верить этому мы не имеем права. В Толстом-художнике Гриша *не мог умереть*, потому что гений Толстого раз и навсегда увидел, «*подсмотрел из чулана*» величайшую красоту и *высшую разумность* Гриши. Гриша безумен только для первого, «пфулевского» ума, Толстым осмеянного, но этот же самый Гриша в высочайшей степени *мудр и велик* для разума второго, Толстым воспетого. Что же случилось? Почему Толстой в своих богословских сочинениях подымает Гришу на смех?

Почему кощунственно издевается над сверхрассудочной верой Гриши, над его великой безмолвной молитвой? Ответ ясен: между Толстым и Гришей встал Нехлюдов. Толстой умилялся над Гришей, *стоя в чулане*, для Гриши невидимый, скрытый темнотою ночи. Его *всего* здесь не было, было одно только гениальное его *зрение*. В минуты незабвенного восторга над Гришей Толстой весь превратился в созерцание, *отождествился* с тем, что ему виделось, и потому-то Гриша *беспрепятственно* вошел в его детскую душу. Впоследствии Толстой не раз видел «старцев», этих родных братьев и духовных отцов Гриши, но уже бескорыстно, художественно узреть их *он не мог*. Разделяло «тело» — он *сам*. Так, умиляясь Гришей, он в порыве чистого детского чувства *забыл себя*, обеспамятел на *все свое*, и душа его, свободная от оков эмпирической личности, постигла непостижимое. Здесь перед старцами был уже Толстой, измышляющий *свою* веру, желающий не столько увидеть, сколько поучить, не столько постигнуть, сколько сказать «свое», не столько склониться ниц, сколько *поверить рассудком*. Нехлюдовская *самоть* Толстого отделила его навеки от Гриш и закрыла от него то, что сам он постигнул в детстве. Толстой не мог не чувствовать чего-то высшего в старцах. «Этот о. Амвросий совсем святой человек. Поговорил с ним, и как-то легко и отрадно стало у меня на душе. Вот когда с таким чело-

веком говоришь, то *чувствуешь близость Бога*». Но тут же К. Н. Леонтьеву о старце Амвросии Толстой говорит: «Он преподает Евангелие, только не совсем чистое, а вот на, возьми *мое Евангелие*». Мы понимаем возмущение Леонтьева. Если бы Хлестаков, стукнув по колену Толстого, сказал ему: «Молодец, хорошо пишешь. Только у тебя, брат, слишком много художественности, давай, я тебя переделаю», — это было бы гораздо невиннее и эстетичнее. Нехлюдов уже прочно засел в Толстого, и Толстой видя не видел и слыша не слышал, потому что «ожесточилось сердце его».

При входе к старцу Толстой поцеловал его руку, а когда стал прощаться, то, чтобы избежать благословения, поцеловал его в щеку. «*Горд очень*» — вот приговор старца. Достоевский при всей своей исключительной сложности был *проще*. К таким уловкам не прибегал. В чулане Толстой по чувству своему *целовал ноги у Гриши* — там мог он быть во всю меру души своей искренним; в келье же старца, с проглоченным аршином Нехлюдова, спина его не *сгибается*, — и он, непосредственно после беседы со старцем, говорит Леонтьеву: «А вот на, возьми *мое Евангелие*».

## VII

В «Исповеди», сочетавшей в поразительной смеси благочестивую нехлюдовскую «ложь» с потрясающими стонами дяди Ерешки, «панически» испугавшегося смерти, Толстой выставляет причиной своего отпадения от православия то, что православие «внежизненно» — бездейственно в жизни. «Верочение это исповедуется где-то там, вдали от жизни, независимо от нее. Если сталкиваешься с ним, то только как с внешним, не связанным с жизнью явлением». Толстой-Нехлюдов осмелится сказать гораздо больше. «По жизни человека, по делам его... нельзя узнать, верующий он или нет. Если и есть различие между явно исповедующим православие и отрицающим его, то не в пользу первого. Как теперь, так и тогда явное признание и исповедание православия большею частью встречалось в людях *тупых, жестоких и считающих себя очень важными*. Ум же, честность, прямота, прямодушие и нравственность большею частью встречались в людях, признающих себя неверующими».

Так говорит Нехлюдов и опять по-нехлюдовски *лжет*. Мы только что говорили о юродивом Грише. О нем свидетельствует Толстой-художник. Гриша явно и фанатично исповедует православие. И в нем ли нет жизни, отличной от тех, кто православие

отрицает? Как нечестно относится Нехлюдов к художественной памяти Толстого! Ведь обещал же Толстой Гриши *никогда* не забывать. Но «Гриши» — явление собирательное. В православии Гриши всегда были, всегда есть и всегда будут. Об одном из этих Гриш Толстой, уже плененный нехлюдовщиной, говорит: «Этот о. Амвросий *совсем святой человек*». А если *святой*, то чего же еще нужно Толстому?

Но оставим святых. «Святые» в фокус художественного зренья Толстого не попадали. Один Гриша — исключение. Зато простые, смиренноверующие из православия не раз попадали на полотна толстовских картин, и всегда Толстой, следуя внушениям своего гения, рисует их, как бы прямое опровержение всем благочестивым наветам Нехлюдова. Хороший пример Наталья Савишна. Она ли *не православная*?

«Нет, батюшка, — говорит она на вопрос Николеньки о том, что умершей матери, — теперь ее душа здесь, — и она указала на потолок. Она говорила почти шепотом и с таким чувством и убеждением, что я невольно поднял глаза кверху, смотрел на карнизы и искал чего-то. — Вот я вам скажу, мой батюшка, — продолжала старушка, — две недели после кончины душа бывает в своем доме, только ее не видать; на четырнадцатый день ее уносят в первое мытарство, потом во второе, в третье, и так она ходит сорок дней, и когда пройдет через все, тогда уж вселяется в царствие небесное».

Вы слышите специфический *аромат* православия, и вот что о жизни этой смиренноверующей православной души говорит Толстой:

«С тех пор, как я помню себя, помню я и Наталью Савишну, ее любовь и ласки; но теперь только умею ценить их, тогда же мне и в голову не приходило, какое редкое, чудесное создание была эта старушка. Она не только никогда не говорила, но и не думала о себе: *вся жизнь ее была любовь, самопожертвование*»...

Когда татап при выходе замуж вручила Наталье Савишне вольную и пообещала отдельное жалованье, «Наталья Савишна молча выслушала это, потом, взяв в руки документ, злобно взглянула на него, пробормотала себе что-то под нос и выбежала из комнаты, хлопнув дверью.

— Что с вами, голубушка, Наталья Савишна? — спросила растроганная татап, взяв ее за руку.

— Ничего, матушка, — с усилием удерживая слезы, отвечала она, — должно быть, я вам противна стала, что вы меня со двора гоните. Что же, я пойду.

Она вырвала свою руку и хотела уйти из комнаты. Но татап удержала ее, обняла, и они обе расплакались». Всего раз обидев Николеньку, она сейчас же стала просить прощения.

«Полноте, мой батюшка, не плачьте... полно, простите... меня, дуру. Я виновата. Уж вы меня простите... вот вам. — Она вынула из-под платка корнет, сделанный из красной бумаги, в котором были две карамельки и одна винная ягода, и дрожащей рукой подала его мне. У меня не доставало сил взглянуть в лицо доброй старушке; я, отвернувшись, принял подарок, и слезы потекли еще обильнее, но уже не от злости, а от любви и стыда».

А как она умерла!

«Наталья Савишна два месяца страдала от своей болезни и переносила страдания с истинно христианским терпением: не ворчала, не жаловалась, а только по своей привычке беспрестанно поминала Бога. За час перед смертью она с тихой радостью исповедалась, причастилась и соборовалась маслом.

У всех домашних она просила прощения за обиды, которые могла причинить им, и просила духовника своего, отца Василия, передать всем нам, что не знает, как благодарить нас за наши милости, и просит нас простить ее, ежели по глупости своей огорчила кого-нибудь, “но воровкой никогда не была и могу сказать, что барской ниткой не поживилась”. Это было одно качество, которое она ценила в себе.

Надев приготовленный капот и чепчик и облокотившись на подушки, она до самого конца не переставала разговаривать со священником, вспомнила, что ничего не оставляла бедным, достала десять рублей и просила его раздать их в приходе. Потом перекрестилась, легла и в последний раз вздохнула, с радостной улыбкой произнося имя Божие».

Толстой-вольнодумец, но еще не Нехлюдов, пораженный красотой ее смерти, порывисто восклицает:

«Боже великий! Пошли мне такие же мелочные заботы, *такое же суеверие, такие же заблуждения и такую же смерть*».

Так нехлюдовская хула застывает на устах художника-Толстого и превращается в редкое по силе славословие. История старая и вечная. Валак, сын Сепфоров, просит Валаама: «Прокляни мне Израиля». Но Валаам отвечает: «Не могу сделать от себя ничего. *Сделаю то, что внушит мне Господь*». И Господь говорит Валааму: «Не проклинай народа сего, ибо он *благословен*»<sup>7</sup>. Благословенность православия ощущает Толстой-художник и не может преступить Божьего веления. Как ни старается Валак вырвать от кудесника Валаама магическое проклятие, как ни соглашается Валаам по своей человеческой воле исполнить же-



вание Валака — божественная правда ненарушима человеческим произволом и ослица заговаривает человеческим языком, когда Валаам забывает внушение Господа.

Нехлюдов — только Валак, которому нужно проклятие Валаама, чтобы сразиться с Израилем, но который в магической сфере, в делах божественных — совершенный профан и совершенный неуч. И как ни подбивает он художника-Толстого изречь свою авторитетную и магически-сильную хулу на православие, Толстой не может этого сделать и в творчестве своем всегда Израиля благословляет. Когда же он хочет ехать в стан Валака и по внушению человеческому пишет свое «Воскресение», — мы присутствуем при величайшем падении художника: Толстой превращается в обыкновенного литературных дел мастера, который, пользуясь техникой толстовского писания, пишет роман à thèse<sup>8</sup>, со сравнительно большой ловкостью, но уже без всякого вдохновения, без всякого *веления свыше*. Так же точно раньше он написал «Плоды просвещения» — этот недостойный Толстого, нехлюдовски-грубый шарж. Любуясь собой, своей добродетелью и своим покаянием, Нехлюдов на протяжении пятисот страниц непрерывно воскресает и все никак воскреснуть не может. Роман кончается неопределенным обещанием со стороны автора, что вот теперь, в ближайшем будущем, Нехлюдов непременно окончательно воскреснет и *начнет* новую жизнь, потому что Нехлюдов наконец что-то такое «понял». Но так как Нехлюдов на каждой странице постигает какую-нибудь «истину» и все-таки не воскресает, то в *будущее* воскресение его мы не имеем никаких оснований верить. Так, из Валаамова предпрятия благословить Валака против Израиля ничего не вышло.

Нехлюдовское воскресение на 500 стр., разрешающееся в неопределенное обещание воскреснуть в неопределенно будущем времени, поучительно сравнить с истинным воскресением, словословие которому нелицеприятно творит гениальный художник. Он замышляет писать не светлую жизнь добродетельного князя, а беспросветную *власть тьмы* над жизнью православных русских мужичков, и что же получается? Православные за себя постояли. Они грешны, жестоки, порочны. Кажется, в первых актах драмы Нехлюдов шепчет Толстому: «Не жалея темных красок: рисуй крошечную тьму». И тьма действительно сгущается до адских тонов. Казалось бы, выход один: веревка. И вдруг среди этой тьмы блистает ослепительный свет. «Батюшка! Ты здесь? Гляди на меня! Мир православный, вы все здесь! И я здесь. Вот он я! (*Падает на колени.*)» И захватывающую духовную красоту, и натуралистическую правду потрясающей сцены покая-

ния Никиты перед православным миром нужно отнести к лучшим страницам из всего написанного Толстым. Урядник кричит: «Вяжите его! Акт!» А отец Никиты говорит: «Экий ты: тае. Погоди, говорю. А об ахте, тае, не толкуй, значит. Тут, тае, Божье дело идет... кается человек, значит, а ты, тае, ахту»... Урядник еще раз: старосту! Но Аким: «Дай, Божье дело отойдет, значит, тогда, значит, ты и, тае, справляй, значит»... *И в восторге говорит сыну: «Говори, дитяtko, все говори, — легче будет. Кайся Богу, не бойся людей. Бог-то, Бог-то! Он во!...»*

И опять Валаам со священной силой благословляет Израиля. В «Воскресении» не смог благословить Валака, а во «Власти тьмы» вместо проклятия изрек величайшую хвалу народу, благословленному Богом тем благословением, о котором сказал Тютчев:

Удрученный ношей крестной  
Всю тебя, земля родная,  
В рабском виде Царь небесный  
Исходил, благословляя...<sup>9</sup>

### VIII

«В это время случилась война в России. И русские стали во имя христианской любви убивать своих братьев. Не думать об этом нельзя было. Не видеть, что убийство есть зло, противное самым первым основам веры, нельзя было. А вместе с тем в церквях молились об успехе нашего оружия и учителя веры признавали это убийство делом, вытекающим из веры. И не только эти убийства на войне, но во время тех смут, которые последовали за войной, я видел чинов Церкви, учителей ее, монахов, схимников, которые одобряли убийство заблудших, беспомощных юношей. И я обратил внимание на все то, что делается людьми, исповедующими христианство, и ужаснулся».

Ужас Толстого перед войной и перед всяким убийством, перед всяким пролитием хотя бы даже и очень повинной, но тепловой человеческой крови — самый праведный ужас в Толстом. И ничто, мне кажется, не снискало Толстому столько симпатий в России, ничто не приковало к нему сочувственного внимания во всех концах света, как этот искренний и стихийный протест против пролития крови. В самой Природе заложен ужас убийства. Сама земля, как одушевленное существо, боится его и оскверняется им. «Голос крови брата твоего вопиет ко Мне от земли, — говорит Господь Каину. — *И ныне проклят ты от земли, которая*

*отверзла уста свои принять кровь брата твоего от руки твоей»* (Быт. IV, 10–12). Дядя Ерошка, несмотря на свою «охотничью» практику, крови проливать даром не любит, и при виде ее лицо его делается строгим и грустным.

Но Толстой не остается при этом природном, инстинктивном ужасе перед кровью. Он самое чувство свое опутывает *нехлюдовской идеологией*, и тут начинается упорная ложь. Работая пфулевским умом, он создает целую систему жизнепонимания, можно сказать *полярного* христианству, и уже на почве этого жизнепонимания критикует историческое отношение христианства к войнам. И священный огонь возмущения первобытной человеческой природы против греховного состояния мира, во зле лежащего, переходит в Толстом, при благосклонном участии Нехлюдова, *в озлобление умственно-рассудочной борьбы*, и все, что было прекрасного и истинного в первоначальном протесте его, гаснет в умствованиях сомнительного свойства и доказательств чрезвычайно натянутых и искусственных.

В «Оправдании добра», в главе «Смысл войны», и особенно в «Трех разговорах», Соловьев дает уничтожающую критику толстовских «умствований» о войне. Вряд ли что-нибудь можно прибавить к критике Соловьева в смысле *чисто логических* соображений. Против мнимой «логики» князя (Нехлюдова), в себе не уверенного, путающегося, Соловьевым выдвигаются аргументы такого беспорядочного и, главное, *объективного* характера, что всякий, кто взвесит беспристрастно толстовские рго и соловьевские contra, должен видеть, что в сфере *логических* аргументов Толстой совершенно побит и ничего не мог бы ответить и (фактически) не ответил — *хотя имел возможность и должен был ответить* — на соловьевскую критику.

Но я не хочу входить в объективное рассмотрение вопроса об отношении христианства к войне. Я исследую столкновение *двух сознаний в самом Толстом*, и в вопросе о войне, так же как и во всех других вопросах, мне важно не то, насколько слабы и бездоказательны нехлюдовские воззрения Толстого, *взятые сами по себе*, а то, насколько глубоко и радикально отвергаются они *вторым художественным разумом самого Толстого*.

Нехлюдов использовал по-своему стихийное возмущение дяди Ерошки против пролития крови. Праведный ужас Толстого Нехлюдов отливает в форму схоластических силлогизмов и *превращает их в самый сильный свой аргумент против Церкви*. Не чудовищное явление войны уже занимает Толстого, а хороший козырь в затеянной борьбе против православия. Ужас его не ужас святого перед злом жизни, а ужас *геометра* перед сложностью и

геометрической неправильностью реального, бесконечно сложного узора жизни. Ужасает Нехлюдова не война как реальное явление, а невыводимость и рациональная несоединимость войны с теми искусственными и надуманными основоположениями, в добровольном плену у которых находится его неповоротливый пфулевский ум. И как Пфуль в озлоблении своего рассудочного фанатизма не хочет считаться с *действительностью* и реальные войны объявляет фантастикой и небытием, потому что они не согласуются с выдуманными им тактическими схемами, — так и Толстой решительно отвертывается от реальной жизни с неминуемыми войнами и весь уходит в беспредметное *постулирование* чего-то абсолютно неопределенного во имя своей нехлюдовской схемы. Реальная жизнь, *метафизически отрицаемая им*, превращается в лишнюю всякого смысла и всякого истинного бытия нелепость или, говоря другим языком, в *меон*. В этом пункте сходятся, как это ни странно, гносеологическая алгебра кантианства с моралистической арифметикой Толстого, и Толстой-Нехлюдов опознается как верный ученик той самой исключительно *отвлеченной* философии, которая, по признанию самого Толстого, есть *уродливое произведение Запада*.

Война есть абсолютное зло — аргументирует Нехлюдов. — Церковь благословляет войны — *ergo, Церковь преступна и зла*. Ergo, я, Нехлюдов, должен исправлять Евангелие и создавать «чистое» понимание христианства. С виду гладко и хорошо. Но из всей нехлюдовской лжи ложь этой аргументации самая глубокая. Ибо она есть тот скрытый корень, на котором держится вся нехлюдовщина Толстого.

Мы можем сказать с таким же правом: война есть абсолютное зло. По всему земному шару люди воюют и убивают друг друга. Так есть, так и было. Неопределенный и туманный Бог Толстого *допускает это*. Ergo, Бог Толстого *преступен и зол*. Ergo, я, имя рек, объявляю все мироздание чертовым водевилем и свой билет на это милое зрелище «возвращаю обратно».

Нет ничего хуже и ужаснее беспредметного «либерального» *оптимизма*. Если уж правда, так правда до конца. Церковь зла и преступна. Христос зло разрушил на каких-нибудь сто лет, и потом на две тысячи лет ад восстанавливается с новой силой. Нехлюдов и на пять минут разрушить его не может. Что же делать? Не курить? Не есть мяса? Продавать по 5 копеек «чистенькое» Евангелие Толстого?

Перед этим кошмаром добродетельный князь, надев белый халат «неделания», пускается в маниловские излияния. «Люди добры по природе»... — Но откуда же тогда войны, убийства,

смертные казни?.. Почему добрые по природе люди *вечно* живут в состоянии зверства и взаимного убиения? Князь закрывает глаза и говорит: «Ведь стоит им только *сказать*, открыть глаза, чтобы они *поняли*»... Стоит! Но ведь людям непрерывно говорили. Восставали пророки огромной, непревзойденной силы. Учил Будда, учил Сократ, учил Христос. Отчего все *безрезультатно* (как утверждает Толстой)? Или князь верит в «прогресс»? 60 веков люди были волками, а на 65-м станут «овечками»? Нет, Толстой слишком энергично объявил учение о прогрессе величайшей нелепостью и бессмыслицей. Ergo, в будущем человечество ожидает то же, что было и в прошлом, что есть в настоящем. Но тогда где же тот хваленый *смысл жизни*, о нахождении которого Нехлюдов оповестил весь мир и нахождением которого на весь мир прославился? И неужели во имя этого бессмыслия Толстой может кощунственно поднимать свою руку против Церкви?

В силлогизме князя о войне есть одно *скрытое* утверждение: *возможно такое состояние нашего эмпирического мира, когда в нем не будет убийств и не будет зла*, и потому-то Церковь, одобряя войны, преступна. В этом утверждении и лежит корень толстовского отрицания Церкви. Ведь если эмпирический мир невозможен без зла и в нем всегда будут воевать, если путь Церкви лежит не через выдуманный и несуществующий маниловский мир, а через реальный, полный крови, слез и борьбы, — то, очевидно, Церковь не может уклониться от живого участия в этой борьбе и никогда не может по-пилатовски умыть себе рук. Только война при благословении Церкви становится *священной* войной и священна она ровно настолько, насколько участники ее борются за *духовные сокровища веры и за высокие права исторического призвания*. При оскудении веры оскудевает и священность войны, но тогда грех и ужас войны в оскудении веры и идеалов, а не в ней самой. Церковь считает эмпирический мир тяжким, болезненным состоянием; тогда как для Толстого мир наш очень даже хорош, особенно если в нем появляются время от времени такие прекрасные люди, как Нехлюдов. Толстой в мире с миром и потому враждует с Церковью, которая с миром не в мире, а во вражде, ибо чаёт и мира, и мира другого. Толстой, как ни радикален он с виду, хочет очень *немногого*. Если все люди перестанут курить, пить, убивать, то вот оно и пришло, Царство Небесное, и все чаяния языков сбылись. Не говоря о маниловской несбыточности и нарочитой придуманности этих воздушных замков, Толстой-Нехлюдов в странном душевном ослеплении забывает один страшный факт: *смерть*. Как ни мечтателен князь, но ведь не может же он серьезно надеяться, что вечные боги, уми-

ленные добродетельностью его, нехлюдовского, потомства, ода-рят их в знак своего восторга *бессмертием* и изведут из царства тления, смерти и времени в новые, сверхчувственные условия существования? Но если и в Царстве Небесном будет царить *смерть*, какая разница между нашим теперешним миром и тем? Теперь на сто, а может, и на тысячу человеческих смертей приходится одна смерть от убийства на войне, тогда все сто и вся тысяча смертей будут «естественными». Что же изменится? Одна сотая или одна тысячная зла. И неужели бочка дегтя станет сладкой от одной капли меда? Но, может быть, со смертью нужно «примириться» и признать ее явлением нормальным и благодарить Хозяина за это мудрое и благодетельное установление? Но тогда почему же не благодарить этого же самого Мудрого Хозяина за войны, Им посылаемые, и за вражду, Им попускаемую, — почему не признать войну явлением глубоко нормальным и столь же естественным, как дыхание, как зарождение жизни, как смерть?

Церковь отрицает в корне нормальность нашего мира. Ее цель — не частичные реформы мира, не лечение пластырем и настойками, а *преображение мира*. Весь строй нашей жизни греховен и ненормален. Из эмпирического тленного материала нашего мира нельзя построить селений вечных и чертогов небесных. Сказать: смерть нормальна, а война ненормальна, это значит сказать двойную ложь: и моральную, и фактическую. Ибо смерть совершенно неприемлема духом человеческим, духом Божьим в человеке. Ибо, с другой стороны, в природе, в растительном и животном мире, война есть «нормальнейшее» и распространеннейшее явление. Нехлюдов думает, что война *придумана* людьми, потому ее можно и «отдумать». На золотом сердце человека «кто-то» поставил грязное пятно, но стоит только захотеть, и пятно можно снять и не будет больше войн и останется чистое золото. В сущности, зла нет, а есть недоразумения, которые могут быть устранены письменной проповедью Нехлюдовых и Чертковых в разных концах света. Церковь же говорит о глубочайшем *грехе всего мира*, и война среди тьмы человеческой жизни не только не есть самое темное место, но, наоборот, может быть, *светлее другой обычной тьмы* и часто служит необходимым средством для разьяснения мрака непереносимого, для перехода в более сносное состояние. Нехлюдов думает, что когда сердце его преисполнено «добродетели» и он уже бросил курить, пить и прелюбодействовать, то он «ходит в свете» и спешит это свое хождение указать как пример всем находящимся во «тьме». Церковь же, по примеру Евангелия, *любит грешников* — в сердце одного дяди Ерощки, на совести которого лежит не одно человеческое

убийство, может оказаться больше чистого «золота», чем в Нехлюдовых всего мира, взятых вместе. В способе и духе *оценки* лежит сущность разногласия. Для прямолинейного пфулевского ума Толстого-Нехлюдова война — предел ужаса и преступности. Для Церкви же предел зла и греха — в глубинах человеческого и мирового сознания, в которых действует Дух зла, и война поэтому становится явлением вторично и третично *производным* и в своем эмпирическом виде может служить торжеству Добра и поприанию Зла.

Мы остановились подольше на анализе нехлюдовского отношения к войне, потому что Толстой особенно на нем настаивает. Противопоставляя нехлюдовскую прямолинейность сложности церковно-христианского жизненочувствия, мы тем самым не вышли из пределов темы: анализа двух стихий в Толстом. Ибо сложность церковно-христианского жизнепонимания есть *та самая* сложность, которую прекрасно чувствует и знает гениальный художник. Толстой-художник свидетельствует, что жизнь несоизмерима с пфулевским разумом, что сложность ее *не передаваема* ни в каком логическом рассуждении, что в ее неисследимые глубины можно проникать лишь под водительством сверхрасудочного сцепления образов. И когда, свободный от нехлюдовщины, он мудро следует внушениям своего гения, — он пишет «Войну и мир» — лучшее художественное опровержение своих будущих эмпирических о войне.

Толстой с несравненной силой показывает, что исторические события неподвластны *воле* отдельных людей, что есть нечто Высшее, Непостижимое в движениях и столкновениях народов. Если это высшее несводимо на произвол правителей и царей, если Толстой издевается над мнимой уверенностью Наполеонов и Пфулей, которые думают, что они правят событиями, а не события ими, — то не смешон ли Нехлюдов, который мечтает своим неделанием переделать мир и своим немощным словом изменить объективный и таинственный *ход истории*? С точки зрения «Войны и мира», Нехлюдов — это маленький Наполеон наизнанку. Наполеон «переворачивал мир» из честолюбия и для славы. Нехлюдов хочет сделать то же самое, т. е. перевернуть мир, теми же самыми *личными* средствами, но только из «высших» соображений и ради добродетели. Но никто лучше и очевиднее Толстого не показывал, что «переворачивание мира» есть *театральное* предприятие, что история — не пустая арена для честолюбивых жестов Наполеона или для добродетельных манифестаций князя Нехлюдова, а некий *живой*, бесконечно сложный поток, таинственно руководимый *неисповедимым Провидением*.

Он имеет *свои* великие цели, скрытые и от участников исторических событий, от позитивных историков и доступные лишь второму художественному и религиозному зрению гениального творчества и детской непосредственной веры.

---

Нетрудно было бы продолжить предложенный здесь анализ столкновения двух стихий в Толстом и показать, что нехлюдовское отрицание таинства брака и таинственного смысла влюбленности и любви отвергается художником Толстым, что нехлюдовская критика искусства есть совершенная бессмыслица перед грандиозным фактом художественного творчества Толстого, что нехлюдовскому космополитизму и воляпюковской отрешенности от своей национальности противостоит целомудренно скрываемый, но страстный и яркий патриотизм автора «Войны и мира». Но время кончать...

Невысказанная трагедия жизни Толстого состоит в скрытом, но постоянном столкновении в нем двух стихий: художественной и рассудочной. Если в первой стихии он гениален, то во второй упорен. Если в художественном периоде своей жизни он с божественной щедростью рассыпает дары своих созерцаний и своих вдохновений, то в периоде рассудочном он с нехлюдовским упрямством «прет против рожа» и, не смущаясь бесплодием и явным оскудением своего духа, ни за что не хочет сознаться в главном своем грехе: *в волею избрании* пфулевского ума за высшего судью и за высший авторитет. Когда Толстой в своих исканиях подошел к Церкви — этой единственной носительницы Смысла и Логоса среди всеобщего хаоса и бессмыслия жизни, — гордыня, в нем жившая, удержала его от полного, смиренного и любовного слияния с верующими. Это немое событие жизни Толстого оказалось самым трагическим из всего им пережитого и бесконечно значительным. Стихия художественная не только принимала Церковь, но и требовала ее как своего завершения, как своего венца. Стихия художественная широко открывала глаза Толстого на мир, и он видел святость, таинственность и неизбежность Церкви. И вот, отвергая Церковь актом неосмысленной, хаотической воли, Толстой *тем самым отвергал и убивал в себе художественную стихию*. Восставая против Церкви, он должен был восстать *против самого себя*, призвать на помощь им же осмеянный пфулевский ум, а дядю Ерощку сковать Нехлюдовым. Жизнь Толстого с конца 70-х годов — это непрерывное духовное самоубийство, постоянная плененность его орлиного



духа добровольно надетыми путами. Он отверг Церковь, и Россия потеряла художника несравненной силы. Но Церковь он не только отверг; он больно ушибся об нее, и всю жизнь у него болело ушибленное место, и он с неразумием истинного ребенка *бил ушибившее место*. Более тридцати лет он пишет все об одном — о недостатках церковного учения; все разрушает и разрушает и никак разрушить не может. И духовная трагедия этой жизни закончилась скорбной смертью. Дух Толстого готов был разбить свой добровольный плен, сделал несколько величественных орлиных взлетов — и изнемог... То, что он культивировал в себе, уже успело отложиться *вовне*, и когда он в предсмертном порыве готов был освободиться от нехлюдовщины внутренней, его сковала и окружала нехлюдовщина внешняя, и он умер, не примиренный ни с русским народом, ни с Православной Церковью, ни с художественной стихией, в которой благодатью Природы был призван творить и учить.

Этот предсмертный порыв не только прекрасен. Он внутренне зачеркивает все нехлюдовское в Толстом. Он показывает, что во внутренней и трагической борьбе двух стихий Толстой в последний момент уже готов был сказать великое «да» тому, с чем Нехлюдов враждовал, и, во всяком случае, решительно сказал «нет» тридцатилетней нехлюдовщине своей жизни.

Много великого написал Толстой — и много дурного и кощунственного. Будем же свято и ревниво помнить его истинные и богатые приношения русскому народу, а к его кощунствам отнесемся так, как отнеслась странница к нехлюдовским насмешкам Пьера Безухова над верой народа.

«Отец, отец, грех тебе, у тебя сын, — заговорила она вдруг, переходя в яркую краску. — Отец, что ты сказал такое, Бог тебя прости. — Она перекрестилась. — Господи, прости его»... Когда же Пьер, искренно смутившись, робко стал извиняться, странница Пелагеюшка, которая уж собралась было уходить, остановилась недоверчиво. «Но в лице Пьера была такая искренность раскаяния и князь Андрей так кротко смотрел то на Пелагеюшку, то на Пьера, *что она понемногу успокоилась*».

В предсмертном движении Толстого чувствуется искренность раскаяния и робкие извинения Пьера за его грубые слова. Пусть он не сумел сказать, пусть ему помешали сказать, но шевельнулось же в нем что-то необычное, несказанное, великое, и хочется верить, что это добрый Пьер *спохватился* за все неосторожные слова свои и тем самым отнял у них всякую силу.





## Н. О. ЛОССКИЙ

### Л. Н. Толстой как художник и как мыслитель (1928)

Когда жив был Л. Н. Толстой, помню, я испытывал иногда прилив чувства счастья от одной мысли, что я современник несомненного гения, что не только современники Платона, Шекспира, Ньютона<sup>1</sup>, Гете, Пушкина, а и мы причастны этой радости — иметь в своей среде гения.

Говорят, гений велик во всех своих проявлениях, а не только в одной какой-либо области творчества. Это, конечно, правильная мысль: на всех проявлениях гения лежит печать гениальности, однако и гений не всемогущ и не всесовершенен; только в одной или нескольких областях он поднимается до такого величия, в котором есть отблеск божественной силы, а в других областях он может даже и низко падать, обнаруживая, однако, при этом свою гениальность хотя бы своеобразием своего падения, пронизанного блесками гения. Есть правая и левая рука, десница и шуйца также и у гения, и левая рука его совершает движения, иногда крайне неловкие. Задача моя в этой статье состоит именно в том, чтобы сказать несколько слов о гении Толстого в той сфере, где он подлинно велик, именно в художественном творчестве, и о гении его также и в той области, где он явно несовершенен, именно в философском мышлении. Оговорюсь тотчас же — я буду рассматривать эти две стороны деятельности Толстого преимущественно с формальной стороны, а не по существу, да и то отрывочно, оставляя в стороне проблемы эстетики и рассматривая только вопрос о способах *постижения* мира.

Великий художник и великий философ находятся в родстве друг с другом. Тот и другой одарен в высшей мере способностью целостного видения мира. Но художник видит мировую целостность в конкретных содержаниях живого бытия, а мыслитель видит мировое целое через очки отвлеченных понятий, бесплотных схем.

Схемы эти, стороны системного порядка мира, воплощены в живом бытии; конечно, и художник не теряет их из виду, но он не опознает их в абстракции, не вылуцживает их из состава бытия, сосредоточивая все средства своего выражения на индивидуальной конкретной целостности мира. Это художественное видение есть не только эстетическое *созерцание*, но и *постижение* мира, не рефлексивное, а непосредственное, такое, каким обладают, например, отец или мать, когда они, следя за поведением своего сына, становятся как бы причастными глубинам его души и понимают его, как он сам себя, не выражая содержание его жизни в суждениях. То, что при внешнем наблюдении казалось бы нагромождением нелепых и случайных событий, постигается при таком непосредственном соучастии как целостная осмысленная жизнь. Всякое художественное произведение содержит в себе такое непосредственно мудрое видение жизни с разною широтой охвата: «Старосветские помещики» Гоголя — в малой капле воды, «Война и мир» Толстого или «Братья Карамазовы» Достоевского — в объеме всей жизни на земле.

Идеальное постижение мира могло бы быть достигнуто лицом, в котором совместились бы совершенный художник и совершенный философ: такое сочетание привело бы к совпадению целостного видения конкретной полноты бытия и *понимания* ее в понятиях. Философия бесконечно далека от этого идеала не только потому, что сила художественного видения не достигает у философов той высоты, как у Шекспира или Толстого, но еще и потому, что в своей собственной сфере мышления в понятиях философ наталкивается на одно грандиозное затруднение: всякое понятие, взятое в отвлечении, имеет тенденцию к омертвелой замкнутости в себе; вследствие своей *определенности* согласно закону тождества и противоречия оно выталкивает из себя все иное, чем оно, и, приковывая к себе ум мыслителя, обрекает его на одностороннее видение. Между тем живое бытие совмещает в себе различные, противоположные и противоречащие друг другу, элементы. Подлинное понимание живого бытия возможно лишь для ума, видящего в каждой вещи ту сверхрациональную основу ее, которая обуславливает в ней взаимопроникновение противоположных категорий и тенденций. Только в таком уме понятия освобождаются от своей омертвелости и односторонности, само противоположное и противоречащее друг другу открывается ему как требующее друг друга, так что единое необходимо есть многое и многое есть единое, бытие пронизано небытием, временное, преходящее содержит в себе сверхвременную вечность и т. п.

Понимание этих странных сплетений противоположных начал требует того умозрения, той *спекуляции*, которую Гегель называл *конкретною*. По мнению Гегеля и многих современных нам философов (в русской литературе укажем на Флоренского, Булгакова, Бердяева, Франка, Лосева<sup>2</sup>), такое строение бытия антиномично и выразимо не иначе как посредством диалектического метода. Можно спорить против того, что живая действительность, как думает Гегель, свободна от закона противоречия, можно отвергать диалектику в гегелианском понимании ее, но уже, во всяком случае, нельзя подойти к глубочайшим философским проблемам, не обладая способностью видеть взаимопроникновение противоположных категорий в живом бытии. В конечном итоге это видение обязывает путем *рационального* мышления дойти до признания *сверхрациональных* основ бытия, путем *понимания* признать существование *непонятого*, доступного лишь *мистическому созерцанию*. Таким образом, подлинная логичность осуществлена лишь в тех философских системах, которые содержат в себе мистический аспект; чистый рационализм, лишенный этого аспекта, оказывается недостаточно рациональным, недостаточно логичным потому, что, дойдя до того пункта, где рациональное логически требует перехода к сверхрациональному, он боится этого требования логики и пытается поставить на место сверхлогического произвольные мнимологические конструкции, используя только рациональные элементы, усматривая в мире только низшие сферы бытия. Обедняя состав мира, такой мыслитель становится нестерпимо односторонним и слишком положительный ум его оказывается недалеким от глупости. В художественном произведении такой односторонности быть не может: художник застрахован от нее самим существом своего художественного дара, состоящего в конкретном видении бытия. Поэтому, когда гений, как Толстой, решается перейти от художественного творчества к философскому, мы надеемся найти в его философии сочувственное понимание всего бесконечного разнообразия и богатства жизни и сложнейший философский синтез всех сторон ее. Но как велико наше разочарование, когда мы приступаем к чтению его философских произведений! То самое, что Толстой ясно видит как художник, он старательно отрицает как философ. Я уже не буду говорить о том, что как философ он обнаруживает непонимание ценности науки, искусства, государства, нации, права, вообще всего того, что составляет сферу духовной жизни, кроме элементарной морали; я остановлюсь только на одном примере того, что всего ближе мне как представителю

философии, занимающейся исследованием самых общих категориальных основ строения бытия.

Как художник, Толстой превосходно изображает взаимопроникнутость различных сфер бытия, вещей и существ, кажущихся для внешнего наблюдения обособленными в пространстве и времени и независимыми друг от друга. Когда m-lle Bourienne советует княжне Марье Болконской обратиться к французскому генералу Рамо и просить его покровительства, вся робость и нерешительность княжны Марьи исчезает: «Поскорее ехать!.. чтоб князь Андрей знал, что она во власти французов. Чтоб она, дочь князя Николая Андреевича Болконского, просила генерала Рамо оказать ей покровительство и пользовалась его благодеяниями!» Эта мысль приводила ее в ужас, заставляла ее содрогаться, краснеть и чувствовать еще не испытанные ею припадки злобы и гордости. «Они, французы, поселятся в этом доме; господин генерал Рамо займет кабинет князя Андрея; будут для забавы перебирать его письма и бумаги... Они мне будут рассказывать о победах над русскими и будут притворно выражать сочувствие моему горю...» — думала княжна Марья не своими мыслями. Для нее лично было все равно, где бы ни оставаться и что бы с нею ни было; но она чувствовала себя вместе с тем представительницей своего покойного отца и князя Андрея. Она невольно думала их мыслями и чувствовала их чувствами» (т. III, ч. II, гл. 10).

Слияние дочери с отцом и братом в одно существо — удивительное и тем не менее несомненное действительное явление. Еще удивительнее слияние множества лиц в один целостный организм полка или армии, так прекрасно изображенное Толстым в описании марша батальонов егерского полка перед атакою (т. I, ч. II, гл. 18) или в описании смотра в Ольмюце (т. I, ч. III, гл. 8).

Но всего поразительнее то взаимопроникновение человека, природы и неодушевленных вещей, которое дано в мифическом восприятии действительности. Способностью такого восприятия был одарен капитан Тушин. Когда он командовал батареею под Шенграбенем, неприятельские пушки были для него «не пушки, а трубки, из которых редкими клубами выпускал дым невидимый курильщик».

Большую, старинного литья пушку своей батарееи он называл «Матвеевна» и обращается к ней, как к живому существу. «Звук то замиравшей, то опять усиливавшейся ружейной перестрелки под горою представлялся ему чьим-то дыханием. Он прислушивался к затиханию и разгоранию этих звуков. — “Ишь, задышала опять, задышала”, — говорил он про себя. Сам он представлялся себе огромного роста, мощным мужчиной, который

обеими руками швыряет французам ядра. — “Ну, Матвеевна, ма-тушка, не выдавай!” — говорил он (т. I, ч. II, гл. 20).

Даром мифического восприятия обладают первобытные народы всех частей света и всех времен; и в культурной среде эта способность очень часто встречается у детей и у очень многих художников. Этот тип восприятия мира вовсе не есть только фантастическое искажение действительности: исходя из него, можно прийти, правда, к нелепейшим басням и суевериям, но и наоборот, осторожно, критически пользуясь данными этого богатого, сложного видения, можно проникнуть в глубочайшие тайники подлинного, непрестанно творчески изменяющегося бытия. Трансцендирование всякого бытия за пределы самого себя в пространстве и времени, возникающее отсюда взаимопроникновение элементов мира, нисхождение высших царств бытия в низшие и наоборот, причастие низшего бытия высшему, возникающий отсюда символический характер многих событий и процессов (в смысле реального символизма, а не условного только \*) — все эти труднодостижимые стороны мира открыты мифическому видению.

Мифическое миропонимание стало в наше время предметом усиленного внимания ученых и философов. Укажу в иностранной литературе, напр<имер>, на труды Леви-Брюля и Кассирера. Но особенно русская философия охотно обращается к идее мифа как положительному типу постижения мира. Лосев, страстный поклонник диалектического метода, в своей книге «Античный космос и современная наука» говорит: диалектика объясняет только эйдетику связей категориальных определений вещи, поэтому она не есть высшая ступень знания; выше ее стоит мифология, т. е. то «цельное и окончательно полное знание», которое оперирует с живыми вещами и с живым миром, имея с ними дело вне каких бы то ни было абстракций» (15). Такое же отношение к мифическому постижению мира находим мы у Бердяева в его «Философии свободного духа» и у о. Сергия Булгакова в его «Свете Невечернем», по крайней мере в исследовании некоторых религиозно-философских проблем \*\*.

Резко иначе строит свое мировоззрение Толстой. Как мыслитель-философ он свел все содержание мира только к матери-

---

\* См. об этом, напр<имер>: Бердяев <Н. А.> Философия свободного духа; Лосев <А. Ф.> Философия имени.

\*\* Об отношении между мифическим миропониманием и современным научным см. мои статьи «Интеллект первобытного человека и просвещенного европейца» (Соврем<енные> зап<иски>. 1926. Вып. 28) и «Мифическое и современное научное мышление».

альным, чувственно данным элементам и психическим процессам, а форму — к рассудочно мыслимым отношениям. Эта отвлеченная рассудочность достигает крайних степеней, производящих впечатление чего-то уже почти курьезного, в его книге «Критика догматического богословия», где он пытается изобразить православное богословие как гнездо противоречий и неумных жалких компромиссов. Насмехаясь над догматом троичности и опровергая его на основании отвлеченно-рассудочного аргумента, что три не может быть равно одному, Толстой самоуверенно утверждает, что никто никогда в действительности не верил в этот догмат и что он лишен какого бы то ни было метафизического и нравственного значения. Такие смелые заявления производят странное впечатление, особенно в наше время, когда вновь пробудился интерес к религии и к богословию и, напр<имер>, в русской литературе появляются статьи и книги, открывающие глубокое значение всех догматов христианства, и в особенности догмата троичности (см., напр<имер>, статью о С. Булгакова о заветах преподобного Сергия Радонежского в журнале «Путь»<sup>3</sup>).

С неумолимою резкостью Толстой устраняет все глубинное и возвышенное содержание таинств и обрядов, все смысловое и ценное эстетическое в искусстве, все духовное, сверхличное в строении общества, государства, нации. Крещение для него — «купание в воде», причастие — просто съедание кусочка хлеба с вином; выход священника из Царских врат со Святою Чашею он описывает так: «Взяв в руку золотую чашку, священник вышел с нею в средние двери и пригласил желающих поестъ тела и крови Бога, находившихся в чашке» («Воскресение», ч. II, гл. 39).

Как гениально просты эти приемы устранения мистической стороны таинств. Вставлен звук в слово «чаша», употреблено слово «поестъ» — и, смотришь, ум читателя уже стилизован так, что перестает видеть значительность и бесконечную содержательность Приобщения Святых Тайн, непрерываемо данную в опыте всякому религиозному человеку; налицо остается только плоская действительность, лишенная глубины.

Потрясающая односторонность Толстого как мыслителя, вопиющее огрубление мира, производимое им, давно уже были замечены и метко охарактеризованы Достоевским. Толстой «прет в одну точку», говорит он. Он принадлежит к числу тех умов, которые, «чтобы разглядеть, что стоит в стороне, очевидно, не имеют способности: им нужно для того повернуться всем телом, всем корпусом. Вот тогда они, пожалуй, заговорят совершенно

противоположное, так как они всегда строго искренни» (Дневник писателя, 1877).

Гений всегда, однако, остается гением. Само огрубление мира, производимое Толстым, выходит за пределы того, что способен совершить обыкновенный человек, и приобретает титанический характер. Сила покаяния, чуткость ко всяким видам социальной несправедливости и жажда побороть их у него безмерны. Неудивительно поэтому, что страстные призывы Толстого к совершенствованию потрясают сердца людей не только в России, но и во всем мире. Мало того, как бы ни были тяжки заблуждения Толстого в его учении о государстве, праве, нации, религии и т. п., одна заслуга, несомненно, принадлежит ему: есть одна положительная социальная идея, особенно соответствующая духу русского народа, которую он с могучею силою несет в мир и внедряет в умы представителей западноевропейской культуры, это — идея *бытовой демократии*. Западная Европа выработала утонченные формы политической демократии, но бытовая демократия, основанная на непосредственной симпатии человека к человеку, возможна только в той стране, где есть Платоны Каратаевы, капитаны Тушины, Пьеры Безуховы. Толстой и своими художественными произведениями, и философскими трактатами, и самою жизнью своею в зрелом возрасте борется за воплощение этой идеи. В далеком будущем, когда она будет сколько-нибудь заметно осуществлена на земле, на памятниках Толстому будет отмечена эта его заслуга.







## Г. В. ФЛОРОВСКИЙ

### У истоков (1936)

Толстой — писатель очень личный, и понять его творческое развитие вполне можно только из опыта его жизни. В художественном творчестве продолжается его личная жизнь, искание ее смысла... Не случайно Толстой приходит к литературе через дневник, писать начинает именно в такой интимной манере. «Дневник тем самым должен рассматриваться не только как обычная тетрадь записей, но и как сборник литературных упражнений и литературного сырья» (*Эйхенбаум Б.* Лев Толстой. I. 35).

Ранние дневники Толстого производят неожиданное впечатление. Точно писал их кто-то из сверстников Жуковского<sup>1</sup>, если не Карамзина<sup>2</sup>. Это характерный дневник сентиментальной эпохи. Толстой как-то запаздывает душевно в прошедшем столетии... Его дневник всегда нравоучительный, дневник поведения и нравов, «Франклиновская книга», «журнал для слабостей», почти что кондуитный список для записи грехов и проступков и для планов исправления. Это книга самоанализов, средство следить за собою. Это записи человека, очень собой недовольного. Он знает, что живет плохо и дурно поступает, и вот — хочет исправиться. Это значит постановить твердые правила жизни и поступать по ним. Это мораль закона... «В дневнике должна находиться таблица правил, и в дневнике должны быть тоже определены мои будущие деяния» (запись 7 IV 1847, XLVI. 20). У Толстого является мысль составить описание жизни. «Хотелось бы привыкнуть определять свой образ жизни вперед не на один день, а на год, на несколько лет, на всю жизнь даже; слишком трудно, почти невозможно; однако попробую сначала на день, потом на два дня — сколько дней я буду верен определениям, на столько дней буду задавать вперед. Под определениями этими я разумею не моральные правила, не зависящие ни от времени, ни от места, правила, которые никогда не изменяются и которые я

составляю особо, а именно определения временные и местные: где и сколько пробыть, когда и чем заниматься» (запись 14 VI 1850, XLVI. 34)...

Характерная склонность жить по расписанию остается у Толстого на всю жизнь. Это придает морализму Толстого какой-то казуистический характер. У него была особенная тяга к нравочениям, изо всего выводить мораль. «А право, не худо бы, как в баснях, при каждом литературном сочинении писать нравочение — цель его» (зап. 18 XII 1853, XLVI. 214). Толстой с молодости был убежден, что «нравственная цель» литературы есть единственная. И потому ему хотелось писать проповеди. «Хочу писать проповеди» (6 IV 1851, XLVI. 58, запись в Великую пятницу). «Написал проповедь, лениво, слабо и трусливо» (18 IV 1851, Пасха). «Издавать нравственный журнал. Составить религиозное руководство простому народу в проповедях... Исправить молитвы... Написать общие правила для жизни. Время изгнания употребить на усовершенствование характера» («Правила и предположения», XII 1853 — I 1854, XLVI. 293)...

Жизнь Толстого принято представлять под знаком кризиса, перелома, «обращения». Однажды, в конце семидесятых годов: «И жизнь моя вдруг переменялась» — точно путник повернул назад, «домой», и что было слева вдруг оказалось справа... Такое изображение верно только отчасти. Кризис семидесятых годов был несомненным потрясением. Но это бурное душевное потрясение не означало перемены в мировоззрении, не означало и психологической перемены. То была точно судорога в неразмыкаемом душевном круге. Но круг так и не разомкнулся. Изменилось только самочувствие, тонус жизни, чувство жизни. Но не было рождения «нового человека». Не было мистического откровения, встречи, прорыва. И не было перемены во взглядах. Напротив, так показательна эта однодумность Толстого, упорное и упрямое однообразие его мысли. И душевный стиль не меняется от юности и до конца. Не удивительно ли, что уже в 1855 году Толстой мог записать у себя в дневнике: «Разговор о Божестве и вере навел меня на великую, громадную мысль, осуществлению которой я чувствую себя способным посвятить жизнь. Мысль эта — основание новой религии, соответствующей развитию человечества, — религии Христа, но очищенной от веры и таинственности, религии практической, не обещающей будущее блаженство, но дающей блаженство на земле. Привести эту мысль в исполнение, я понимаю, что могут только поколения, сознательно работающие к этой цели. Одно поколение будет завещать эту мысль следующему, и когда-нибудь фанатизм или разум приведут ее в

исполнение. Действовать сознательно к соединению людей религией — вот основание мысли, которая, надеюсь, увлечет меня» [запись 5 III 1855; *Бирюков*. I (1906), 250].

Религиозные мотивы в этих «дневниках молодости» вообще очень сильны. По дневникам можно судить вполне и о чтении Толстого. Всеми своими симпатиями он в XVIII веке: Руссо, Стерн<sup>3</sup>, Бернарден де Сен Пьер<sup>4</sup>, Бюффон<sup>5</sup>, «Vicar of Wakefield» Голдсмита<sup>6</sup>, из русских Карамзин. Читал Толстой еще екатерининский «Наказ» и Монтескье<sup>7</sup>. «Sentimental Journey» Толстой даже переводил, «Paul et Virginie» не раз цитирует в дневнике. Всего же характернее увлечение Руссо. «Я прочел всего Руссо, все двадцать томов, включая “Словарь музыки”. Я более чем восхищался им, я боготворил его. В 15 лет я носил на шее медальон с его портретом вместо натального креста. Многие страницы его так близки мне, что мне кажется, я их написал» (*Бирюков*. I. 124). Это не было просто влияние, и даже не усвоение. Толстой узнает в этой сентиментальной стихии свое родное, личное, в ней находит самого себя. Он очень целен в этом «сентиментальном» стиле (ср. его письма к Т. А. Ергольской в LIX томе юбил. издания).

То, что принято называть «сентиментализмом», не было только литературным движением или направлением. Это было сперва именно мистическое движение, это был религиозно-психологический сдвиг. И его истоки нужно искать в испанской, голландской и французской мистике XVI и XVII веков. Это было пробуждение сердца, открытие внутреннего мира, открытие сердечной глубины в повседневной, домашней, семейной жизни. И книги сентиментальных писателей получали смысл религиозного благовестия. Известная книга Юнга<sup>8</sup> «The Complaint or Night-thoughts» — это не только чувствительная поэма, не только исповедь сентиментального человека, но и мистический путеводитель нового, «пробужденного» поколения. Пиетическая волна в XVIII веке прокатывается через всю европейскую культуру. И это историческое влияние или значение пиетизма в становлении нового духа еще не учтено достаточно. Но нужно вспомнить о его влиянии на Гете (см. особенно «W. Meisters Lehrjahre»)<sup>9</sup>. Нужно вспомнить, что Новалис и Шлейермахер<sup>10</sup> вышли из гернгутерских кругов оба. И нужно помнить, что Руссо ведь исторически и психологически был тоже только обмирщенным пиетистом. Основная категория здесь одна: «прекрасная душа»...

Влияние западного пиетизма в русской культуре вообще было очень сильно начиная с Карамзина и Жуковского. Толстой принадлежит к тому же историческому преемству. И его религиозно-моралистическая влияние свидетельствует о всей силе

этих пиетических впечатлений в русской душе, совсем не изжитых и не исчерпанных в свое время. Александровской эпохой Толстой заинтересовался не случайно. И если Пьера Безухова он как будто стилизует под свое время, то разве не хотел он еще больше самого себя и саму современность застилизовать именно под пиетизм старинных времен!

Толстой проповедует «обращение», *conversion*<sup>11</sup>. То, что может быть названо толстовством, и есть проповедь обращения. Нужно пройти через разрыв и перелом и не только «обратиться», но именно пережить обращение, осознать и почувствовать себя «обращенным» (или «спасенным»). Иначе: начать новую жизнь сознательно и добровольно — решиться и решить. Вместо «обращения» можно подставить и другие термины: «возрождение», «пробуждение», «воскресение» — в первоначальной западной форме это будет: *Erweckung* или *revival*<sup>12</sup>, основные термины немецкого и англо-американского пиетизма. «Воскресение» построено вполне по схемам пиетистов. И симпатии Толстого к англосаксонским сектантам объясняются тождеством и вот этого чувствительного благочестия.

В творчестве Толстого сентиментализм вновь прорывается в верхние исторические пласты русской культуры... И в этом смысле творчество Толстого оказывается анахронизмом.

Толстой психологически оказывается вне своего века, вне современности и истории. Отчасти просто оказывается, отчасти сознательно уходит, отступает или укрывается из современности в какое-то, скорее надуманное, прошлое. И свою отсталость от истории Толстой закрепляет своим отрицанием истории. Эту сторону творчества Толстого очень удачно показывает Б. Эйхенбаум в своей большой книге о Толстом (2 тома, 1928 и 1931). «Толстой — воинствующий архаист, отстаивающий в середине XIX века принципы и традиции уходящей и частью ушедшей культуры XVIII века» (I. 11)... «Архаизм» Толстого — это очень сложный сросток, в котором не сразу распознаешь все отдельные составляющие. «Архаизм» как система не означает простого опоздания или задержки в развитии. В нем есть свой волевой упор, даже упрямство, ссора или разрыв с «современностью», с «действительностью». Весь Толстой в этом разрыве, в этой вражде с исторической «средой» и с самой историей, в этом противопоставлении. «Можно сказать, что художественное творчество Толстого родилось из этого архаистического пафоса — как демонстрация против “современности”; поэтому оно в основе своей нигилистично, вдохновлено отрицанием “убеждений”, по отношению к которым у него всегда готов вопрос: “Не вздор ли это все?”»,

и, напротив, утверждением примитивных абсолютных “истин”, существующих вне истории и вклиняющих человека в природу» (I. 291)... В кругу своих литературных современников Толстой чувствовал себя чужим. Ему равно были чужды и «отцы», и «дети» — люди сороковых и люди шестидесятых годов. «В сущности говоря, Толстой стоит спиной ко всей русской культуре после двадцатых годов и живет больше своеобразной пересадкой некоторых западных традиций и течений, выбирая среди них именно то, что наиболее чуждо русской интеллигенции нового времени. Рядом с Руссо он использует некоторые тенденции западного свободомыслия (Прудона, Мишле<sup>13</sup>, литература против Наполеона I), поворачивая их так, что они оказывались направленными против русского радикализма и получают тот же нигилистический характер» (I. 282)... «Он отрицает все достижения русской интеллигенции и строит свою систему (если не убеждений, то понятий) на тех основах, которые характерны для конца XVIII века (Новиков, Радищев, Карамзин). А так как русская дворянская культура недостаточна и несамостоятельна, то огромное значение для него приобретает Запад... Можно прямо сказать, что Толстой, по своим источникам, по своим традициям, по своей “школе”, — наименее русский из всех русских писателей» (I. 288)...

Внешним проявлением этого разрыва с современностью у Толстого был его первый уход в Ясную Поляну в 1858 г., этот «первый толстовский кризис», толстовский «уход из литературы», уход в деревенскую жизнь и потом в «семейное счастье». Это был именно уход, или исход, — из города в село, из истории к природе, от интеллигентов к народу. Эйхенбаум справедливо отмечает, что у Толстого в эти годы «народничество и радикализм принимают какой-то почти погромный характер» (I. 374). Несомненны автобиографические черты в психологии Левина, в его деревенской вражде к городской культуре. «Так называемый “культурный человек”, эрудит, “следающий” за наукой и впитывающий в себя разнообразные знания, для Толстого человек загадочный, если не шарлатан или почти идиот» (I. 283)...

Есть в этом, однако, и другая глубина. Толстой был по-своему апокалиптик, он всегда ведем в будущем и в должном, в должествованиях, возможностях и надеждах. И «апокалипсис», как обычно, смыкает «историю». То, что в одном аспекте есть «нигилизм», в другом есть именно «апокалипсис». Одна «действительность», *ложная*, отрицается или отвергается ради другой, еще не наставшей, но *истинной*. Исторический *обман* ради взыскуемой *правды*. В том вся динамика творчества Толстого, что *все дан-*

ное, что *вся история и вся современность* есть для него единая *великая ложь*, обман и самообман человечества. Не только в истории есть ложь и много лжи и неправды, но *все есть ложь* и ни в чем еще нет правды. Отсюда у Толстого вся эта боль и тревога — за себя, за других, за весь исторический мир. В этом ригористическом нигилизме и вся «религия» Толстого. Толстой всегда остается психологически в разомкнутом кругу Реформации, с ее потрясенностью неисцелимостью греховного мира. Спасается человек «верою» или «обращением», т. е. отречением и надеждой. Но в его эмпирическом или историческом состоянии еще не наступает перемены. Потому и приходится все время отрицать, выступать, исходить из истории...

Сила Толстого в его обличительной откровенности, в его моральной тревоге. У него услышали призыв к покаянию, точно некий набат совести. Но именно в этой точке всего острее чувствуется и вся его ограниченность и немощь. Ибо Толстой не умеет объяснить происхождение этой жизненной нечистоты и неправды. Его объяснение и слишком просто, и слишком радикально. Он просто отрицает культуру и историю как нечто недолжное и потому неправедное. Исправить историю нельзя, можно только уйти из нее. И Толстой слишком упрощает реальность зла, точно можно все свести к одному непониманию или безрассудству, все объяснять «глупостью» или обманом» или «злонамеренностью» и «сознательной ложью». Все это очень характерные черточки «просветительства» все того же XVIII века, «чувствительного» и «вольнодумного» вместе. Толстой отстаёт даже от своего собственного опыта, из которого он так хорошо знал о соблазняющей власти страстей, — но и страстям он противопоставляет правила и правила, внешний запрет и осуждение закона... Есть разительное несоответствие между агрессивным максимализмом социально-этических обличений и отрицаний Толстого и крайней бедностью его положительного нравственного учения, сведенного к здравому смыслу и к житейскому благоразумию. Оптимизм здравого смысла неизбежно оборачивается упрощительным нигилизмом. Основное противоречие Толстого в том именно, что для него жизненная неправда вконец преодолевается, строго говоря, только *отказом от истории*, выходом из культуры и опрощением, то есть — чрез снятие вопросов и отказ от задач...

Толстой уходил из истории не раз. В первый раз это было в конце 50-х годов, когда он замкнулся в Ясной Поляне и отдался своим педагогическим экспериментам. Это был исход из культуры, ибо всего меньше Толстой думал тогда о влиянии на народ. Нужно узнавать *волю народа* и ее исполнять. В самом «противо-

действию народа нашему образованию» Толстой усматривал справедливый суд над этой бесполезной исторической культурой. Ведь мужику действительно не нужна ни техника, ни изящная литература, ни самое книгопечатание. Спрос на них создается только напрасным и опасным усложнением всей жизни. Несколько позже Толстой убеждается, что и всякая философия, и всякая наука есть только *бесполезное излишество*. И от него он ищет укрытия в *трудовой* жизни простого народа. В своей известной статье: «Кому у кого учиться писать: крестьянским ребятам у нас или нам у крестьянских ребят?» (1862) Толстой уже предвосхищает в основном свой будущий памфлет об искусстве (1897). И тот же замысел в «Войне и мире». Овсяннико-Куликовский<sup>14</sup> очень удачно определял этот жанр как «*нигилистический эпос*». Большая история для Толстого есть только игра. И в этой игре нет героев, нет действующих лиц, есть только незримый рок и поступь безликих событий. Все точно снится. Все распадается и разложено в систему сцен и ситуаций. Это скорее маски жизни. В истории ничего не достигается. Из истории нужно укрыться... И последним приступом нигилистической борьбы Толстого был его религиозный кризис. *Он отверг Церковь, потому что отрицал историю и человека*. Он захотел остаться наедине. Гордость и самоуничижение странно сменяются в этом *нигилизме от здравого смысла*... В этом пафосе *исторического неделания* Толстой неожиданно сходится с Победоносцевым<sup>15</sup>. При всем различии темпераментов и настроений они сближаются в исходных предпосылках, как были идейно близки Руссо и Эдмунд Берк<sup>16</sup>. Победоносцев был тоже «архаистом», как и Толстой, и тоже мечтал и старался удержать «народ» вне культуры и истории и тем спасти от порчи и погибели. Победоносцев верил в народ и не верил в историю. Он верил в прочность патриархального быта, в растительную мудрость народной стихии и не доверял личной инициативе. Он верил в простой народ, в силу народной простоты и первобытности и не хотел разлагать эту наивную целостность чувства ядовитой прививкою рассудочной западной цивилизации. Конечно, весь этот культ непосредственности у Победоносцева от обратного, от противного. И сам Победоносцев всего меньше был человек непосредственный, всего меньше жил инстинктом или чутьем. От собственной отвлеченности он ищет врачевания или противоядия в народной простоте. От собственной безытности он хотел бы укрыться в народном быте, вернуться к «почве». Он был уверен, что вера крепка и крепится нерассуждением (ср. у Берка «*préjudice*», предубеждение). Он дорожит *коренным* и *исконным* больше, чем истинным. Победоносцев боялся просвеще-

ния народа, боялся пробуждения религиозного сознания в народе, потому что для него это были отрицательные и ложные начала. Он верил в *охранительную* прочность патриархальных устоев, но не верил в *созидательную* силу Христовой истины и правды. Он опасался *всякого* действия, *всякого* движения — *охранительное бездействие* ему казалось *надежнее* всякого действия, *даже подвига*. Он не хотел усложнения жизни, — «что просто, только то право»... И нужно прибавить, Победоносцева привлекал тот же чувствительный англосаксонский пиетизм, что и Толстого, тот же сентиментальный дух, — достаточно почитать его «Московский сборник». Внутренняя свобода православия пугала и отталкивала Победоносцева. Потому и настаивал он так на государственной опеке. Он не угадал святости преп. Серафима, не любил ни еп. Феофана (Затворника), ни о. Иоанна Кронштадтского... Сходство не значит согласие. Сходство означает принадлежность к единому культурно-психологическому типу. Сходство Толстого и Победоносцева не было случайным. И во многом они одинаково *веруют в природу и не веруют в человека* — верят в закон и не доверяют творчеству...

И важно отметить, в те годы (1860—1880) русское общество вообще переживает странный рецидив того, что сразу можно назвать и «просвещенством», и «пиетизмом». Отсюда интерес к Руссо, тяга к земле и уход в деревню, своего рода недоверие к истории, «нигилизм», часто и разочарование... Психологическая история русского общества еще не написана. Но будущий историк с особым вниманием должен будет остановиться на истории этого сложного типа, к которому принадлежал Толстой.







## В. А. МАКЛАКОВ

### Толстой как мировое явление

(Речь, произнесенная в Праге 15 ноября 1928 г.  
на праздновании юбилея Л. Толстого)

Заглавию доклада «Толстой как мировое явление» я хотел отметить одну спасительную черту его положения. Я имел в виду указать не то, что Толстого всюду знают, ценят и чествуют. Это не важно: это могло быть простым результатом культурной солидарности цивилизованных стран. *Таково* общее отношение к Толстому-художнику; нет писателя более, чем он, национально-го, более связанного с родной культурой и почвой, а между тем его *повсюду* читают, почитают и даже более или менее понимают. В другом положении Толстой как мыслитель; по проблемам, которые он себе ставил, по ответам, которые он на эти проблемы давал, он вышел за рамки не только своей национальности, но даже своей эпохи. Он был поистине всечеловеком, или, как теперь говорят, мыслителем мирового масштаба. Это не значит, конечно, что его учение нельзя связать с родною землей. Толстой сам признал в своей «Исповеди», что именно в недрах этой земли среди «бедных, простых, неученых людей», не затронутых универсальной культурой, среди «странников, монахов, раскольников, мужиков» он нашел элементы учения. Но это ничего не меняет. Ведь даже историки Христа и христианства стараются ввести Его жизнь и учение в рамки истории, объяснить их условиями эпохи и места; это не умаляет всемирности Христова учения.

Я сопоставил Христа и Толстого и хочу сделать одну оговорку, чтобы к этому больше не возвращаться. Я понимаю, что одно это сопоставление может оскорбить религиозное чувство. Этого бы я не хотел и извиняюсь заранее перед теми, кого мог бы задеть. Я скажу в оправдание, что не только не собираюсь Толстого

проповедовать, но даже его защищать; хочу только его *излагать*. Этого сделать нельзя, не затрагивая очень щекотливых сюжетов; но я думаю, что и невозможно приходить чувствовать память Толстого, если не позволить передавать *его* взгляды во всей полноте.

Учение Толстого деликатная тема уже потому, что Толстой и Церковь во многих отношениях антиподы. Толстой утверждал, что он своего собственного учения не имел, что он только восстановил подлинного исторического Христа, затемненного учением мира и Церкви. Церковь учила наоборот, что это Толстой не понял, искажил и умалил Христа.

Для Церкви Христос есть Бог, Мессия и Искупитель; его появление и судьба связаны со всей ветхозаветной мистикой. Евангелие есть Откровение Бога, возвещенная людям абсолютная правда, общение Бога с людьми.

А для Толстого Евангелие есть людская и потому переполненная ошибками и суевериями легендарная повесть о человеке, который изложил людям удивительное по глубине и разумности учение жизни и был за это учение ими убит. Преклоняясь перед Христом, Толстой в нем Бога не видел. Я не раз слышал от него самого, что, если бы он считал Христа Богом, Христос потерял бы для него все свое обаяние.

В *таком* взгляде на Христа нет ничего оригинального; это обычное воззрение всех неверующих. И естественно, что Толстой так смотрел на него. По своему мирозерцанию Толстой был человеком современных воззрений, тем, что мы называем позитивистом. Он был слишком умен, чтобы не понимать, что разум наш ограничен; но, признавая ограниченность разума, он не допускал и того, чтобы разум мог узнать абсолютную истину в порядке веры и откровения. Не нужно быть введенным в соблазн толстовской терминологией; он любил употреблять слова — «религия», «Бог», «бессмертие» и т. д. Но всем этим понятиям Толстой придавал исключительно деистический смысл; Бог был для него — непонятная, начальная сила; бессмертие духа — простое признание факта, что наша духовная жизнь откуда-то появилась и, следовательно, куда-то уйдет; а вера, по словам Ив. Киреевского<sup>1</sup>, которые он любил повторять, есть не столько знание истины, сколько *преданность* ей. Все это очень далеко от учения Церкви, и потому Толстой по своему мировоззрению истинный позитивист, сын нашего века.

И оригинальность Толстого именно в том, что, несмотря на свое позитивное мировоззрение и вопреки ему, когда речь заходила об учении жизни, о Христе и христианстве, Толстой покидал позитивную дорогу и взгляды. Он не говорил, подобно позитивиз-

му, что проповедь Христа противоречит природе людей, что в его учении надо видеть *только* идеал, который недостижим на земле и отдален по мере того, как мы к нему приближаемся. Толстой в заповедях Христа увидел учение, которое можно и должно в точности исполнять и которое при таком исполнении принесет счастье здесь, на земле.

Очень часто бывает, что люди религиозного мировоззрения на практике живут сами и учат других жить по-мирски; это обычное явление. В Толстом было обратное: при *мирском* мировоззрении он учил жить по-*Божьи*. В этом своеобразном сочетании противоположных начал, в противоречии между толстовским мирозерцанием и его учением жизни состоит оригинальность Толстого, его своеобразное место в истории мысли.

Нельзя удивляться, что это свойство менее всего оценено современниками. Исторические оценки вообще дело истории. Для современников дороже и ближе их собственные, преходящие интересы и скорби; им важнее, как на них отзываются, а Толстой был так содержателен и многосторонен, что отзывался на все. Такая оценка с точки зрения *своих* интересов не роняет ни Толстого, ни тех, кто его *так* понимает. Чтобы оценить высокую гору, нужно отойти от нее на очень далекое расстояние; а оттуда уже не видно живых, конкретных подробностей этой горы. Чтобы понять прелесть Эльбруса, эту голову сахара, нужно удалиться на десятки верст, из-за которых, кроме головы, ничего уже не видно. Тот, кто идет по склону горы, ее вершины не видит, но зато наблюдает то, что издали недоступно: и ручей, и обрыв, и прелесть горной тропинки. Только *ему* видны эти подробности, но для него зато скрыт вид всей горы. Оценка подробностей есть долг именно современников; только *они* могут их дать; *они* должны это сделать, чтобы помочь и историкам.

Современникам угрожает, однако, опасность; отмечая понятные и доступные им мысли и поступки Толстого, они должны помнить, что Толстой и его мировое значение может быть вовсе *не в этом*; путник, бредущий по склону Эльбруса, может думать, что Эльбрус и есть та тропинка, которую он топчет ногами. Да, конечно, Эльбрус есть и эта тропинка, — но тропинка еще не Эльбрус. Это случилось с Толстым. Недаром все, кто о нем говорит, отметили в нем обилие противоречий. Это понятно. Отмечать их вовсе не трудно. Но понимает Толстого не тот, кто противоречия нагромождает, а только тот, кто их объяснит. Нельзя думать, чтобы критики Толстого были настолько умнее его, что обнаруживали противоречия там, где он сам их был неспособен заметить. Правдоподобнее думать, что критики заметили их там, где

их не было вовсе, и находили их там потому, что Толстого не вполне понимали. Можно только тогда заключить, что мы поняли, что такое Толстой, когда мы эти противоречия себе разъясним.

Чтобы не быть голословным, хочу иллюстрировать эту мысль на примере. Кроме изящной словесности, Толстому более всего повезло в политическом мире. О его юбилее религиозная и философская мысль хранит молчание; с работами Толстого в этих областях она не считается. Заслуги и значение Толстого отметила только *литература* и не менее, чем литература, — *политика*. Стоит пересмотреть юбилейную прессу, чтобы видеть это преобладание. И суждение политиков о Толстом можно считать установленным. Одни с огорчением, другие с похвалой отмечают борьбу Толстого с правительством, с насилием всякого рода, с привилегиями, с богатыми, сильными. Толстой для одних — идейный *виновник* революции, для других — человек, созданный быть революционным *вождем*. И, наталкиваясь на непонятное учение — непротивление злу, политики объяснили эту нелепость простым недомыслием: не то незнакомством с учением Маркса, не то даже незнанием учебников государственного права для второкурсников.

Политики имеют внешнее право зачислять Толстого в свой лагерь; политические сюжеты Толстому не чужды; он писал такие политические памфлеты, как «Стыдно» и «Не могу молчать»; затрагивал политические темы в своей беллетристике, например в «Воскресении»; наконец, и практически занимался политической деятельностью; достаточно напомнить его хлопоты и у властей, и у Государственной думы о проведении законодательства идей Генри Джорджа. Поэтому политики правы, когда среди интересов Толстого отмечают *эти* мотивы и стараются определить политическую фигуру Толстого. Он сам дал для этого повод. Но тем не менее, если только поэтому мы сочтем Толстого человеком нашего лагеря, мы сделаем ту же ошибку, что путник, который сочтет за Эльбрус ту тропинку, по которой он бредет среди леса.

Не нужно забывать, что, хотя Толстой делал все то, на что я указал, и делал еще много другого, к политическим вопросам он был не только глубоко равнодушен, но даже враждебен. У меня есть личное воспоминание. Побывав в первый раз в Англии, восхищенный многими сторонами английской жизни, я стал восхвалять английские порядки перед Толстым. Он возражал и доказывал, что английская конституция не лучше русского самодержавия. Резкость его суждений меня огорчала, но я нашелся ответить. Это было время его хлопот о духоборах. Я сказал Тол-

стому: «Если в Англии жизнь не лучше, чем в России, зачем же вы переселяете духоборов в Канаду?» Толстой сначала запнулся, потом добродушно засмеялся в ответ и сказал: «Конечно, вы правы, разница есть. Но знаете ли: есть разница и между гильотиной и сажанием на кол и даже нашей виселицей. Если бы вы посвятили себя введению в России гильотины вместо веревки, это был бы прогресс. Но меня этой деятельностью вы не увлечете; для меня и гильотина и веревка одинаково мерзки».

Толстой в спорах часто говорил больше, чем думал, и это сам признавал. Но в данном случае он скорее не договорил. Для него при его взглядах гильотина была бы *хуже* веревки. Свое истинное отношение к государственной и политической деятельности Толстой изложил в сочинении «Христианское учение». Толстой спрашивал себя в этой книге: как могло выйти, что мир не пошел за Христом? Ответ на это он нашел в своем учении о «соблазнах». Соблазн, по его определению, есть ловушка, в которую заманивается человек подобием добра, и, попав в нее, погибает. Таких соблазнов Толстой насчитал пять. И пятым, едва ли не самым опасным, соблазном он считал «соблазн государственный» или, иначе, «соблазн общего блага». «Он состоит в том, что люди оправдывают совершенные ими грехи благом многих людей, народа, человечества. Это тот соблазн, который выражает Каиафа, требовавший убийства Христа во имя многих» («Христианское учение»). Этот принцип «общего блага», который Толстой считает соблазном, отвлекающим мир от его настоящей дороги, — есть тот принцип, на котором стоим все мы, люди политики и государства. Мы не можем не считать и принуждение и насилие принципиальным злом; но мы все-таки миримся с ним потому, что для нас это зло оправдывается *принципом общего блага*. Таким образом, то, в чем для нас основное начало, которое направляет и оправдывает всю нашу деятельность, для Толстого есть соблазн, т. е. корень зла. И эта его мысль не случайна; она проникает все его отношение к миру, объясняет в Толстом то, что не сразу понятно. Не раз удивлялись, почему Толстой всего больше осуждал в государстве именно то, что для нас казалось наиболее ценным. Так, например, какой вид государственной деятельности для нас кажется самым почтенным и безупречным? Если принять старое деление Монтескье, легко ответить: такой является *судебная* деятельность. У власти исполнительной есть неприятный элемент прямого насилия; у власти законодательной — элемент произвола и приказа; в судебной нет ни того ни другого. Судебный деятель призван только сказать, *как было* дело и чего хочет закон. Судья высказывает не свою личную волю, он отыс-

кивает и объявляет то, что действительно *есть*. Дальше этого он не идет. Потому в его деятельности менее всего тех элементов, которые отталкивают морально щепетильного человека. Можно пойти еще дальше: теоретически при идеальном состоянии общества мыслимо жить и без исполнительной, и без законодательной власти. Можно допустить, что все люди будут так хороши, что без принуждения будут подчиняться закону, и тогда исполнительная власть станет ненужной. Можно представить, что все законы будут так хороши, что менять их будет не нужно; не нужно будет и законодательной власти. Но всегда могут быть разномыслия между людьми, всегда могут быть несогласия среди них. Потому всегда будет необходимость в органе, который подобный спор разрешит и явится примирителем; а это и есть задача суда. Когда мы мечтаем, что войн больше не будет, что не нужно будет и войск, мы заменяем их арбитражем, т. е. тоже судом. Словом, с точки зрения нас, людей мира, судебная деятельность самая необходимая, бесспорная и почтенная. А между тем именно к ней Толстой наиболее беспощаден. Ей он посвящает специальные осуждения. Почему? Да именно потому, что в исходных точках зрения на государство у нас и у Толстого ничего общего нет. Если государственная деятельность есть только соблазн, то соблазн тем хуже, чем более он скрыт и замаскирован; он этим только тем больше опасен; и потому Толстой особенно энергично именно *его* обличает. Это Толстой проводил совершенно последовательно. В недавней статье о Толстом в «Современных записках» М. Алданов<sup>2</sup> поставил недоуменный вопрос: почему Толстой так дурно относился к адвокатуре, почему всякий адвокат в его изображении, по выражению Алданова, «хам и пошляк»? Наблюдение Алданова верно, но и объяснить это нетрудно. У Толстого сказало инстинктивное нерасположение к этой профессии. И нерасположение это совершенно понятно. Деятельность адвоката не только соблазн, но соблазн гораздо более опасный, чем *другие* соблазны. Ведь людям, которые посвящают себя этой профессии, кажется, что сами они неповинны в том зле, которое делает государство, в его насилии; живя тем же дурным делом — служа тому же кумиру, — адвокаты воображают, кроме того, будто они борются с этим злом, будто сами они не ответственны за зло государства, и греша воображают, что грешат только другие, а не они. Соблазн «государства», соблазн «общего блага», здесь скрыт особенно глубоко. Почему, если судебная деятельность благовиднее, чем другие, то профессия адвоката самая благовидная из судебных профессий? И тут опять сказывается разница между Толстым и всеми нами. Те самые свойства, которые заставляют нас, лю-

дей мира, особенно благожелательно смотреть на эту профессию — конечно, в идеальной ее постановке, а не в уродствах, — эти свойства от нее Толстого отталкивают; эта профессия в его глазах — наихудший соблазн и самообман; адвокат, довольный собой, порицающий зло, которому он, в сущности, служит, есть прежде всего лицемер.

Отсюда видно, до какой степени ошибаются те политики, которые зачисляют Толстого в свой лагерь. Они могут считать Толстого своим, а в учении о «непротивлении злу» удивляться его непоследовательности. Но Толстой своими их не считал и непоследовательности в его суждениях нет. Только нужно отдавать себе ясный отчет, что Толстой не то, что мы все, и постараться понять, *чем* он действительно был.

И для этого нужно усвоить сначала, что в противоположность нам, людям мира, исходной точкой Толстого было вовсе не сознание недостатков нашего общежития, не желание воплотить справедливость в общественных формах. Эти мотивы Толстому не чужды; он не раз о них говорил, как и все мы, политики; но для Толстого они второстепенны; зато у него были другие интесресы, о которых *мы* вовсе не думаем.

Толстой сам рассказал в своей «Исповеди», что его натолкнуло на мысли, которые привели к «перелому». Он стал задумываться над тем, что для всех неизбежно, над предстоящей всем смертью; ему стало казаться, что если все то, ради чего мы живем, все мирские блага, материальные и моральные, наслаждения жизнью, богатство, слава, почести, власть над другими, если все это у нас будет отнято смертью, то в этих благах нет ни малейшего смысла. Если жизнь не бесконечна, то жизнь просто бессмысленна; а если в жизни нет смысла, то жить вовсе не стоит, следует как можно скорее уйти из этой жизни, избавиться от нее самоубийством. Вот то неожиданное и безотрадное заключение, к которому привела Толстого мысль о смерти. Эта проблема о смысле жизни, если только она кончается смертью, не связана ни с определенной эпохой, ни с народностью, ни с определенными формами государства; это поистине *мировая* проблема, которая касается всех.

Критики Толстого часто утверждают, что его нелепое учение только оттого обратило на себя внимание мира, что исходило от такого *знаменитого* человека. Если бы это было так, то тем хуже для мира, который равнодушен к такой важной проблеме, как смерть. Но в одном критики правы. Если бы к *таким* выводам пришел кто-то другой, они бы не произвели того впечатления. Тогда можно было бы думать, что в основе их лежит просто жи-

тейская неудача, что пессимист рассердился на жизнь потому, что она ему *не удалась*. Но к этому выводу пришел Толстой, которого можно было считать счастливецем и баловнем и судьбы и природы. Он имел решительно все, чего по мирским понятиям можно было желать, все, что людьми именуется счастьем; и тем не менее он нашел, что жить вовсе не стоит.

Был ли такой вывод только капризом своеобразной природы? Толстой отвечает на это: нет, все придут к этому выводу, если только честно поставят себе этот вопрос. Если люди могут спокойно жить, зная, что им суждено умереть, то только потому, что в суеде жизни они о смерти не думают, что смерть им кажется чем-то очень далеким. Словом, люди могут жить лишь потому, что у них мало воображения, как Толстой говорил В. Ф. Булгакову про Софью Андреевну. Люди вопрос о смерти ставят себе серьезно только тогда, когда жизнь уже переделывать поздно, или в том болезненном состоянии, когда самая мысль плохо работает. Но возьмите человека в полном обладании сил, который знает, что через несколько дней он умрет неминуемо. Таковы приговоренные к казни; и в своем «Круге чтения» Толстой постоянно возвращается к их психологии. Именно эти люди могут дать себе настоящий отчет в смысле человеческой жизни. Что они думают? Пусть некоторые в ужасе и отчаянии вымаливают у палачей несколько лишних минут; это не значит, что в эти минуты жизнь станет для них полна смысла. В них тогда говорит простой инстинкт жизни, страх перед смертью, который оттого так и силен, что при нашем отношении к жизни смерть так бессмысленна и чудовищна, что поневоле *пугает* людей. Но отбросьте этот нерассуждающий страх — как эти люди пожелали бы провести свои последние дни? И можно не сомневаться, что приговоренные к казни не будут видеть радостей и удовольствия в том, в чем обыкновенно их люди находят. Они не будут друг перед другом гордиться и хвастаться, не будут хвастаться заслугами и достоинствами; не будут из-за минутного преимущества других обижать; не будут ссориться между собой и отнимать у других то, чего хочется им; не будут тратить времени, сил и труда на приумножение и накопление того, что им все равно придется оставить. Такое поведение с их стороны напомнило бы того богача, про которого Христос говорил: «Он собрал богатства в житницы и хотел ими наслаждаться вместе с друзьями; безумец, разве он это стал бы делать, если бы знал, что Господь призовет его к себе в эту ночь?»

Люди, не думающие о смерти, заключает Толстой, ведут себя, как этот безумец. И при наличии смерти для человека есть только два выхода: либо нужно как можно скорее эту бессмыслен-



ную жизнь добровольно покинуть, либо нужно ее переменить и найти в ней тот смысл, который бы не уничтожился смертью. Вся философия Толстого посвящена *этой* проблеме.

Это поистине мировая проблема, и на нее Толстой дал ответ. Но чтобы принять этот ответ, нужно предварительно согласиться с Толстым, что жизнь так, как мир ее понимает, действительно бессмысленна.

Это и объясняет, почему добрая половина тех возражений, которые делались против Толстого, шла мимо него. Когда на проповедь Толстого о «непротивлении злу» ему победоносно указывали, что при этом учении мы станем жертвой насильников, которые у нас все отнимут, что погибнет культура, что не может существовать государство, эти возражения, по существу справедливые, в цель не попадают. Если бы Толстой считал земные блага достаточными, чтобы находить смысл в нашей жизни, хотя она и окончится смертью, он бы не мог проповедовать непротивление. Чтобы идти за Толстым, нужно прежде всего признать вместе с ним, что все блага нашей культуры не дают смысла человеческой, ограниченной жизни. Для тех, кто пришел к этому выводу, возражение, что проповедь Толстого может погубить эти блага, просто смешна. Представим богатого человека, который узнал, что он опасно болен и скоро умрет. Он обращается к доктору, который ему говорит что *есть* средство поправиться и спасти свою жизнь; что для этого нужен отдых, нужно бросить работу. И вдруг его управляющей станет доказывать, что этого сделать нельзя, ибо это причинит *убыток* делам. Что же из этого? Что сказали бы мы про того, который предпочел бы лучше умереть, но богатым, чем жить, потеряв часть состояния? А к *этому* сводится бóльшая часть возражений против Толстого. Когда в ужасе перед противоречием жизни и смерти, которое ощущается только тем резче, чем больше придется терять вместе со смертью, Толстой пришел к выводу, что мирские радости, богатство, слава, общее уважение — делают смерть только страшнее, а потому жизнь только бессмысленней, и предложил *свое* учение жизни, то возражать на это тем, что это учение может привести к потере этих призрачных благ, — то же самое, что ответ управляющего доктору, что лечение больного не нужно, ибо может помешать ему богатеть. Говорить с Толстым так — значит говорить на разных языках, о разных предметах. Тому, кто здоров, доктор не нужен; для него достаточно управляющего. Тому, кто не видит недостаточности земных благ, откуда есть смерть, с Толстым разговаривать не о чем. Для такого человека достаточно государственных теоретиков, которые учат, как создавать, распределять

и охранять эти земные блага и ценности. Толстого нужно сравнивать не с ними, не с политиками, не с теми, кто хлопочет об увеличении благ и справедливом их распределении в обществе, а с теми, кто ставил те же проблемы, что и Толстой, т. е. с учителями религий.

В этом оригинальность Толстого; я раньше сказал, что Толстой — сын нашего позитивного века, сам позитивист; я остаюсь при таком утверждении. Но я с тем же правом могу прибавить, что по запросам своего духа Толстой — *религиозная натура* по преимуществу. Ведь степень религиозности человека определяется не столько его взглядами, сколько серьезностью для него тех запросов и интересов, на которые отвечает религия. Можно быть правоверным и непоколебимым в учении, которое предлагает религия, и быть нерелигиозной натурой. При системе нашего воспитания ответы религии часто узнают и заучивают раньше, чем ум и совесть человека ставят вопросы, на которые *отвечает* религия. Потому-то заученные ответы религии иногда распадаются при первом размышлении и столкновении с жизнью. У человека подобного воспитания религия остается элементом наносным. Истинно религиозной натурой можно назвать только ту, которая не может спокойно жить, пока на некоторые вопросы ума и души она не видит ответа, для которой ответы на них так же необходимы, как для других необходимы мирские *удобства*. Толстой, который не мог помириться с жизнью, пока не разгадал ее смысла, который не уничтожился бы смертью, Толстой был поэтом подлинной религиозной натурой.

Потому так интересны взаимные отношения его и религии.

Толстой начал как все; ему были внушены начала религии в те детские годы, когда душевных запросов, на которые отвечает религия, у него еще быть не могло; и как только в нем заработал ум, воспитанный на современном позитивизме, учение религии оказалось для него странным, а главное, совершенно ненужным; в результате Толстой потерял «детскую» веру без борьбы и мучений, даже без сознания, что он этим что-то теряет.

Но пришло время, когда зрелый ум стал искать ответа на свои сомнения; размышляя о смерти, о бессмысленности жизни при наличии смерти, ставя вопрос, к чему и зачем все мирские приобретения, раз все равно он умрет, Толстой впервые понял, что позитивное мировоззрение не на все отвечает. Как ни искал он именно в нем ответа на недоумения, которые им завладели, ответа он не находил. Толстой тогда впервые понял всем существом, зачем нужна человеку религия, понял, что только *она* отвечает на важнейший вопрос, который ставит себе человек; *зачем* он

живет? И он обратился к религии на этот раз уже сознательно; в нем совершилось тогда примирение с Церковью, началась полоса усиленной религиозности, посещения церковных служб, исполнения обрядов, изучения богословия. Можно было думать, что сознательное обращение к вере станет, как это обыкновенно бывает, уже окончательным. Вместо этого произошло нечто неожиданное. По мере того как Толстой вникал в сущность религии, как он знакомился с ее ответами на свои сомнения, как он ближе изучал христианство, он не только не сближался с Церковью, но все более от нее отдалялся и кончил тем, что открыто с ней разорвал и восстал против Церкви во имя Христа.

Здесь центр толстовского перерождения и его нужно понять; Толстой подробно и откровенно рассказал все в своей «Исповеди».

Конечно, уже самому позитивизму Толстого противоречила религиозная мистика. Ему было трудно заставить себя верить в Откровение, в Промысел, в чудеса, в воскресение Христа, словом в то, чему учит религия. Но из-за этого, однако, Толстой с Церковью не разошелся бы. Он нашел позицию, на которой он мог сознательно подчинить учению Церкви свое позитивное мировоззрение; этой позицией для него было смирение, обуздание гордыни ума. Толстой увидел смысл в том, чтобы заставить сомнения своего ума замолчать, смириться перед «верою мира», объединиться со всеми в общем подчинении церковному авторитету.

Толстого оттолкнула от Церкви не ее мистика, а отношение Церкви к земной жизни людей. Я позволю себе еще раз повторить, ибо в этом ключ к пониманию Толстого, что исходным пунктом его перелома была мысль о недостаточности для жизни мирских благ, материальных и моральных, если есть смерть, при которой эти блага исчезнут для человека. Не будь этого противоречия между смертью и жизнью, не будь смерти, позитивизм давал ответ на все земное. Культура увеличивала мирские блага, государство их охраняло и распределяло между людьми; оно обуздывало людской эгоизм, примиряло отдельные вожелания во имя общего блага. Но зато вопрос об отношении личности к собственной смерти не интересовал ни культуру, ни государство. В чем для них тут вопрос? Умерла одна личность, а на ее место стала другая; *la séance continue*<sup>3</sup>, а душевные муки отдельного человека позитивизм не интересовали; это личное дело каждого и даже больше: это простой предрассудок, результат самомнения. Когда Толстой поставил себе этот вопрос, как быть со смертью, он в позитивизме не нашел не только ответа, но даже простого внимания к трагизму вопроса. Это как в «Смерти Ивана Ильи-

ча», когда умирающий не находит себе никакого утешения в том, что, по непреложному закону природы, все люди смертны, а потому он тоже смертен. Разве я, думал умирающий, и Кай из учебника логики одно и тоже? Разве смерть Кая могла примирить Ивана Ильича с бессмысленностью и ненужностью его собственной смерти? И именно от этого Толстой от позитивизма обратился к религии; только она этим вопросом и интересовалась; только для нее отдельная человеческая жизнь есть самоценность, самоцель, а не средство для каких-то других целей. Эта отдельная жизнь для религии дороже всех царств мира; она наследует вечную жизнь. Но зато Толстой полагал, что если исходная точка Церкви настолько противоположна земной, то учение Церкви о жизни непременно будет отличаться от учения мира. Пример Христа это и показал: по его учению, первые на земле станут последними на небесах; то, что на земле считают несчастьем, для Христа стало залогом блаженства; заветное и желанное для всех богатство есть тяжесть, которая не дает войти в Царство небесное. Так учит Христос. И потому практические советы Христа так отличны от учения мира; он заповедует не добиваться богатства, а раздать его нищим; не противиться обидам, а подставлять щеку обидчику и т. д. Словом: переменялось направление жизни, переменялось и все; то, что было направо, стало налево.

Таково учение Христа; но Церковь, говорит Толстой, в своем учении о жизни пошла по *другому* пути; она не отвергла предствления мира о земных благах и ценностях; она подтвердила все земные понятия и учреждения; освятила государство с его грехами, с его насилиями, войнами, смертными казнями; она стала учить, что на земле люди должны подчиняться велениям государства. Этого мало; в лице своих подставителей Церковь показала, что и сама ценит мирские богатства, комфорт и почести. Все земное Церковь оставила в прежнем виде, как будто ее исходная точка зрения на вещи была та же, что и у мира.

Но если все осталось по-прежнему, то, очевидно, осталось в силе и тот вопрос, о который споткнулся Толстой, из-за которого он повернулся к религии, а именно: какой же смысл этой жизни, раз то, на что мы в жизни смотрим как на благо, у нас будет отнято смертью? Если для религии, точно так же, как и для неверия, в этих мирских благах и достижениях есть смысл и радость жизни, то *как* религия мирится со смертью? *Как* она отвечает на тот вопрос, который себе задал Толстой; *зачем* нужно жить? На этот вопрос ответила мистика Церкви. Она учила, что смерти нет вовсе, что за гробом будет другая жизнь и возмездие. Этим мистика помирила человека со смертью, с бессмысленностью и безумием

нашей обычной жизни на земле. А если так, то в глазах Толстого мистическое учение Церкви из того *безвредного* учения, которому было полезно себя подчинить, чтобы сломить гордыню ума, превратилось в очень вредное средство, которым Церковь оправдывала привычную дурную жизнь на земле. И, чтобы этого добиться, она искажила Христа и скрыла от людей то, что в его учении было действительно великого, но что шло вразрез с обычными взглядами мира. Этим путем, говорит Толстой, мистика Церкви послужила людскому обману. Благодаря ей люди стали видеть в учении Христа не то, что в нем было, не разумное, хотя и совершенно новое, учение о жизни людей на земле, а способ примирить людей с их бессмысленной жизнью и этим оправдать то зло, которым люди живут. Любопытно, что таким обвинением Толстой повторял то, что с совершенно противоположной позиции выставляли против Церкви революционные учения мира. Революционеры обвиняли Церковь за то, что своим учением о загробном возмездии она мирила с несовершенством и негодностью общества, мешала революционной борьбе за предоставление всем на земле справедливой доли участия в мирских благах и радостях. А Толстой, который проповедовал отречение от этих радостей, который не видел никакой пользы в изменении общественных форм, точно так же и со своей стороны обвинял Церковь в том, что учением о загробной жизни она утвердила в людях вкус к мирским благам и радостям. Так позитивное мировоззрение Толстого и революционеров объединило эти две крайности в их отношении к Церкви.

В этом споре Толстого и Церкви я не беру ничьей стороны. Но да позволено будет мне указать, что в своем отношении к земной жизни людей Толстой и Церковь как будто поменялись ролями.

В своем мистическом мировоззрении Церковь имела силу, которой могла объяснить и оправдать любые требования к человеку. Если серьезно верить тому, чему учит Церковь, верить в бессмертие, в загробную жизнь, в Божеский суд над людьми и возмездие, то этой веры достаточно, чтобы устроить по-Божьи жизнь людей на земле. Если вера и не дает в буквальном смысле той силы, о которой говорится в Евангелии, т. е. если она не позволяет человеку сдвинуть скалу, то ее все-таки больше, чем нужно, чтобы помочь человеку устоять перед мирскими соблазнами. Человек, который говорит, будто действительно верит в учение Церкви, а от соблазнов греха удержаться не может, показывает только, что вера в нем не сильна. Если бы он серьезно верил и все же грешил, он поступил бы как тот, кто, чтобы утолить жажду, стал бы пить заведомый яд. Между тем так люди не делают. По-

тому истинная вера в церковную мистику могла бы без труда вести человека к исполнению не только высоких и разумных, но и самых жестоких и противных природе подвигов самоотречения, к полному отказу от земных радостей, к аскетизму, схимничеству, столпничеству, скопчеству, даже самосожжению.

Но, несмотря на силу, которую ей давало ее мировоззрение, Церковь, столкнувшись со слабостями и привычками мира, им уступила. И жизнь на земле она стала устраивать по позитивным рецептам. Она вместе с позитивизмом стала учить, что заветы Христа, его требование раздать имение нищим, подставить щеку обидчику, не противиться злему, — что все это лишь аллегория; что это идеал, которого нельзя требовать от человека, который осуществляется процессом истории всем человечеством; а пока «по людской жестоковейности» людям достаточно жить по ветхозаветным правилам и жить в подчинении государству. С учением Церкви о жизни произошло то же, что с ее учением о мироздании. Она и в нем уступила позитивной науке, не стала настаивать на 7 днях творения, согласившись видеть в них аллегория, и перестала отлучать Галилеев<sup>4</sup> от Церкви за несогласие с Библией. Словом, Церковь, при всем своем мировоззрении, в практических выводах сдала свои позиции позитивизму. Управление земной жизнью, взглядами и поведением людей Церковь оставила за людскими учреждениями, наукой и государством.

Значение ее для людей от этого не исчезло, но сосредоточилось в очень ограниченной области. Церковь и ее учение стали прибежищем и утешением трудящихся и обремененных. Обиженные судьбой или людьми, страдающие от людской несправедливости, бессильные добиться правды здесь, на земле, получили от Церкви великое обещание: торжество правды за гробом. Такое учение Церкви примиряло мир с существующим злом, помогало людям терпеливо переносить их личное горе. Мир продолжал жить по-мирски; но Церковь стала как бы Красным Крестом, который перевязывает раненых, сам не участвуя в битвах. Церковь и ее учение стали поэтому сами собой, даже не заботясь об этом, великой *консервативной* силой, оплотом мирского порядка. И государство это поняло и само стало искать союза с Церковью. И любопытно, что по тем же причинам политические реформаторы, безразлично — революционного или эволюционного толка, все, кто хотел добиться полной правды *здесь, на земле*, стали видеть в Церкви врага, гасителя революционного или прогрессивного духа. Знаменитая фраза большевиков: «Религия — опиум для народа» — есть только глупое и грубое выражение; но, по существу, это мысль, которую они не одни разделяют; и

стремление государств освободиться от союза с Церковью, модный принцип секуляризации, есть невольная дань этой тенденции. Такова судьба Церкви при ее столкновении с мирскими понятиями.

Совершенно обратный процесс случился с Толстым: позитивист по мировоззрению, он отбросил позитивное учение о правильном устройстве человеческой жизни и общежития и в заповедях Христа увидел не аллегория, не недостижимый для человека идеал, а исполнимое и разумное правило поведения, дающее человеку счастье здесь, на земле. Такое понимание Христа для позитивиста было несравненно труднее, чем для Церкви; он не мог сослаться на веление Бога и на возмездие в другой жизни; он должен был по-мирски, убедительно для позитивного ума доказать, что христианское учение способно уже на земле дать людям счастье. Толстой *так* поставил задачу и *так* ее разрешил; он стал проповедником христианства без Бога. Этим в 80-х годах он исполнил мечту, о которой еще молодым человеком 5 марта 1855 года записал в своем дневнике.

«...Вчера разговор о Божестве и вере навел меня на великую, громадную мысль, осуществлению которой я чувствую способным себя посвятить жизнь. Мысль эта — основание религии, соответствующей развитию человечества, религии Христа, но очищенной от веры и таинственности, религии практической, но обещающей будущее блаженство, но дающей блаженство на земле».

Толстой сознательно поставил себе задачу связать два несовместимых начала. Он разрешил ее как в основной книге «В чем моя вера», так и в специальном сочинении «О жизни». В них все обоснование толстовской теории.

Не в том беда, говорит Толстой, что природа дала нам смертную, конечную жизнь, а в том, что сами люди сделали эту жизнь исключительно личной. В этом противоположении жизни личной и общей — вся разгадка вопроса. Позитивизм знает одно противоположение — «я» и «не-я». Свою личную жизнь мы противопоставляем общей, и не только противопоставляем, но и предпочитаем ее. Все, что мы делаем для других, мы делаем, в сущности, для себя, ради своего удовольствия, долга или гордыни. Вся наша жизнь переполнена нами. Тем смерть и ужасна. В момент смерти наша личная жизнь, которую мы ценили выше всего, исчезает, и исчезает только одна, а общая жизнь мира продолжается и без нас. Потому смерть и стоит в таком безнадежном противоречии с нашим отношением к жизни; потому

смерть и кажется столь бессмысленной, а бессмыслица смерти, в свою очередь, делает бессмысленной и саму жизнь.

Какой же выход из этого? Он один: человек должен жить не своей личной жизнью, а всей жизнью мира; он должен сознавать в себе не свою *личность* как противоположную миру, а только как часть этого *мира*; он должен сделать так, чтобы его личная жизнь ощущалась им только как частица чего-то большого и бессмертного. Этому и учил Христос. Христос своим учением о любви к ближнему показал, как осуществлять такое отношение к жизни. Он учил любить других, как себя; учил отказываться от всего личного: от личной собственности, от личной чести, от личного блага; заповедал подставлять щеки обидчику, отдавать все, что другие попросят, бросить свое имущество и сделаться нищим. И когда мы дойдем до последнего, до того, в чем заключается любовь, больше которой не существует, до жертвы собственной жизнью для других, тогда смерть для нас не будет страшна. Ведь это не невозможно; это бывает с людьми. Так, мать с радостью умирает, чтобы спасти жизнь ребенку, солдат гибнет за родину или революционер за доктрину. Все это человеку *доступно*; и в этом смысл жизни; ибо только этим человек становится сильнее, чем смерть.

Таково логическое основание, которое Толстой подвел под свое учение. И вот почему заповеди Христа открыли ему смысл земной жизни и уничтожили его прежний страх перед смертью. Учение Толстого здесь сомкнулось в систему. О, конечно, против такого учения можно многое возразить и позитивизму, и Церкви. Позитивизм обрушился на *исходную* точку Толстого; почему воображает Толстой, будто смерть уничтожает смысл земной жизни? Зачем нужен какой-то смысл жизни, когда есть инстинкт жизни и все ее всем доступные радости? Почему Толстой не мирится с общей участью всего живого мира? Все вопросы Толстого, по мнению позитивизма, вопросы праздные, на которые не может быть, да и не нужно, ответа. Не меньше возражений против *выводов* Толстого представила Церковь и люди церковного настроения. Объявить Христа человеком, отрицать его воскресение — не значит ли уничтожить всю основу Христова учения, свести христианство к нежизненной, неинтересной и недоступной человеческим силам морали? Разве рассудочная теория об общей жизни, которая будто бы уничтожает страх перед смертью, может заменить для людей веру в любовь и милосердие Божие, в его заботы о людях, в его всепрощение и радость конечного единения с ним? Своим учением Толстой добился лишь одного:



восстановил против себя и мир, и Церковь, и позитивизм, и религиозную мистику.

Все это верно. Толстой пошел против Церкви, отвергнув религиозное мировоззрение, и против мира, отвергнув его взгляды на жизнь. Он соединил в себе два несовместимых начала. Он заимствовал у мира его позитивизм, а правила жизни взял не у Церкви, как я должен был бы сказать для симметрии, а у Христа. И, сделав это, восстал против Церкви, обвиняя ее за то, что ради земных благ она *отреклась* от Христа, как когда-то, испугавшись мира, отказался Петр от Христа в саду Гефсиманском. И потому Толстой восстал на два фронта: и против государства, и против Церкви. Но отношение к Толстому этих двух главных сил мира было неодинаково.

Церковь его не простила; она считала его врагом, и врагом самым опасным. Она была совершенно права. Для Церкви опасны не люди неверующие, которым все равно, как Базарову, что из них после смерти лопух будет расти. Такие люди для религии не существуют ни как друзья, ни как враги. Толстой был не таков. Он не мог жить, не найдя смысла жизни, т. е. не разрешив вопроса, который лежит в основе религий. Толстой и Церковь говорили одним языком; Толстой мог либо стать великим подвижником Церкви, ее учителем, ее послушным сыном, либо быть ее опасным врагом. Он стал последним, и Церковь его осудила. Но да будет позволено *одно сопоставление*. В своем окончательном выводе, несмотря на разрыв с Церковью, Толстой пришел к проповедованию Христа во всей его полноте, к тому, что Церковь не отвергала, но только считала выше слабых сил человеческих. Отрицая Христа как Бога, Толстой тем не менее именно *его* проповедовал. И как будто к Толстому можно было применить притчу Христа о двух сыновьях. Один сын сказал отцу: «Пойду» — и не пошел; другой сказал: «Не пойду» — и пошел; Христос предпочел второго, непокорного сына. Таким сыном был и Толстой; он, не признавая Церкви, проповедовал то, чему она учит. Мы знаем из Евангелия Христов суд над такими людьми. Но суд *людовой* не таков; он предпочитает внешнее послушание, и потому суд людской, хотя бы именем Церкви, его осудил.

Иначе отнеслось государство к Толстому. Он был врагом государства, отрицал самые основы его, все те учреждения, без которых государство немислимо. Но государство все же не испугалось Толстого. Государству приходится иметь дело с мотивами другого порядка, с человеческой жадностью, злобой, с людским эгоизмом. Государство и существует затем, чтобы примирять и обуздывать *подобные* страсти. Толстой, который был обличите-

лем этих страстей, государству не был опасен. А с другой стороны, государство слишком хорошо знало *силу* этих страстей, чтобы бояться, что Толстой своею проповедью мог людей за собой увести, убить волю к жизни, любовь к земному благополучию и тем погубить людскую культуру. Государство могло опасаться лишь одного: что взгляды Толстого могут быть перетолкованы, что из них сделают не те выводы, которые он бы хотел, что люди из него могут взять одно отрицание и этим послужить людской злобе. Потому государство запрещало проповедование взглядов Толстого, карало за печатание и распространение его сочинений. Но самого Толстого тронуть оно не решалось. И этим больше всего объясняется противоречие, которое не раз отмечали в действиях государственной власти, судившей за *распространение* его сочинений, но самого *автора* их не привлекая. Это объясняли боязнью скандала; но для этого есть более простая причина. Государство боролось с тем мирским пониманием, которое можно было извлечь из Толстого. Но *его самого* оно не боялось и всю высоту учения его понимало.

И не напоминает ли это первую встречу государства с Христом, о которой нам рассказала история?

Пилат не испугался Христа, когда его к нему привели; за Пилатом стояло не только могущество Рима, но и жажда людей к мирским наслаждениям. Пилат был убежден, что заповеди Христа мира за собой не увлекут. Но сам язычник Пилат оценил высоту Христова учения; он хотел спасти Христа, сам выдумал вопрос о подсудности, заступился за него перед его обвинителями, назвал Христа праведником, оправдал его во всех обвинениях; предлагал отпустить его на волю для праздника. Так в лице Пилата поступало тогдашнее *государство*. Убило Христа не государство, а Церковь, которая настояла на казни и предпочла Варраву Христу. Церковь не простила Христу его непослушания. И официальная иудейская Церковь распяла Христа за Моисея, как через несколько веков сама христианская Церковь стала жечь еретиков во имя Христа. В таком отношении государства и Церкви к Христу, очевидно, была своя логика. Она сказалась позднее. Прошло много времени, государство и Церковь размежевали свои компетенции и примирились. То Церковь казалась сильнее, то государство ее подчиняло; но учение Христа, приспособленное к мирским пониманиям, уже никого не тревожило. И вдруг явился Толстой и напал и на государство, и на Церковь во имя *своего* Христа. Его Христос был не Христос нашей Церкви, не Бог — Сын, сидящий одесную Отца и сошедший на землю ради великого подвига искупления. Христос Толстого — простой человек,

замученный, униженный и распятый людьми. Но к этому замученному человеку Толстой отнесся не с высокомерием позитивизма, который в Христе увидел только благородного утописта, изложившего учение, несовместимое с законами человеческой природы. Толстой в заповедях Христа увидел разумную и спасительную разгадку жизни, совершенно исполнимое правило поведения, но спасительное только в том случае, если его будут соблюдать полностью, без уступок человеческим слабостям. Толстой свел *личность* Христа с неба на землю, но зато *учение* его вознес до небес.

В этом была его мировая позиция. И с этой позицией повторилось то же явление. *Церковь* отлучила Толстого, лишила его погребения, запретила молиться о нем; а *государство*, позитивное государство, погрязшее в человеческих слабостях, хотя не пошло за Толстым, как не пошло за Христом, Толстого не осудило, а низко поклонилось ему.





**Б. В. ГОРНУНГ**

**Л. Н. Толстой и традиции «нового искусства» (1929)**

В общем Толстому глубоко враждебно всякое беспредметное отрывание духа от земли.

*Ив. Коневской (1896)*<sup>1</sup>

I

Признание значения статьи Л. Н. Толстого «Что такое искусство?» не зависит от сочувствия или несочувствия высказанным в ней эстетическим взглядам. Даже в случае полного отрицания возможности ставить проблему искусства на основе морализующих рассуждений, она останется документом, так или иначе раскрывающим нам искусствовопонимание Толстого-художника. Для тех же, кто с интересом относится и к Толстому-мыслителю, она важна в еще большей степени, ибо только непосредственный подход к искусству позволяет Толстому прояснить, как для самого себя (ср. признания в дневниках), так и для своих адептов, некоторые темные стороны своего миропонимания: только в анализе эстетической и художественной проблематики раскрывается до конца философско-культурная концепция Толстого, только из этого анализа может быть познан во всей полноте и его моральный облик. Конкретность художественных явлений придает здесь морализированию Толстого максимальную предметность, позволяя усмотреть большое своеобразие социально-этических взглядов писателя и коренное отличие их от обычного буржуазного морализма XIX века, получившего свое наиболее типиче-

ское выражение в речи государственного обвинителя на процессе «Madame Bovary»<sup>2</sup>. Собственно-этические сочинения Толстого дадут нам в плоскости философско-культурной значительно меньше, чем «Что такое искусство?» и тесно связанное с ним предисловие к статье Эд. Карпентера «Современная наука».

Но статью Толстого можно осветить и с совершенно иной стороны, сделав ее интересной и по-своему значительной даже и для того, кто начисто отрицает значение Толстого и кого, следовательно, не могли убедить приведенные выше соображения. Можно исходить из знаменательности даты статьи — из факта, что Толстой работал над нею в 1895—1897 гг., что она является плодом его пятнадцатилетних размышлений об искусстве, т. е. плодом наблюдений над развитием европейского искусства в течение двух последних десятилетий прошлого века. Наблюдения Толстого, как мы знаем, были довольно пристальны, а потому, хотя действующий эстетический канон никогда не оставляет трактата по эстетике без своего влияния (обратное утверждение легко разбивается даже одними социологическими аргументами), в данном случае это взаимоотношение представляет совершенно исключительный интерес. Допуская, что исповедание эстетического (resp. философско-культурного) credo явилось плодом имманентного созревания взглядов художника-мастера, плодом осмысления собственной работы и размышления над ее социальной «функцией» (кто из художников не «мучился» этими вопросами?) — мы все-таки можем, опираясь на текст и эмоциональный стиль статьи, на записи в дневнике и на свидетельства близких людей (В. Ф. Лазурский<sup>3</sup>, А. Б. Гольденвейзер), утверждать, что, не столкнусь Л. Н. Толстой лицом к лицу с тем, что мы называем «модернизмом», «эстетизмом» (или не точно и узко «символизмом») и что современники называли «декадентством», статья «Что такое искусство?» не имела бы и десятой доли своей остроты. А ведь ее историческое значение покоится именно на кардинальности постановки эстетических проблем, вызванной непосредственным субъективным раздражением, качество которого гармонировало с уже сложившимися ранее неясными предположениями.

Может быть, следует идти и дальше. Возможно, что, несмотря на то что социально-этические вопросы были для Толстого основными жизненными вопросами на протяжении всего периода сознательного существования, этика и эстетика переплелись в его сознании так тесно только перед лицом наступающего и непосредственно раздражающего «эстетизма». А отсюда Толстому оставался всего один шаг и к постановке через ту же этику собствен-

но-социальных проблем искусства, волнующих сознание наших дней. Аморализм «нового искусства», принимаемый за антимо-рализм, и вырастающая на этом грунте видимость антисоциальности побуждали мысль Толстого к повороту на то направление, которое не могло не упереться в постановку проблем уже чисто социологического и притом практического характера. Не употребляя нашей терминологии, Толстой реально поставил проблему «классового искусства» и выдвинул (разумеется, не впервые) идею «искусства народного» — как в значении «всенародного», так и в значении «простонародного» (т. е. опять-таки, пусть примитивно, но все же «классового»). И эта тенденция коренилась в окружающей художественной обстановке, которая, вопреки враждебным предрасположениям Толстого, вызывающе позировала своим аристократизмом. У Толстого 50—60-х годов невозможно представить себе аналогичный ход мыслей не только потому, что религиозные и этические вопросы тогда еще не захватили его целиком, но и потому, что тогда немислимо было такое искусное «построение по контрасту», не могла казаться столь заманчивой и сама задача. Громы шестидесятников-утилитаристов только отвечали *потребностям* своего времени, но никакого решающего значения иметь не могли: само искусство их эпохи уже было достаточно послушно социальному заказу, оно уже шло в желательном русле. Недаром приходилось Писареву искать наиболее удобную мишень в прошлом, в Пушкине как символе уже завершившейся эпохи. Стрелы же других полемистов даже и не метили в искусство, направляясь исключительно в отражаемый литературой ненавистный быт и невыносимый социальный строй («темное царство»). Поэтому проповедь общих взглядов, вошедших через 35—40 лет в круг вопросов толстовской статьи, могла соблазнять только ремесленников-рутинеров. Отсюда совершенно иной уклон тех, кто желал подняться над общей колеи и углубить проблематику. С проблемы «социальной функции» искусства центр тяжести переносился внутрь самого художественного выражения, в проблему реализма, ставшую темой основной эстетической работы Чернышевского. Толстой же оставался в эти годы *suū generis*<sup>4</sup> эстетом, художником-аристократом, чурающимся охлократических, но зачастую окрашенных в наивный романтизм, стремлений своих собратьев.

Зависимость от непосредственного окружения станет еще ясней, если мы взглянем и вперед, в двадцатое столетие. Эстетическая проблематика, занимавшая Толстого, едва ли была бы поставлена им так, как она поставлена в статье «Что такое искусство?», если бы в атмосфере русских девяностых годов уже

носились идеи «соборного искусства» Вячеслава Иванова и Скрябина или же идеи классового пролетарского искусства, выдвинутые победившей революцией. Не зная, по-видимому, еще ничего о первых шагах Брюсова, А. Добролюбова и пр., Толстой предчувствовал, что ненавистное ему французское декадентство, захватившее Западную Европу (он даже говорил «Европу и Америку»), надвигается и на русское искусство, в первую очередь на русскую литературу. Ему не могло не быть ясно, что бесцветное и бессильное художественное поколение, в котором, по его мнению, единственными светлыми исключениями на общем фоне Мачтетов<sup>5</sup> и Немировичей-Данченко были Чехов и Гаршин, должно будет без боя отступить перед сменой, могущей принести с собой совершенно иной (самому Толстому глубоко чуждый) канон и иные художественные идеалы\*.

## II

Для того, кому близко знакомы общая атмосфера и основные тенденции искусства последней четверти XIX века, предводительствуемого эстетизирующей и философствующей лирикой, живописующей музыкой и живописью, освобождающейся от ига литературной прозы, чтобы попасть в тенета истолковывающей ее поэзии, — для того вся статья «Что такое искусство?» полна отзвуков ее художественной современности. Новая идеология, идущая от искусства, чтобы им и через него захватить остальные области культуры, все время ощущается Толстым как здесь наличная, хотя литературный материал новейшего времени преимущественно сосредоточен в одной из глав (десятой) и частично, ввиду возможного незнакомства с ним читателя, выделен даже в особые приложения. Если обратить внимание на экспрессивно-стилевые особенности статьи, то нетрудно заметить, что оперирование этим материалом оживляло Толстого гораздо больше, чем критика эстетических трактатов XVII—XIX вв., занимающая вторую и третью главу и почти не использованная в даль-

---

\* Не делая особых ссылок, мы (как здесь, так и в дальнейшем) широко пользуемся для установления отношения Л. Н. Толстого к писателям конца XIX века записями В. Ф. Лазурского и А. Б. Гольденвейзера, а частично и дневником самого писателя (ср.: *Лазурский*. Воспоминания о Л. Н. Толстом, М., 1911; *Гольденвейзер*. Вблизи Толстого. 1. М., 1922; Дневник Л. Н. Толстого. 1-е изд. / Под ред. В. Г. Черткова. Т. 1: 1895—1898. М., 1916).

нейшем\*. В отношении модернистического материала дело обстоит совершенно иначе, чем в отношении академической эстетики. Случайным привеском его счесть нельзя. В главах, предшествующих десятой, ход рассуждения все время подводится к нравственному декадансу, воплощенному в новейшей европейской литературе, в главе одиннадцатой и далее, вплоть до конца, Толстой непрерывно (хотя и между строк) оглядывается на него\*\*. Чувствуется, что непосредственное переживание современности не оставляет его во все время работы, хотя бы эта последняя и направлялась только на окончательную формулировку давно слагавшихся взглядов. Толстой как будто все время не забывает о том, что ему приходится выступать с изложением и обоснованием своих взглядов на искусство в эпоху, для самого искусства критическую.

Теперь, на внушительном расстоянии трех-четырёх десятилетий, очертания этой переломной эпохи в искусстве для нас совершенно ясны. Несмотря на то что к подлинному ее исследованию, свободному от пристрастия современника, мы только-только приступаем, эта четкость основных контуров уже не подлежит серьезному сомнению — она гарантируется самой возможностью объективного отношения. Последним не только может характеризоваться продуманная и подкрепленная материальном историческая концепция, им может быть проникнуто и любое общее высказывание о завершенном круге культурного развития. Боевые лозунги «модернизма» уже выслушали приговор истории, упорствующие уже пережили самих себя и обречены на одно только эпигонство. Идеология течения осуждена не только изменившейся на наших глазах социальной функцией искусства, но и последующей диалектикой самих форм и принципов художественного выражения. Для искусства, как и для жизни, философия модернизма стала философией фикции. Быть «модернистом» в наши дни уже немислимо (и, может быть, просто смешно). Но

---

\* Стоит отметить, что отрицательное отношение к анализу эстетических проблем в традиционной философии вместе с Л. Н. Толстым разделяли и многие модернисты. У нас, в России, двумя годами позже, к толстовскому отрицанию понятия «красоты» присоединился В. Брюсов. (Ср.: *Брюсов В. И.* Об искусстве. М., 1899, где почти все предисловие занято установлением отношения данного трактата к статье Толстого.)

\*\* Толстой часто оперирует Бетховеном как примером хорошо знакомых художественных принципов, но при этом почти всегда подчеркивает близость последнего периода его творчества к «новому искусству».



еще менее мыслимо и огульное нигилистическое отрицание того великого оплодотворения, какое это течение несло с собою через искусство для всей культуры. Такое отрицание будет теперь именно нигилизмом, так как законный задор первой антимодернистической реакции предвоенных лет — тоже далеко в прошлом. Через тридцать один год после статьи Л. Н. Толстого суждение о том, что было тогда для его современников «новым искусством», не может уже звучать ни как обвинение, ни как апологетика.

Тем интереснее теперь для нас всякое суждение крупной творческой личности, смотравшей на свое окружение сквозь искажающие очки пристрастного современника. Новизна канона вызывала, как всегда, в первую очередь непонимание непосвященных, — т. е. тех, кто не принимал участия в творческом созидании этого канона. Неоднократно наличие этого непонимания (как будто бы даже бессилия понять) констатируется самим Толстым с большой искренностью. Оно сознавалось им, но тем не менее неизбежно вело к максимальному произволу в оценках и характеристиках. Оно не страшило и не огорчало Толстого, ибо в его концепции искусства, к которой в известной степени применим позднейший антимодернистический термин «кларизм», вина всегда падает не на воспринимающего, а на созидающего\*. Но для него оставалось совершенно неясным, что корень произвола его суждений не в том, что ему недоступны логический смысл того или иного стихотворения Маллармэ или реальное истолкование какого-нибудь образа у Верлена<sup>7</sup> (и в том и в другом случае интеллигибельность может действительно отсутствовать, и тогда это подлинная «вина» несовершенного художника), — а в том, что недоступными для него остались самые тенденции нового течения, не поддававшиеся пассивному усвоению. Толстой не мог понять ни одного «декадентского» опуса не только из-за присущей им «темноты» (как поэтического или тактического приема), но прежде всего из-за неимения к ним в своем идейном реквизите какого-нибудь осмысляющего контекста, — а таким была поэтическая традиция.

Однако понимание культурного явления, осуществляемое через определение его исторических координат, через раскрытие тех путей, по которым оно уходит в глубь прошлого, никогда не

---

\* «Нельзя говорить про произведение искусства: “Вы не понимаете еще”. Если не понимаю, значит, произведение искусства нехорошо, потому что задача его в том, чтобы сделать понятным то, что непонятно» (Дневник, 1, с. 56, запись 5 ноября 1896 г.). Ср. также с упоминанием о Маллармэ<sup>6</sup> на с. 36 (запись 28 мая 1896 г.).

может стать уделом современника. Возможность объективного отношения всегда только в будущем, и произвольное отступление от этой обязательной нормы, диктуемой диалектикой культурного развития, только ведет к печальным (и для живого духа искусства, и для направляющейся на него науки) результатам. Несвоевременное филологизирование только холостит живое культурное течение, как это показал нам печальный пример досужих размышлений над немецким экспрессионизмом. Наоборот, необходимо подчеркнуть другой существенный момент: для будущего философско-культурного анализа именно в этом субъективизме и произволе лежит один из ключей к пониманию эпохи. Исторические координаты суть всегда координаты многомерного пространства, и вследствие этого лицо любого времени определяется только раскрытием конфликта нескольких (двух или больше) поколений, т. е. нескольких законченных в своем типическом своеобразии и невероятно сложных в своем составе культурных традиций\*. Время же становления и утверждения модернизма характеризуется (во всяком случае, для некоторых стран, как Франция и Россия) совершенно небывалой остротой этого конфликта.

Этими положениями устраняется, как нам кажется, всякая возможность каких-либо упреков, обвинений и даже недоумений по адресу прямолинейно выраженных мнений Л. Н. Толстого, ясных нам теперь в своей несправедливости и ложности. Для стеснения или ограничения таких «живых» мнений не существует никаких критериев — культурная опасность, требующая вмешательства, наступает только тогда, когда эти бывшие «живыми», но уже умершие догматические суждения искусственно вивифицируются для использования в целях злободневных нужд последующих эпох. Там им, действительно, нет места, как и вообще нет нигде места никакому «*jurare in verbis magistri*»<sup>8</sup>. В силу этого наш долг перед отошедшими в историю предшественниками — раскрыть подпочву произносимых над ними когда-то осуждений, и в силу тех же соображений не может показаться оскорбительным для памяти великого писателя тот анализ его утверждений, который для достижения объективных результатов должен будет отказаться от какого бы то ни было эмоционального пиетета.

---

\* Подробнее принципы этой диалектики культурного развития и путей ее изучения были изложены мною в докладе «Проблема художественных влияний», прочитанном в ГАХН 17 декабря 1927 г., и частично вошли в статью «Влияние», имеющую появиться в терминологическом словаре ГАХН.

К этому необходимо добавить, что, в частности, для истории судьбы модернизма в русской культуре статья Л. Н. Толстого имеет еще и то значение, что вместе с высказываниями Вл. С. Соловьева, В. В. Розанова и Гилярова она представляет ту крохотную группу серьезных идеологических выступлений, которая до середины 1900-х годов тонула в массе беспринципной журнальной и газетной брани, не представляющей ни малейшего интереса даже с точки зрения суждения современников\*.

### III

Выше было указано, что Л. Н. Толстой пристально следил за развитием европейского искусства. Однако эта пристальность могла, помимо его доброй воли, оставаться не более как тенденцией. Действительно, при первом перечитывании статьи «Что такое искусство?» богатство неведомого тогда русскому читателю фактического материала, относящегося прежде всего к французской поэзии, поражает. Более близкое и детальное знакомство с этим материалом показала, пожалуй, только статья З. А. Венгеровой<sup>12</sup> «Поэты-символисты во Франции» (Вестник Европы. 1892. № 9), а затем, уже через четыре года после статьи Л. Н. Толстого, книга проф. Гилярова «Очерки мировоззрения современной Франции» (1901), составленная из печатавшихся им ранее в тех же самых «Вопросах философии и психологии» статей\*\*. Однако, когда затем приходится задумываться над вопросом, почему суждения Л. Н. Толстого, вполне уместные в логической цепи его рассуждений, звучат порою столь мало-

\* Собственно говоря, эта линия русской «критики» продолжалась до последних предвоенных лет, когда громы против «скорпионов» (вспомним А. Бурнакина<sup>9</sup>, А. Измайлова<sup>10</sup>) смешались с громами А. Яблоновского<sup>11</sup> против футуризма.

\*\* Выступление проф. Гилярова вообще нельзя рассматривать в одном ряду с Л. Н. Толстым и В. В. Розановым, так как у него критик уже сочетается с академическим исследователем. Кроме того, по вполне понятным основаниям мы оставляем в стороне статейный материал, принадлежавший самим модернистам, но и о таком можно говорить только начиная с 1900—1901 гг. Мы не принимаем здесь во внимание также нескольких брошюр, вышедших в конце 90-х годов в большинстве случаев под псевдонимом и оставшихся никем не замеченными (напр<имер>, М. М. «Критические наброски» и др.). Не оказала заметного влияния и антология французской лирики, изданная Е. Зетом (2-е изд. М., 1896). Через тринадцать лет антология В. Брюсова (1-е изд. СПб., 1909) все еще была почти откровением.

убедительно, нельзя не прийти к заключению, что вредит этой убедительности именно случайность, вырванность отдельных фактов из общего целого, иногда неправильное фактическое освещение — все то, что резко бросается в глаза теперь, когда мы находимся почти во всеоружии фактического знания\*. Несмотря на это обстоятельство, мы с самого начала должны отказаться от констатирования здесь такого рода неосведомленности, которой могло бы и не быть. Нужно отметить, что отчужденность «нового искусства» и вытекающая отсюда фрагментарность знакомства с ним лиц, не имеющих к нему близкого, активного касательства, есть вообще одна из основных характеристик направления, хотя и не злой умысел его основоположников, как это иногда думали и как в редких случаях это действительно бывало (напр<имер>, в деятельности юного Брюсова). Вина здесь была не в модернистах и не в тех, кто хотел и нередко не мог осмысленно воспринять их творчество. Она лежала в том резком перерыве художественной традиции, который характерен для всей Европы, за исключением, может быть, Англии, и который создал везде небывалый провал в историческом развитии форм художественного сознания. Но в Англии не было и каких-либо ненормальностей в принятии или непринятии нового направления. Мы знаем, что Уайльд был понят и признан с самого начала, и это коренилось в том, что была ясна его непосредственная преемственность от Суинберна и дальше вглубь — от Д. Г. Россети<sup>14</sup>, Кольриджа и лэкистов\*\*. В других странах такая возможность была исключена отсутствием хоть какой-либо апперцепции, и в положении Толстого находились и Брандес, и Брюнетьер<sup>15</sup>, и многие другие, также пристально наблюдавшие за окружающей их художественной действительностью.

В России провал художественной традиции — от смерти Баратынского до выступления группы «Северного вестника» — был еще глубже (хотя бы по сравнению с Францией, где парнасцы сохраняли внешнюю видимость какой-то эстетики). Но еще зна-

---

\* Следует, правда, признаться, что публикация писем, дневников и прочего литературного наследия «модернистов» и «эстетов» нередко преподносит и нам сюрпризы, которые опрокидывают установившиеся представления. Ср., напр<имер>, недавно сообщенные в «*Mercur de France*» (1 X 1928) сведения об отношении Маллармэ к творчеству Э. Золя или воспоминания А. де Реньё<sup>13</sup> (*Proses datées*. Paris, 1925).

\*\* Это признание рушилось только после скандального процесса в силу совершенно посторонних делу особенностей англосаксонских национальных нравов, которые только на континенте были осознаны как «осуждение модернизма».

чительнее, чем в других странах, была в эту эпоху и деятельность, направленная к созданию нового эстетического и в то же время социально-идеологического канона, — деятельность, которую мы сумели понять только через оценку, сделанную Европой, и мощь которой мы ощутили только в результате революции, легко зачеркнувшей пиррову победу модернизма. В разной степени в плену этого нового идеологического канона были все крупнейшие русские писатели. И сколько бы ни говорил Толстой о своем презрении к критикам-шестидесятникам и сочувствии А. Л. Волынского\*, он не мог преодолеть самого себя, не мог выйти за границы того уклада сознания, который в своем высшем типическом обобщении будет одинаково характерен как для него, так и для Писарева, и против которого и выступал со всею беспощадностью модернизм\*\*.

Кое-что в неправильном освещении Толстым фактов истории европейского модернизма зависит и от неосведомленности чисто внешнего характера, которая ведет, однако, к ложному толкованию всего исторического явления. Так, настоящим курьезом звучит заявление Толстого о том, что стихотворения Маллармэ печатаются «в десятках тысяч отдельных изданий» (это в 1897 году, т. е. за год еще до его смерти!\*\*\*). Как мы знаем, тиражи этих отдельных изданий исчислялись скорее десятками единиц, чем десятками тысяч. А такой ошибкой искажалось и представление о действительном социальном значении литературного движения. Существеннейшее обстоятельство, что «символизм» в пору своего творческого созревания (80-е годы) был кружковым под-

\* Ср.: *Лазурский*. Цит. соч. С. 35 сл.: «Его взгляды на этот предмет совершенно противоречили тому, что я привык слышать в гимназические годы, что считалось передовым в наших студенческих кружках». Далее (с. 37–38) Лазурский записывает слова Толстого: «Бедная наша молодежь до сих пор воспитывается на Добролюбове, Писареве, Чернышевском и дальше этого не идет», после чего следует резкий отзыв Толстого о Чернышевском, напоминающий известный отзыв Тургенева.

\*\* Так как тот же Лазурский говорит, что Толстой называл 50-е годы (т. е. промежуточную между Пушкиным и Писаревым эпоху) «своим временем», стоит напомнить, что все отношение Д. И. Писарева к Пушкину как художнику представляет только перелицовку того, что уже было высказано в начале 40-х годов реакционным журналом «Маяк» в критических статьях о том же поэте А. Мартынова и С. Бурачка<sup>16</sup>.

\*\*\* «Что такое искусство?», с. 103. Статья Л. Н. Толстого цитируется нами по изданию: Сочинения гр. Л. Н. Толстого. Ч. 15: Что такое искусство? 1-е изд. М.: Типолитография И. Н. Кушнерева и К<sup>о</sup>, 1898.

польным явлением, почти не доходившим до читательской массы, ускользало от внимания Толстого. Отсюда, как мы увидим, проистекает неправильное понимание связи художественного развития с социальным, вызываемое также и непонятным для нас игнорированием со стороны Толстого французского натурализма, который подлинно «владел умами», одерживая вплоть до начала 90-х годов непрерывные победы как над французским, так и над немецким (деятельность Мих. Конрада с мюнхенской группой, Гольца, Шлафа<sup>17</sup>) и русским (ср. успех переводов Золя и его связь с «Вестником Европы») обществом. Ведь только «кризис» натурализма, по поводу которого журналист Жюль Гюрэ предпринял в 1891 году свою «Enquête sur l'évolution littéraire» (книга Гюрэ была известна Толстому и явилась одним из основных его источников), познакомил широкую французскую публику с новым течением\*.

#### IV

Первыми же фразами десятой главы «Что такое искусство?» Толстой подводит нас к утверждению, что модернистическое искусство есть прежде всего последняя стадия в развитии «искусства высших классов» и как таковая может быть противопоставлена «всемирному искусству», примером коего служат Толстому эллинское искусство и творцы библейской поэзии. Толстой сразу же определяет связь формальной характеристики «нового искусства» с его социальным назначением как связь функциональную: «Становясь все более исключительным, оно (новое искусство) становилось вместе с тем все более и более сложным, вычурным и неясным»\*\*.

---

\* Думаем, что натурализм как последовательная *доктрина* должен был быть весьма чужд Толстому, несмотря на то что одновременно со статьей «Что такое искусство?» он работал над «Воскресением» и «Живым трупом» и что в некоторых (реакционных) кругах русского общества он слыл за свои последние произведения именно «натуралистом». Однако отсутствие как в разбираемой статье, так и в дневнике и в записях близких людей определенных высказываний об этом течении заставляет отказаться здесь от каких-либо выводов. На Западе критики обычно соединяли в себе вражду к модернизму с враждой к школе Э. Золя. Таков, напр<имер>, Брюнетьер, не говоря уже о Максе Нордау<sup>18</sup> (ср. с его «Die Entartung»).

\*\* «Что такое искусство?» С. 90.

Дополняя свою характеристику еще терминами «туманность», «загадочность», «темнота», Толстой считает возможным в наибольшей полноте применить ее именно к «так называемому декадентству». И сейчас же к этой характеристике *формы выражения* присоединяется характеристика *отношения* выражающей формы к действительности, служащей объектом выражения — «неточность», «неопределенность», «некрасноречивость»\*. Вся совокупность этих свойств художественного предмета Толстой квалифицирует как ставшую «условием поэтичности предметов искусства». Основные моменты нового художественного канона определены с большой четкостью, и тут же указана связь с каноническим эстетическим («условия поэтичности»\*\*). И вслед за этим следуют примеры: Бодлер<sup>19</sup>, в поэзии которого эти моменты подчеркнуты рекомендательным предисловием Теофиля Готье<sup>20</sup>, и Верлен с его «Art poétique».

Остановимся пока на этих трех именах. Необходимо прежде всего констатировать, что исходные пункты развития нового художественного течения уловлены (без всякой помощи со стороны не существовавших тогда историко-литературных обобщений) с поразительной точностью, ибо, несмотря на все значение английского прерафаэлизма и указанной выше сплошной непрерывности английской художественной традиции на протяжении всего XIX столетия, — последняя все-таки почти не переросла в пределах этого столетия своих островных масштабов\*\*\*. Основополагающая роль в утверждении нового канона принадлежа-

\* Там же. С. 91.

\*\* Надо полагать, что «некрасноречивость» была усмотрена им из самих поэтических произведений (ср. анализ лирики Верлена на с. 99–101, где прямо говорится об очень «плохих выражениях»). Вместе с тем она удивительно совпадает с программным лозунгом того же поэта: «Prends l'éloquence et tords lui le cou!» Верлен же определяет и «условия поэтичности», когда говорит: «Et tout le reste est littérature» (т. е. не «poésie»).

\*\*\* Роль английской поэзии, к которой надо отнести и Эдг. По<sup>21</sup> (в одинаковой степени продолжавшего как своего соотечественника Вашингтона Ирвинга, так и не оцененного до наших дней космополита-европейца Кольриджа), конечно, очень существенна и «в европейском масштабе». Но для всего континента английское влияние сказалось только через Францию. Ср.: *Charpentier J. La poésie Eritannique et Baudelaire* («Mercure de France», 15 IV et I V 1921). Если раннее английское влияние на французский преромантизм и романтизм, может быть, даже преувеличивается (ср.: *Reynaud L. Le Romantisme*. Paris, 1926), то для более поздней эпохи оно, конечно, недооценивается.

ла все-таки Франции, ее поэзии и ее живописи, причем толкователями и пропагандистами последней были те же поэты и писатели \*. В особенности следует отметить упоминание имени Готье, этого романтика-парнасца, в силу своенравия исторических судеб оказавшегося предтечей той новой идеологии, которая в одинаковой степени обрушилась и на старую традицию Гюго и Ламартина \*\*<sup>23</sup>, и на парнасизм бесстрастного Леконта де Лиля <sup>25</sup>. За 22 года до статьи Толстого, когда новые влияния совсем еще не затронули русской литературы, популярный и, безусловно, талантливый А. А. Шахов <sup>26</sup> также пытался найти в Теофиле Готье источник какого-то охватившего литературу «безумия», стрелку, переводящую ее путь на рельсы безнравственности \*\*\*. Но в 1875 году Шахову это представлялось только «крайностью романтизма», прочно преодоленной благотворным влиянием более поздних идей. В 1896—1897 гг. Толстой уже ясно видел мост, протягивающийся от этого крыла романтизма через парнасца Бодлера к буйствующим декадентам, — мост, по которому невинно прошла сквозь эпоху позитивизма и утилитаризма идеология «l'art pour l'art» <sup>27</sup> в самой ее пагубной (с точки зрения морализующей или политиканствующей эстетики) форме \*\*\*\*.

Напомним, что, по авторскому признанию Бодлера, «Petits poèmes en prose» непосредственно вызваны чтением лирической прозы Алоизия Бертрана («Gaspard de la nuit») <sup>29</sup>. «Я должен сде-

\* Сквозь эту призму смотрел, по-видимому, на новую живопись и Л. Н. Толстой, упоминающий (с. 89) книгу Ж. К. Гюисманса «Certains» (2-me edition, 1894), содержащую очерки об Уистлере, Дега, Ропсе и др. художниках <sup>22</sup>. Толстой упрекает Гюисманса за то, что его книга, «которая должна быть критикой живописцев», полна «разжигающих описаний». Такие же импрессионистические «портреты» импрессионистов писал и сам Малармэ (ср.: «Divagations». P. 125–137).

\*\* Уже для Тристана Корьбера <sup>24</sup> («Les Amours Jaunes», 1880) первый — это «garde national épique», а второй — «inventeur de la larme écrite», «lacrimatoire des abonnés».

\*\*\* Ср.: Шахов А. Очерки литературного движения в перв. пол. XIX в. (С. 279 сл. по изд. 1913 г.). «Эти чистые художники (кружок Готье) писали едва ли не самые безнравственные в полном смысле слова произведения» (С. 281).

\*\*\*\* И для юного и непримиримого «символиста» Брюсова Теофиль Готье — один из немногих образцов подлинной поэзии, «отвечающей требованиям нового строгого канона». Ср. письмо к П. П. Перцову 18 ноября 1895 г.: «Вы спрашиваете, что же я называю поэзией... Это наш А. Добролюбов, это Маллармэ, это зачастую Т. Готье» (Письма В. Я. Брюсова к П. П. Перцову <sup>28</sup>. 1894—1896 гг. М., 1927. С. 47).



лать вам небольшое признание, — пишет Бодлер в посвящении Арсену Уссэ, — что, когда я, по меньшей мере в двадцатый раз, перелистывал знаменитого “Ночного Гаспара”... меня осенила мысль попытаться создать что-либо подобное, применив к описанию современной жизни... прием, использованный им для изображения прошлого...» \* Думается, что если бы Алоизий Бертран (и во Франции воскрешенный по-настоящему только в последние годы) был известен Толстому, миниатюры этого романтика вызвали бы у него не меньшее недоумение, чем приводимый им для вящей убедительности полностью «Le galant tireur» Бодлера. Нужно учитывать, что тенденции одного крыла позднего французского романтизма были декларативно-аморалистичны и что в них-то и скрываются многие истоки модернизма. От Алоизия Бертрана протягиваются (хотя и подпочвенно) прямые нити к прозе Артюра Рембо и Лотреамона<sup>30</sup>, остающейся и сейчас еще, в наше искусственное формальной ухищренностью время, почти недоступной пониманию рядового потребителя художественной литературы. Конечно, преемники романтизма, начиная уже с Бодлера, только так или иначе «использовали» некоторые приемы своих поэтических предков, чрезвычайно осложнив всю систему поэтического выражения \*\*. Но и без этого осложнения имморальный дух наиболее чистых романтиков мог вызывать у моралиста (хотя бы это было 40–50 лет спустя) в лучшем случае недоуменное пожатие плечами, в худшем — резкое раздражение от пренебрежения учительными задачами искусства. Эта особен-

\* *Baudelaire Ch.* Petits poèmes en prose. Dédicace a Ars Houssaye.

\*\* Решительное и даже, думается нам, слишком тесное сближение Бодлера с этой группой романтиков сделано недавно в книге R. Lalou «Vers une alchimie lyrique Sainte-Beuve, Aloysius Bertrand, Gerard de Nerval, Baudelaire» (Paris, 1927, collection «Le XIX siècle»). Принимая выставленное нами выше положение о sui generis романтической традиции модернистов, необходимо подчеркнуть специфически «модернистические» моменты, введенные именно Бодлером как нечто новое по сравнению с Сент-Бевом и Бертраном. Еще резче, чем в цитированном посвящении Арсену Уссэ, выдвинута *современность*, как нечто помимо воли поэта вторгающееся в его творчество, в черновых набросках этого посвящения, сохранившихся в записных книжках Бодлера (Carnet de Ch. Baudelaire, publié par F. Gautfer. Paris, 1911). Больше всех приблизился к «модернизму» своим поэтическим мироощущением Жерар де Нерваль<sup>31</sup> в своем предсмертном произведении «Aurelie» (1855), на что уже указывал С. Бобров<sup>32</sup> (Русская мысль. 1913. Октябрь). Характерно, что он же может считаться основателем «поэтического вагнеризма»: ср. его восторженные отзывы о представлении «Лоэнгрин» в Веймаре в 1850 г.

ность уклада сознания Толстого является типичной для всей второй половины XIX века: она есть не что иное, как наследие другой струи романтизма, в которой созрела идея поэта как пророка и учителя жизни, — идея, воспринятая отчасти и самим модернизмом, хотя опять-таки в осложненной форме (Ницше, Клодель). В конце концов эстетика материалистического утилитаризма была только некоторым огрублением этой не умиравшей в господствующем русле романтизма старой руссоистической доктрины\*. С этой точки зрения сообщаемое В. Ф. Лазурским отграничение Толстым себя от шестидесятников есть только нежелание приобщаться к совершенной ими вульгаризации общего стиля мышления. По существу же, традиция осмысления искусства в социальной жизни та же, и тем значительнее становится раннее наблюдение Коневского, поставленное эпиграфом к настоящей статье\*\*. Может быть, в его словах следует видеть наиболее сжатую формулировку всей эстетической доктрины Толстого. Тем актуальнее тогда эта последняя для *нашей* современности.

## V

Хотя и в ином, повторяем, аспекте, чем обычный идеолог буржуазного комфортного благополучия второй половины XIX века, когда, по выражению Флобера, «не было пачкуна, который не считал бы своим долгом строчить обличительную речь, не было книжонки, которая не воздвигалась бы как проповедническая кафедра»\*\*\*, — Толстой в своей эстетике выступает перед нами последовательным моралистом\*\*\*\*. Это положение не может быть поколеблено дошедшими до нас в записях современников отдельными его высказываниями о тех или иных художниках и даже о тех или иных моментах в структуре художественного предмета (напр<имер>, резко отрицательные отзывы о падении среднего уровня писательской техники в России в 80-е и 90-е годы, а с другой стороны, высокая оценка «техники реализма» у Чехова наряду с порицанием «Трех сестер» за их слабую, по сравнению

---

\* О руссоизме в эстетике Л. Н. Толстого см. статью П. С. Попова в настоящем сборнике.

\*\* *Коневской Ив.* Стихи и проза. М., 1904. С. 132.

\*\*\* *Flaubert.* Préface des «Dernières chansons».

\*\*\*\* Отношения Толстого к другим видам эстетического морализма XIX в. (Карлейль и др.) мы в настоящей статье не касаемся.

с осужденным им Шекспиром, драматическую коллизию)\*. Не характерен для Толстого и нередко встречающийся разлад между разработанной в нормативном плане эстетической доктриной и непосредственным, эмоционально прорывающимся отношением к искусству. Последний имел место, по-видимому, лишь в редких случаях. Иногда он вызывал стремление к борьбе с этим непосредственным внушением; таково неуверенное отношение к Бетховену и вообще к музыке, за исключением новейшей (Вагнер, Лист, «кучкисты»), которая не производила на Толстого никакого эстетического впечатления. Иногда же он, по-видимому, вовсе не ощущался как разлад или противоречие: таково восторженное отношение к Тютчеву и невосприятие расстояния, на которое лиризм последнего отстоял от задач учительного искусства\*\*.

Наиболее четкие формулы понимания Толстым задач художественного творчества даны им *ex abrupto*<sup>35</sup> в записях дневника. «Главное же, что хотелось бы сказать об искусстве, это то, что его нет в том смысле какого-то великого проявления человеческого духа, в каком его понимают теперь. Есть забава, состоящая в красоте построек, в изваянии фигур... но все это только забава, а не важное дело, которому можно сознательно посвящать свои силы» (Дневник, 1, с. 52, 20 окт. 1896 г.). «То, что я и прежде думал и записывал: что искусство есть выдумка, есть соблазн забавы... и больше ничего?» (Там же, с. 55, 26 окт. 1896 г.). «Забава хорошо, если забава не развратная, честная и из-за забавы не страдают люди. Сейчас думал: эстетика есть выражение этики, т. е. по-русски: искусство выражает те чувства, которые выражает художник» (Там же, с. 59, 17 ноября 1896 г.).

Эти размышления, совпадающие с началом писания статьи (ноябрь 1896 г.), и послужили ее исходными положениями. В статье они были развиты и поставлены в связь с более широкими обобщениями, вытекающими из общей концепции мировоззрения писателя. Но связь по контрасту с искусством именно конца

\* Ср. упомянутые книги Лазурского и Гольденвейзера, *passim*. О Чехове и Шекспире ср.: *Лазурский*, с. 90 (запись 25 авг. 1902 г.).

\*\* Ср. описанное Гольденвейзером (Цит. соч., с. 25, запись 7 дек. 1899 г.) чтение Толстым стихотворения «Тени сизые смесились»<sup>33</sup>. А ведь в этом стихотворении, помимо выражения общего пантеистического мироощущения (столь, кажется, чуждого Толстому в Гете), даны в обычной для Тютчева описательной завязке приемы того самого импрессионизма, который «вместо изображения обруча рисует линию» (Там же, с. 8, зап<ись> 22 апр. 1897 г.) и применению которого в данном случае позавидовал бы Рих. Демель<sup>34</sup>.

XIX века прочно ощущалась уже и в этот период первых формулировок. 2 ноября того же года Толстой записывает в дневник: «Думал нынче об искусстве. Это игра. И когда игра трудящихся, нормальных людей, оно хорошо, но когда это — игра развращенных паразитов, тогда оно дурно, — и вот теперь дошло до декадентства» (Там же, с. 56). Стараясь отделаться от неустойчивости в применении своих взглядов к музыке, Толстой подкрепляет их ссылками на декадентскую поэзию. Он хочет установить связь последней с новейшими этапами музыкального развития и, так сказать, открыть в самой музыке корни того же упадничества, того же отвращения от подлинных задач искусства. Еще 28 мая он записывает в дневник: «Стихотворения Маллармэ и др. Мы, не понимая их, смело говорим, что это вздор, что это — поэзия, забредшая в тупой угол. Почему же, слушая музыку, непонятную и столь же бессмысленную, мы смело не говорим того же, а с робостью говорим: да, может быть, это надо понять, подготовиться и т. п. Это — вздор... музыка раньше других искусств (декадентства в поэзии и символизма и пр. в живописи) сбилась с дороги и забрела в тупик. И свернувший ее с дороги был гениальный музыкант Бетховен» (Там же, с. 36)\*.

Именно «декадентство» давало Толстому наглядный пример «безнравственного» искусства, и только позднее, когда ему вновь пришлось продумать содержание своей уже готовой статьи для написания предисловия к английскому изданию (апрель 1898 г.), он пытается вскрыть историческую традицию этой безнравственности, еще раз подчеркивая и ее социальную принадлежность. Под 29 апреля 1898 года записано: «Читал Боккаччо<sup>36</sup> — начало господского, безнравственного искусства». Так в корне отличается социологизм Толстого от современного ему биологического натурализма, в котором умещались рядом имена Макса Нордау и Фридриха Ницше.

Этот социологизм, это постоянное (и в общем, безусловно, верное) напоминание со стороны Толстого, что объект его изучения и обличения есть прежде всего «искусство высших классов» (ср., особенно, «Что такое искусство?», гл. IX) побуждает и нас перевести ход изложения в социологическую плоскость. Опять-таки не с целью уличить писателя в неверном представлении о ходе развития европейского искусства (мы, напротив, подчеркивали выше правильность его интуиции) мы должны вернуться к уяс-

\* Толстой, может быть, на этот раз мучительно для себя, решаете пожертвовать именно тем, кто все-таки принадлежал к числу его любимых художников (ср. перечень любимых им бетховенских произведений в «Толстовском ежегоднике 1912 года». М., 1913. С. 159 сл.).

нению исторической традиции этих моментов «модернизма». Нам представляется чрезвычайно важным определить, какое же историческое явление *должно* было встать перед Толстым в качестве объекта его отрицательной характеристики. И вот, если мы пока останемся в плоскости чисто этических требований, предъявляемых Толстым к искусству, мы должны будем признать, что определение этого объекта как «декадентство», т. е. в нашей терминологии «модернизм», окажется, несмотря на экземплификацию самого автора, исторически неправомерным сужением. В пределах новейшего европейского искусства под отрицательную характеристику Толстого следует в качестве типического подвести не модернизм (специфичность которого лежит не в этической плоскости), но всю традицию «чистого искусства», традицию эстетики «l'art pour l'art», непрерывная линия которой с большой четкостью вскрывается в развитии той же французской литературы.

Социальным потрясениям конца XVIII века, в фокусе которых оказалась Великая французская революция, Европа отвечала широким и многообразным романтическим движением. Последнее вышло далеко за пределы литературного и даже вообще художественного направления. Оно стало общей идеологией времени и среди прочей новизны, бывшей иногда лишь своевременной реставрацией старого и забытого, принесло и новую социальную мораль, вернее, несколько новых типов социальной морали, из которых каждая стремилась поработить себе творческие формы культурной деятельности. Отражая социальное расслоение общества, к 40—50-м годам уже выделилось несколько определенных типов социально-этического сознания. Литературная критика этого времени говорит о морали романтической, сквозящей в произведениях основного слоя романтического движения, и об одинаково противоположных ей видах морали: буржуазной и демократической или даже социалистической. С упадком романтического искусства борьба его творцов за новый художественный канон переходит в борьбу за свою мораль, т. е. за относительно робкие (по сравнению с будущим ницшеанством и штирнерианством) лозунги этического индивидуализма. Не выдерживая натиска буржуазно-социалистического блока, романтики все чаще и чаще сдают свои позиции, то цепляясь за старые позиции католицизма, то склоняясь, чтобы не отказаться от кulta личности, к социальным доктринам анархизма\*. Теперь это

\* Так, цеплялись за Прудона<sup>37</sup>, чтобы защитить себя как от мещанского, так и от фаланстерского утилитаризма.

было уже не «религиозное отречение» как логическое завершение жизненной философии, а именно сдача своих позиций в целях более удобного обстрела позиций противника \*. Но так или иначе, к началу второй половины столетия явный или скрывааемый учительный тон стал «знаменем времени», захватывая целиком и литературу, и живопись, и театр. Во Франции, в Германии и в России повторяются, то забегая вперед, то отставая, различные национальные варианты одного и того же явления. Мы уже указали, что это «знамение времени» не могло не тяготеть и над Толстым с первых же шагов его литературной деятельности, хотя бы к отдельным этапам в развитии этого морализма он и относился различно.

И вот, как мы тоже уже указывали в другой связи, в среде самого позднего романтизма во Франции образовалась (отнюдь не в смысле какого-либо организованного объединения) группа писателей и теоретиков искусства, которая стала решительно и последовательно проводить в своей творческой деятельности отказ от какого бы то ни было морализма. То ядро, к которому мы отнесли выше предтеч модернизма (Нерваль, Бертран и др.), конечно, входило в эту группу, но последняя была, однако, значительно шире и значительно пестрее по своему составу. Здесь были не только Теофиль Готье, не только эстет-аморалист Бодлер, здесь были и предшественники натурализма, Флобер и братья Гонкуры<sup>39</sup>, и будущий глава «Современного Парнаса» Леконт де Лиль со своими соратниками Менаром<sup>40</sup>, Банвилем<sup>41</sup> и Буйе<sup>42</sup>, и вольнодумец Эрнест Ренан<sup>43</sup>, и даже, как это ни странно, позитивист Ипполит Тэн<sup>44</sup>. Литературные критики из негласного буржуазно-демократического блока любили называть представителей этой группы «неоромантиками», но кличка эта не соответствовала действительности, так как в самом отношении к художественному творчеству здесь было нечто существенно новое по сравнению с романтическим искусствовопониманием — именно убеждение в том, что искусство есть некоторая замкнутая в себе деятельность, выражающая сознание данной эпохи, нации и со-

\* Наиболее характерным представителем такого эпигонствующего романтизма являлся Барбэ д'Оревилль<sup>38</sup>, продержавшийся благодаря долголетней жизни (ум. в 1889 г.) на этом компромиссе вплоть до возрождения неокатолицизма в современных нам формах. Уже в 1851 г. он ополчается против «моралистов без мандата», исправляющих нравы через посредство литературы и узурпирующих права духовных лиц (*Barbeg d'Aureville. Une vieille maîtresse. Préface*).

\*\* В других странах мы находим соответствие этому только в деятельности одиночек — писателей, художников и мыслителей.

циальной среды только своими специфическими средствами, и что всякая попытка навязать искусству пользование средствами иного рода ведет к разрушению самого художественного предмета. Не кто иной, как Ипполит Тэн, провозгласил «среду, расу и момент» «основными силами» (*forces primordiales*), действующими в историческом развитии искусства, сделавшись благодаря этому одним из отцов социологического искусствоведения\*, но тот же Тэн считал своим долгом защищать «независимость науки и искусства» от наступающего со всех сторон морализма\*\*. При анализе моралистической позиции Л. Н. Толстого в ее историческом окружении чрезвычайно существенно довести до полной ясности положение, что то, что не удовлетворяло требованиям, предъявляемым им к искусству, было не особенностью «декадентства», а вторым лицом всей его эпохи. Модернизм не внес здесь решительно ничего нового. Он только изменил перспективу: то, что было вторым лицом времени, стало первым, перешло от обороны к нападению, и наступила эпоха «эстетизма», которая в этой сфере замечательна лишь тем, что она вульгаризовала и нередко опошляла положение своих учителей, а также осложняла их возрождением погребенного в середине столетия романтического индивидуализма. Однако не в последнем лежит центр тяжести модернистического обновления. Приведенные же основные положения одинаково характерны и для парнасцев, и для художников-импрессионистов, и для символистов, и для так называемых «левых течений» начала XX века. Они в значительной степени сохранены и намечающейся с последних предвоенных лет общей антимодернистической реакцией. Наш возврат к социальному искусству несколько их не зачеркивает, а социологический метод, раскрывающий социальную принадлежность даже самого «чистого» произведения искусства, только подтверждает их, свидетельствуя о ненужности ни с какой точки зрения нарушения специфических законов художественного предмета. В этом смысле эстетика Толстого, в силу ошибки перспективы направлявшаяся против «декадентства», «упадочничества» якобы в борьбе за «здоровое» искусство, сама является для нас преодоленным прошлым. Для настоящего же очерка важно сделать тот вывод, что, оперируя с модернистическим материалом, придавшим статье «Что такое искусство?» особенную остроту (что, повторяем, доказывается тем же дневником), Толстой открывал в этом материале такие свойства, которые не были

\* Ср., напр<имер>: Фриче В. М.<sup>45</sup> Социология искусства. С. 2.

\*\* Ср. с его письмом к Гизо 25 октября 1855 г.

специфическими для него, а являлись принадлежностью гораздо более широкого явления. Наоборот, по сравнению со многим из той же французской литературы 50-х годов творчество Верлена или Метерлинка в целом имело гораздо меньше прав на название «аморального эстетизма», — а этот термин заключен *implicité* во всем изложении Толстого. Недаром антимодернистическая реакция (напр<имер>, футуризм и акмеизм у нас, в России, группа Апполлинера<sup>46</sup> во Франции и т. д.) упрекала своих предшественников в засорении искусства мировоззрением. Враждебное же отношение Толстого к модернистическому мировоззрению выходит за пределы нашей темы\*.

## VI

На этом можно было бы остановиться, если бы осуждение Толстым «нового искусства» ограничивалось сферой отношения последнего к морали. Но Толстой пошел дальше. Ведь, помимо своего нежелания считаться с этическими моментами (что, как мы только что показали, и не было специфическим для модернизма), новая идеология решительно вмешивалась и в отношения искусства с другой предметной категорией: *истиной*. Толстой хочет и ее взять под свою защиту, так что из всей триады традиционных идеалов им отмечается как излишний только один: красота\*\*. Революционизирование отношений с истиной Толстой видит в нарочитой темноте бодлеровских стихотворений в прозе, в изложении принципов нового канона в «*Art poétique*» Верлена и в следовании этим принципам на практике, характерном как для самого Верлена, так и для Метерлинка и других, более молодых, поэтов. Выписывая одно из лучших (по признанию потомства, а не Толстого) лирических стихотворений Верлена (первую «*Ariette oubliée*» из сборника «*Romances sans paroles*», 1874), Толстой недоумевает, что большинство поэтических тропов этой

---

\* Ограничимся только указанием некоторых характерных высказываний Толстого по этому вопросу: «Что такое искусство?», с. 101 (о католичестве и патриотизме Верлена); Гольденвейзер, с. 149 и 263 (об Александре Добролюбова); там же, с. 100 (о Мережковском и В. В. Розанове); там же, с. 244 (о Ницше) и т. д.

\*\* Ср. «Что такое искусство?», гл. IV. Выше было указано на присоединение В. Брюсова к этому тезису: ср. «Об искусстве», с. 8. «Особой красоты в искусстве, — говорит он (Толстой), — нет; если и красиво создание искусства, не в том его сущность. С этим и я соглашаюсь, принимаю без оговорок».



пьесы не могут быть раскрыты как чувственные образы. Приведя затем другой, более ирреалистический, опус, Толстой инкриминирует поэту «набор неверных сравнений и слов под предлогом передачи настроения» \*.

По поводу «Art poétique» Верлена Толстой делает совершенно определенный вывод. Именно, он присоединяется к утверждению Рене Думика (чья книга была у него под руками)<sup>47</sup>, что «между новыми поэтами темнота возведена в догмат» \*\*. Интересно, однако, отметить, что, приводя в статье это программное стихотворение, Толстой выписывает только две первые и две последние строфы. Таким образом, когда он говорил о «догмате темноты», вне сферы его внимания остались, между прочим, четвертая, пятая и шестая строфы, напр<имер>:

Car nous voulons la nuance encore,  
Pas la couleur, rien que la nuance!  
Oh! La nuance seule fiance  
Le rêve au rêve et la flûte au cor.

И далее: «Fuis de plus loin... l'esprit cruel!..» и знаменитое «Prends l'éloquence et tords lui le cou!». Но через это и раскрывается значение рецепта предпоследней строфы: «Que ton vers soit la chose envolée!». Верлен только пытается здесь утверждать, что смысловое единство поэтического произведения в каком-то смысле отлично от такого же единства собственно-логической структуры. Это нахождение поэтической лексики и поэтического синтаксиса в плену у абстрактных формально-логических схем он и называет «риторикой» и добровольное подчинение этому рабству ставит «вне поэзии» («Et tout le reste est littérature»). Современное философское учение о поэзии, которое никак нельзя упрекнуть в пристрастии к импрессионизму, дает нам в более уточненном и разработанном виде те же принципы, намеки на которые содержатся в стихотворении Верлена \*\*\*. От «догмата темноты» Верлен был чрезвычайно далек и нарочитая обскуризации по-

\* «Что такое искусство?», с. 101.

\*\* «Что такое искусство?», с. 93; *Doumic R. Les jeunes. Etudes et portraits. 1896. P. 204.*

\*\*\* Дабы избежать упрека в том, что приведенная интерпретация «Art poétique» есть произвольный перевод последнего в термины одного из современных философских направлений, мы считаем необходимым указать, что это толкование почти дословно совпадает с толкованием одного из наиболее авторитетных исследователей символизма (*Barre A. Le symbolisme. Paris, 1912. P. 185.*)

эзии, в которой, может быть, были повинны более молодые «символисты», вызвала с его стороны резкое суждение:

L' incompréhensibilié,  
 Non des doctrines qui sont nulles,  
 Mais de leur gueuses de formules,  
 Leur gueux de manque de gaieté  
 . . . . .  
 L' idéal noir qui leur à lui  
 . . . . .  
 M'ont éloigné de *ces petits* \*.

Конечно, «Art poétique» остается все же манифестом импрессионизма, и, конечно, никто не вправе упрекать Толстого за резко отрицательное отношение к этой художественной доктрине. Однако весь контекст статьи говорит как будто бы за то, что специфическая «партийная» программа осталась вне внимания Толстого, а его осуждению подвергся не «импрессионизм», а то, что мы теперь считаем основным свойством всякой подлинной поэзии и что для почитаемого Толстым Тютчева являлось столь же непререкаемым, как и для Верлена. Выше мы привели сообщение о восторге писателя по отношению к стихотворению «Тени сизые смешались». Теперь, когда мы дошли до иронического вопроса Толстого по поводу Верлена: «Какой *cri doux l'herbe agitée* хрипе и как это в медном небе живет и умирает луна?» \*\* — последний, может быть, напрашивается на перефразировку по отношению к любой из тех метафор и просопопей, которые мы привыкли считать жемчужинами тютчевской поэзии \*\*\*.

Таким образом, хотя в области форм поэтического выражения модернизм принес с собою действительно много нового, осуждение Толстого, внешне направляющееся как будто бы на него, — на самом деле осуждает то, что тоже свойственно гораздо более широкой и более давней традиции. Так как эту традицию нетрудно проследить вглубь вплоть до античной литературы, падает тезис Толстого, выраженный им в следующих словах: «Безверие высших классов европейского мира сделало то, что на место той деятельности искусства, которая имела целью передавать те высшие чувства, вытекающие из религиозного сознания, до которых дожило человечество, стала деятельность, имеющая целью до-

\* *Verlaine P.* Epigrammes, XXI. Ср.: *Barre A.* Ibid.

\*\* «Что такое искусство?», с. 100–101.

\*\*\* Взять хотя бы целиком все стихотворение «Вчера в мечтах обвороченных» (7-е изд., под ред. П. В. Быкова, с. 33–34).

ставлять наибольшее наслаждение известному обществу людей» \*. При внимательном рассмотрении исторических путей поэзии, традиции ее эстетической независимости окажутся, может быть, старше упоминаемых им форм религиозного сознания.

Тем не менее мы остаемся перед фактом, что именно модернизм является главным объектом для нападения Толстого. Думается, что дело здесь не в том, что последний, вобравший в себя, как некоторый фокус, лучи различных традиций, представлялся ему наиболее удобной мишенью. Контекст статьи скорее говорит за то, что мы имеем дело с искажением в сознании Толстого исторических перспектив. Такое искажение было очень характерно для 90-х годов, и очень часто мы встречаемся с ним и в самой Франции. Наиболее же характерной для этого искажения является следующая деталь. Как и многим другим, Толстому все деятели нового в его глазах искусства представляются «молодыми». После Верлена он переходит к «считающемуся самым замечательным из молодых» Стефану Маллармэ \*\*. Между тем в 1897 г. последнему было 55 лет, за год перед тем умер 52 лет Верлен, Бодлеру же, если бы он был еще жив, было бы в это время более 75 лет. В силу такого ошибочного представления об исторических датах из поля сознания тех, кто только в эти годы столкнулся с модернистической идеологией, ускользало чрезвычайно существенное обстоятельство. Они не отдавали себе отчета в том, что «модернизм», «символизм» или «декадентство», оформившееся как массовое течение в результате деятельности поколения 80-х (для Германии и России 90-х) годов, частично выдвинуло «модернистические» художественные принципы, созданные предшествующим поколением, частично же создало свои собственные, пришедшие в некоторых случаях в столкновение именно с воззрениями и вкусами тех, кто продолжал слыть «молодым» и носить кличку «современного новатора». В дополнение к приведенному выше отграничению Верленом себя от «символистов», укажем на очень неровное и к нему отношение в кружках и журналах 80-х годов. Верлен, Маллармэ и Рембо как *униціаторы* «декадентства», родившегося в левобережном Париже между 1879 и 1883 годами, — это чистейший миф. О какой-либо прямой преемственности, о «школе», об учителе и учениках можно говорить только в применении к Маллармэ, но эта «школа» образовалась тогда, когда движение уже разрослось, а, кроме того, она и в начале 90-х годов составляла очень небольшую, замкну-

\* «Что такое искусство?» С. 83.

\*\* Там же. С. 92.

тую группу, тонувшую в общей массе поэтов и связанных с ними художников и музыкантов. Роль же Бодлера сводилась к очень неопределенному импульсу, который сказался на некоторых поэтах в конце 70-х годов и воспринимался как что-то доносившееся из прошлого. Толстой был бы, может быть, очень удивлен, если бы узнал, что среди перечисляемых им 16 поэтов нет ни одного последователя Бодлера, а в числе упоминаемых Рене Думиком 140 поэтов 80-х и 90-х годов их найдется не больше чем 4–5 \*. Бодлерианцами-поэтами (а не подражателями жизненному облику Бодлера) были в последней четверти XIX века только Эмиль Гудо, Морис Роллинà<sup>48</sup>, Леон Кладель<sup>49</sup> (но он родился в 1835 г. и был другом Бодлера), бельгиец Ив Жилькен<sup>50</sup>, да в молодости Поль Бурже<sup>51</sup>, которого Думик рекомендует наряду с Франсом и Брюнетьером в качестве оплота против декадентства \*\*, но которому еще в 1885 году Лафорг<sup>52</sup> посвящает свои «Complaintes».

Так упрощалось в сознании Толстого, не выделявшегося в данном случае из среды своих современников, представление о сложном и многообразном течении художественной культуры, а искаженное представление о современном, близком искусстве налагало свой отпечаток и на его эстетические суждения более общего и отвлеченного характера.



---

\* Ср.: «Что такое искусство?» С. 94. После перечисления 16 поэтов Толстой пишет: «Кроме этих, есть еще 141 поэт, которых перечисляет Думик в своей книге». Ср.: *Doumic*. Op. cit. (очерк «Les cent quarante-et-un», p. 250–290).

\*\* *Doumic*. Op. cit. P. VIII.



**А. М. ЕВЛАХОВ**

**Конституциональные особенности  
психики Л. Н. Толстого (1930)**

**VII**

Было бы трюизмом доказывать, что Толстой — моралист до мозга костей. Однако не всем ясно, что, как эпилептик, он был моралистом *всегда и во всем* и что поэтому, по существу, никакого «обращения» в нем не было. С другой стороны, не менее важно, что, как истый эпилептик, он — моралист узкий, педантичный, слащавый и лицемерный, моралист-насильник, по существу не верящий ни в других, ни в самого себя, наклеивший на себя мораль как что-то внешнее, поверхностное, ему совершенно чуждое — «как корове седло».

Чрезвычайно характерно, что любимейшими писателями Толстого еще в ранней юности были чувствительный моралист-эпилептик Руссо и слащаво-назидательный Диккенс. Не менее характерно, что, наоборот, он всегда терпеть не мог свободного и величайшего гения поэзии Шекспира, которого в конце жизни оболгал и оплевал. Екатерина Ивановна Ге<sup>1</sup> вспоминает, что еще в 1884 году он признался, что «совсем не любит Шекспира, что *в молодости он это скрывал*, а теперь говорит, что ему не нравится полная объективность Шекспира, что его трагедии нравственных основ не имеют и, кроме сказки, ему ничего не дают» (*Апостолов*, с. 218). Таково же было и его отношение и к искусству, и к науке, и к культуре вообще: он на них всегда смотрел враждебным, непонимающим оком моралиста-сектанта. Вспомним, что он оболгал оперу еще в «Войне и мире» — задолго до статьи «Что такое искусство?», где, стремясь доказать нелепость модернистской поэзии, он недобросовестно соединяет три стихотворения Метерлинка — в одно! Еще в молодости он читает и изучает только то, что ему *нужно*, не случайно на всю жизнь оставшись, по выражению Тургенева, «автодидактом». «А так как эти вопросы

большую часть не выходят за пределы морали, то многие области и проблемы культуры совершенно закрыты для Толстого и кажутся ему, как и многие формы деятельности, несуществующими, призрачными или фальшивыми. Так называемый “культурный” человек, эрудит, “следящий” за наукой и впитывающий в себя разнообразные знания, для Толстого — человек загадочный, если не шарлатан или почти “идиот”, как для Левина — загадка Свяжский» (*Эйхенбаум*, с. 282). Недаром Анненков называл ум Толстого «сектантским», а Тургенев скорбел, что ему не хватает умственной свободы (Там же, с. 287). Это было еще задолго до того, как знаменитый авиатор Уточкин<sup>2</sup>, погибший впоследствии, посетил Толстого в Ясной Поляне, где тот, услышав о его профессии, назидательно сказал ему: «Лучше бы вы учились хорошо жить на земле, чем плохо летать по воздуху».

Любопытно проследить, как развивалась эта «сектантская» мысль Толстого. Мы уже знаем, что он с ранней юности писал самому себе моральные «правила», которые, впрочем, нарушал на каждом шагу. «Характерная для дневников Толстого этой поры черта: полная разобщенность между характером записей и характером жизни. Дневник пишет Толстой, каким он себя *придумывает*, — отчасти для самонаблюдения, отчасти для самоиспытания. Дневник для него — какая-то *замена гувернера*, диктующего ему правила поведения и наказывающего за их неисполнение. И *поэтому* (?), чем суровее и педантичнее становится тон этого молчаливого гувернера, тем решительнее срывается с цепи воспитанник». Потом он придумывает «франклинов журнал» (*Эйхенбаум*, с. 21). Далее мы увидим, что в действительности было как раз обратное, и поймем — почему. Важно, однако, что сам Толстой признает, что «смешно, 15-ти лет начавши писать правила, около 30-ти все еще делать их, не поверив и не последовав ни одному», лишь потому, что «все еще почему-то верится и хочется» (Дневник, 11 июня 1855 года). Более того. Не до тридцати лет, а на всем протяжении жизни он упрекает себя в одном и том же: в юности, девятнадцати лет, — «дома не писал: поленился, не мог решиться ехать к Волконским; там мало разговаривал — из трусости»; «плохо вел себя: трусость, тщеславие, легкомыслие, слабость, лень»; в старости, восьмидесяти двух лет, — «ленив, плох, труслив»...

14 апреля 1852 года он сентенциозно записывает в дневнике: «Я начинаю любить Историю и понимать ее пользу. Это в 24 года; вот что значит дурное воспитание!» 3 августа 1852 года, мечтая о нравоучительном романе, восклицает: «Вот цель для *добродетельной* жизни». 11 декабря того же года: «Когда кончу («Утро

помещика»), только была бы жизнь и *добродетель*, — дело найдется». Подобно «Роману русского помещика», начатый в январе 1853 года рассказ «Святочная ночь» (или «Как гибнет любовь») должен был быть *нравоучительным*, но оказался неоконченным: «Рассказ обрывается на следующей же главе, упершись в нравоучение» (*Эйхенбаум*, с. 152). 20 декабря 1853 года пишет: «Читая философское предисловие Карамзина (на самом деле — Новикова!) к журналу “Утренний свет”, который он издавал в 1777 г. и в котором он говорит, что цель журнала состоит в любознательности, в развитии человеческого ума, воли и чувства, направляя их к добродетели, я удивлялся тому, как могли мы до такой степени утратить понятие о *единственной цели литературы* — нравственной, что заговорите теперь о *необходимости нравоучения в литературе*, никто не поймет вас. А, право же, *не худо бы, как в басне, при каждом литературном сочинении писать нравоучение — цель его...* Вот цель благородная и для меня сильная — *издавать журнал, целью (sic!) которого было бы единственно распространение полезных (морально) сочинений, в который принимались бы сочинения только под условием, чтобы при них было нравоучение*».

Во втором севастопольском рассказе 1855 года он уже сам «выступает как оратор, как *проповедник* — он не повествует и уже не описывает, а декламирует, проповедует» (*Эйхенбаум*, с. 170), и «ораторская речь уже прямо переходит в проповедь, в “*нравоучение*”, — исполнено то, о чем задумывался Толстой в 1853 году, когда читал статью о Карамзине» (Там же, с. 174). Наконец появляется «Люцерн» — первый «моралистический» трактат Толстого, подготовляющий и разрыв его с журнальной литературой, и увлечение педагогической работой в деревне, и переход к новым вещам» (Там же, с. 313).

Он до того пропитан «моралью» еще задолго до пресловутого «обращения», что, если можно так выразиться, тычет ее всюду, куда нужно и не нужно, приклеивая ее к вещам и понятиям, ничего общего с нею не имеющим. Даже «укладывание спать» не обходится у него без морали: «Нет ни одного поступка, который бы не осудила какая-нибудь частица моей души; зато найдется такая, которая скажет и в пользу: “Что за беда, что ты ляжешь после 12? а знаешь ли ты, что будет у тебя другой такой приятный вечер?”» (из «Истории вчерашнего дня»). Тут у него все подряд: и нравственность, и приятное, и туалет, и гигиена — настоящий цинизм «морали» эпилептика!

Носясь с планом организации «нравоучительного» журнала под названием «Солдатский вестник», он видит цель последнего

в «распространении между воинами правил *военной (sic!) добродетели*» (Письмо к брату С. Л. от 24 ноября 1854 года). В дневнике же от 21–25 сентября 1855 года говорит: «Моя главная цель в жизни — есть добро ближнего; и цели условные: слава литературная, основанная на пользе, добре ближнему; *богатство, основанное на трудах, полезных для ближнего, оборотах и игре и направленное для добра, слава служебная, основанная на пользе отечества...*» (Гусев. Толстой в молодости, с. 232). — Чем «военная добродетель», богатство, «обороты», игра, слава, основанные на добре, хуже убийства... с моральной целью? Но и этого мало: он договаривается до «моральной»... проституции. «В своем стремлении создать благоприятные условия для процветания домашнего очага, — замечает Жданов, — Толстой доходит до самых крайних выводов. Он оправдывает проституцию и «почетное звание» оставляет за «распутными женщинами» наравне с «повивальными бабками», няньками, экономками» («Любовь в жизни Льва Толстого», 1928, кн. I, с. 236–237). В неотправленном письме Н. Н. Страхову от 19 марта 1870 года он говорит буквально следующее: «Представьте себе Лондон без своих 70 тысяч магдалин. Что бы случилось с семьями. Много бы ли удержалось жен, дочерей чистыми? *Что бы случилось с законами нравственности*, которые так любят блюсти люди? Мне кажется, что этот класс женщин *необходим для семьи* при теперешних усложненных формах жизни... Тот, кто жил с женщиной и любил ее, тот (sic!) знает, что у этой женщины, рожаящей в продолжение 10–15 лет, бывает период, в котором она бывает подавлена трудом... В этом периоде женщина бывает как в тумане напряжения, она должна выказать упругость энергии непостижимую... В этом-то периоде представьте себе женщину, подлежащую искушениям всей толпы неженатых кобелей, у которых нет магдалин...»

Итак, наряду с «моральным» убийством, «военной добродетелью», богатством, «оборотами», игрой и славой, «основанными на добре», — проституция... для торжества «морали», для сохранения добродетели у женщин! Всюду и во всем «мораль»...

Мне вспоминается в Бакинской психиатрической больнице один эпилептик, который даже в своей истории с «мазутчицей» на промыслах, наградившей его сифилисом, усматривал... высший смысл, морализируя так: «Без Бога — ни до порога. Твори, Господи, волю твою!» Он никак не мог согласиться со мною, что Бог тут ни при чем.

*Практически, в жизни*, как для окружающих, так и для него самого несостоятельность такого узкоморального подхода Толстого ко всему обнаруживалась, конечно, на каждом шагу, порой



в трагикомических формах. Это замечали даже дети. Сын его, Андрюша, как записал в дневнике он сам, однажды сказал за столом Ге: «Да разве можно делать все то, что говорит папа?» (12 июня 1890 года). Во второй книге В. Жданова «Любовь в жизни Л. Толстого» очень хорошо объяснена семейная трагедия последнего, во имя *идеи любви* убившего *самое любовь* у себя, дома, как Руссо, ради любви к *идеальному* человеку пожертвовавшего любовью к *реальному, живому*, и в конце концов пришедшего к парадоксу, о котором так трогательно писала ему жена: «Могу огорчаться, что, когда ты живешь вместе с семьей, ты с ней больше еще врознь, чем когда мы врознь живем» (от 21 октября 1885 года). Полное право имела она сказать о нем: «Если спасение человека, спасение его духовной жизни состоит в том, чтобы убить жизнь ближнего, то Левочка спасся» (Дневник, 11 декабря 1890 года). Брат С. А., прогостивший в Ясной Поляне неделю, наблюдая предпринятую Толстым раздачу денег бедным, нашел в нем «нравственную перемену к худшему, т. е. боялся за его рассудок» (Письмо С. А. Толстой к Т. А. Кузминской от 3 марта 1881 года). А по поводу его намерения раздать и все имущество ему было категорически объявлено переположившейся семьей, что над ним будет учреждена опека за расточительность вследствие психического расстройства. «Таким образом, ему угрожал дом умалишенных, а имущество все-таки осталось бы в руках семьи. Тогда он изменил свое решение» (*Бирюков*, III, 23). «Иногда нервы его не выдерживали и происходили бурные вспышки, но потом он опять смирялся, терпел и ждал» (Там же, с. 141–142, — о зиме 1890/91 года). «Кажется, что запутался, — признавался он сам, — живу не так, как надо (это даже наверное знаю), и выпутаться не знаю как: и направо дурно, и налево дурно, и так оставаться дурно. Одно облегчение, когда подумаешь, что это крест, и надо нести» (Письмо В. Г. Черткову от 6 июля 1892 года).

Когда в 1897 году Ломброзо<sup>3</sup> изъявил желание посетить Толстого, как он сам рассказывает, произошел следующий интересный случай: «Едва я успел послать телеграмму из Кремля знаменитому писателю о моем желании навестить его, как генерал-полицмейстер Кутузов дал мне понять, что этот визит будет очень неприятен правительству. Я возразил, что меня влечет единственно литературный интерес. Но — напрасные слова: генерал в ответ мне принялся энергически кружить рукою в воздухе и наконец сказал: “Да разве вы не знаете, что у него там, в голове, не совсем в порядке?” Я поспешил обратить в свою пользу это замечание: “Но потому-то именно мне и хочется повидаться с

ним: ведь я психиатр”. Лицо генерала мгновенно просветлело. “Это другое дело, — сказал он. — Если так, то вы хорошо делаете”... По моем возвращении в Кремль храбрый генерал спросил меня, как я нашел Толстого. “Мне кажется, — ответил я, — что *это сумасшедший, который гораздо умнее многих глупцов, обладающих властью*”» (Бирюков, III, 296).

Что Толстой, при всей его гениальности, был все же, несомненно, «сумасшедший», — это, конечно, не могло укрыться от глаз психиатра. Интересно, что сам Толстой, по-видимому, прекрасно разбирался в психопатологии всякой бредовой идеи — по крайней мере теоретически и когда он говорил о других. В своих воспоминаниях об отце в 70-е годы С. Л. Толстой приводит, со своими комментариями, несколько любопытных в этом отношении анекдотов о «сумасшедших», которые рассказывал детям Толстой. «Один сумасшедший вообразил, что он стеклянный, и всячески боялся удариться обо что-нибудь и разбиться. Но кто-то подшутил над ним и толкнул его. Сумасшедший ударился об стену, сказал: “Дзинь!” — и умер... Другой сумасшедший вообразил себя грибом, молча сел в угол, раскрыл над собой зонтик, отказался от всякой еды и движения и перестал отвечать на вопросы. Тогда доктор тоже взял зонтик, раскрыл его над собою и сел рядом с сумасшедшим. Долго оба сидели молча. Наконец сумасшедший не вытерпел и спросил доктора: “Что вы тут делаете?” — “Я гриб”, — ответил доктор. Сумасшедший выразил на лице удивление, но опять замолчал. Через несколько времени доктору принесли заказанный им обед и он стал есть. “Разве грибы едят?” — спросил сумасшедший. “Как же, — ответил доктор, — видите: я — гриб и обедаю”. Тогда сумасшедший тоже попросил себе обед и с аппетитом стал есть. Посидев несколько времени, доктор вдруг встал, продолжая держать над собою зонтик. “Разве грибы могут стоять?” — спросил сумасшедший. “Как же, — ответил доктор, — видите: я — гриб и стою”. Сумасшедший тоже встал. Потом доктор стал ходить, и сумасшедший стал ходить, потом доктор сложил зонтик, и сумасшедший сложил зонтик, и т. д. Понемногу круг действий, дозволенный грибам, настолько расширился, что сумасшедший стал жить, как все, и наконец забыл, что он гриб. Еще отец рассказывал о жестоком случае, как один сумасшедший убил истопника Семена, жившего в доме сумасшедших. Семен нюхал табак и иногда угощал им душевнобольных. Как-то он заснул в коридоре, оставив около себя топор. Один сумасшедший подкрался к нему, взял топор и со всего размаху отрубил ему голову. Затем он спрятал голову Семена у себя под кроватью и пошел с хитрым видом рассказывать другим сума-

спешим, как он ловко подшутил: “Когда Семен проснется и захочет понюхать табуку, он не найдет своего носа. Его нос — у меня под кроватью”... Рассказывая анекдоты про сумасшедших, анекдоты вымышленные и никогда, конечно, не случившиеся, отец, несомненно, имел в виду не душевнобольных, а тех людей, которых принято считать душевноздоровыми. Его душевнобольные в своем роде типы. Стеклоанный человек — это человек, вообразивший, что все окружающие хотят его толкнуть, то есть обидеть, вследствие своего ложного представления о самом себе и людях он боится жизни и людей. Такие люди гибнут, когда приходят в серьезное столкновение с настоящей жизнью. И когда стеклоанного человека толкнули, он разбился. Сумасшедший, отрубивший голову Семену для того, чтобы тот не нашел своего носа, — это человек, легкомысленно убивающий себе подобных для забавы или из-за фантастической идеи. Сумасшедший, вообразивший себя грибом, — это человек, приросший к тесному обиходу своей жизни и ограниченному кругу своего мирка, искусственно им созданного, и не хотящий выйти на простор, на свежий воздух. Указан и способ лечения такого человека — расширение круга его действий и умственного кругозора. Во всех рассказах о сумасшедших основой их болезни служит неразумная мысль. У душевнобольных иначе и не бывает. Но большинство человечества так же неразумно мыслит; поэтому отец считал большинство людей, которых принято считать здоровыми, — душевнобольными. Это видно из многих его последующих писаний. Так, в дневнике 1884 года 10 апреля он пишет: “Я боялся говорить и думать, что  $\frac{99}{100}$  — сумасшедшие, но не только бояться этого нечего, но нельзя не говорить и не думать этого”. Поэтому я думаю, что его рассказы о сумасшедших, слышанные мною в 70-х годах, были навеяны теми мыслями, которые позднее легли в основу его мирозерцания. Он считал, что ложное мышление — основная причина зла в мире; люди дурно живут не потому, что они злы по природе, а потому, что они неразумно мыслят; и они неизменяемы, как душевнобольные» (Красная новь. 1928. № 9. С. 193–194).

*На практике, в жизни, опять-таки подходя ко всему с точки зрения своей «морали», Толстой, однако, и в отношении к действительно сумасшедшим своим «последователям» попадал нередко в самые смешные положения. В уже цитированных воспоминаниях о нем, в главе «Берти и Тома» — «Предтеча и Спаситель» — Дунаев рассказывает потешную историю об английском офицере Томе и его приятеле Берти, которые без единой копейки приехали из Англии в Ясную Поляну, собирая по доро-*

ге деньги фразой: «Бог есть лубов: мы — Толстой». «Том — это Христос», а Берти — это тот, кто пришел возвестить миру об этом, в то же время являя собой человека, через душу которого душа Тома должна «переселиться в тело Льва Толстого». Никто ничего не подозревал, и только после того как Том погнался за сестрой Дунаева, они были выселены, после чего доктором, ныне профессором, Каннабихом были помещены в психиатрическую больницу, где «Том умер, а Берти по выздоровлении был отправлен в Англию» (с. 52–54). Он же, в главе «Иоанн Креститель», рассказывает о некоем крестьянине-страннике сорока пяти—пятидесяти лет, с всклокоченными волосами, в белой длинной рубаше и портках, считавшем себя Иоанном Крестителем, который должен пострадать за свою веру. На самом деле это был лунатик: «Однажды ночью он подошел к спящему Дунаеву, протягивая к нему свои большие волосатые руки, — тот в ужасе закричал. Чтоб “пострадать”, он тщетно проходил через Спасские ворота в Кремле в шапке, но никто не обратил на это внимания; тогда он подошел к городовому и потребовал, чтобы тот арестовал его, но и городской посоветовал ему пойти домой и проспать». В Ясной Поляне его дважды заперали. Однажды он не вернулся, а через несколько дней туда сообщили из психиатрической больницы, что ему удалось-таки “пострадать”: забравшись на амвон храма Христа-Спасителя, он стал проповедовать, что он — Иоанн Креститель, пришедший испустить грехи человечества, после чего был признан душевнобольным и помещен в психиатрическую больницу, где и умер» (с. 55–57).

Д. Аменицкий в статье «Л. Н. Толстой в психиатрических больницах» рассказывает, что в беседе с врачами при посещении Канатчиковой дачи в Москве в 1896 году Толстой выражал свое несогласие с психиатрами в том, что они удерживают против воли в больнице некоего П. Г. Х-ва и даже применяют к нему насильственное кормление; однако от предложения директора В. Р. Буцке взять его из больницы на свою ответственность уклонился. Это был кататоник с негативистическим отказом от пищи, мутизмом, агрессивными действиями (бил стекла, нападал на врачей), с бредовыми идеями, в содержании которых заметно отразилось влияние учения Толстого: он отказывался от мяса, так как сам не убивал быка и так как оно возбуждает похоть и делает людей жестокими, отказывался от каши, так как она в соединении с желудочным соком дает спирт, а он — антиалкоголик; при всяком же отказе исполнить его требования толковал о насилии над ним, о том, что должна быть полная свобода и подчиняться законам совершенно не следует, а всякий должен делать то, что хо-

чет, заботясь лишь о самом себе. Сам себя при этом он, конечно, считал здоровым и лишь производившим впечатление больного — вероятно, потому, что достиг высшего духовного развития, которого другой не достигнет, бывшие же у него галлюцинации рассматривал также как результат высшего развития. Врачи — говорил он — даром едят хлеб, так как не сеют, не пашут, не убивают хлеба, а пользуются чужим трудом. Будучи «последователем» Толстого, он, находясь в больнице, переписывался с ним. Он заболел в 1893 году, был в клинике, потом в Преображенской больнице с 1895 года, а в 1896 году был переведен на Канатчикову дачу в возрасте двадцати восьми лет. «Нельзя не отметить того обстоятельства, — замечает по этому поводу Аменицкий, — что в отношениях Толстого к психиатрам сквозила прежде всего какая-то тень недоверия и, может быть, недоброжелательства, поскольку он, убежденный противник всякого насилия, приравнивал насильственное помещение и содержание душевнобольных в психиатрических учреждениях к тюремному заключению. Корень этого недоверия лежал, в сущности, глубже — в той общей моральной концепции его учения, в силу которой он отрицал вообще за человеческими учреждениями и отдельными лицами право суда и какого бы то ни было приговора, решающего судьбу другого человека, в том числе и право признавать в другом существование душевной болезни. Этот отрицательный взгляд на психиатрическую экспертизу выражен, например, в заключительных словах рассказа Л. Н. Толстого “Дьявол”, помещенного в посмертном издании его сочинений и написанного еще в 1889 году. Герой рассказа Евгений Иртенев, по одному варианту, кончил жизнь самоубийством, по другому — совершил убийство и признан действовавшим в том и другом случае в болезненном состоянии, с чем, однако, не согласен автор рассказа. “Если Евгений Иртенев, — пишет он, — был душевнобольной, то все люди — такие же душевнобольные; самые же душевнобольные — это, несомненно, те, которые в других людях видят признаки сумасшествия, которых (sic!) в себе не видят”» (Современная психиатрия. 1911. Ноябрь. С. 636–638).

## VIII

Еще Morel в своем «*Traité des maladies mentales*» (р. 701) указал на склонность эпилептиков к аскетизму и ханжеству. Нигде моральная установка Толстого не дает так себя чувствовать, как в отношении ко всему сексуальному, и нигде же, как именно в

этом пункте, не обнаруживается в такой степени его лицемерие и, можно сказать, фатальная несостоятельность — даже перед самим собой.

Мы уже из дневника молодого Толстого знаем его отрицательный, даже презрительный взгляд на женщину как на источник и первопричину всяческого зла в мире, так что его пресловутое «обращение» не внесло в этом отношении ничего нового, никаких существенных изменений. Он всегда сильно не любил Жорж Санд. Однажды, по возвращении из Севастополя, услышав похвалу новому ее роману, он «резко объявил себя ее ненавистником, прибавив, что героинь ее романов, если б они существовали в действительности, следовало бы, *ради назидания*, привязывать к позорной колеснице и возить по петербургским улицам». Рассказывающий об этом Григорович думает, что «у него уже тогда вырабатывался тот своеобразный взгляд на женщин и женский вопрос, который потом выразился с такой яркостью в романе “*Анна Каренина*”» («Литературные воспоминания». Полн. собр. соч., т. XII, с. 327). Много позже, когда Г. Русанов, посетивший Ясную Поляну 24–25 августа 1883 года<sup>4</sup>, упомянул однажды о «Песни торжествующей любви» Тургенева, «Толстой нашел сюжет ее отвратительным. — Это отвратительно, — сказал он» (*Апостолов*, с. 230). Наконец, незадолго перед его смертью, 19 февраля 1908 года, когда С. А. Стахович<sup>5</sup> прочла несколько стихотворений Тютчева и между прочим «Последнюю любовь», Толстой «не одобрил: “В нем самое низменное чувство представляется возвышенным”, — сказал он. — “Вот! — заметила Софья Андреевна, не поднимая головы от шитья. — Я всегда говорила, что он любви не понимает и никого никогда не любил”. — И несколько раз возвращалась она к этим словам. — “Нет, каково же мне было прожить с ним 46 лет, когда он считает, что любовь — низменное чувство!.. Самое лучшее в жизни есть любовь, не будь любви, я бы давно повесилась с тоски... Да я ничего не говорю... Ничего нет дурного, а дурно то, когда возвеличивают”» (*Гусев*. Два года с Л. Н. Толстым, 2-е изд., с. 90).

В этом пункте Толстой был, таким образом, неизменен. Это проистекало из самого его отношения к чувству половой любви, теоретически совершенно отрицательного, как к чему-то грязному, антиморальному. В «Анне Карениной» это, как известно, выразилось в «приговоре любви как цели в лице Анны и торжестве любви как средства в лице Кити». «Чувственные проявления личной близости супругов, — говорит по этому поводу Жданов, — должны быть допущены только как средство и никогда — как цель. Это было одно из самых твердых, незыблемых

убеждений Льва Николаевича. Когда Софья Андреевна, физически измученная родами, пыталась протестовать, мы видели, какой гнев это вызывало. — Нет никаких причин для отступлений, никаких смягчающих обстоятельств. — И Толстой не только сам проводил все это в жизнь, но с тревогой следил за близкими» (Там же, I, 236).

Действительно, об этом красноречиво говорят многие письма и записки дневников Толстого. Так, 5 мая 1898 года он пишет М. Л. Оболенской<sup>6</sup>: «У меня такое ощущение, что в последнее время все женщины угорели и мечутся, как кошки, по крышам. Ужасно это жалко видеть и терять перед смертью последние иллюзии. О, какое счастье быть женатым, женатой, но хорошо, чтобы навсегда избавиться от этого беганья по крыше и мяуканья». А 20 ноября 1899 года, после того как дочь его Татьяна вышла замуж за человека много старше ее и имевшего уже взрослых детей, — он записывает в дневнике: «Таня уехала зачем-то с Сухотиным<sup>7</sup>. Жалко и оскорбительно. Я 70 лет все спускаю и спускаю мое мнение о женщинах, и все еще и еще надо спускать. Женский вопрос! Как же не женский вопрос? Только не в том, чтобы женщины стали руководить жизнью, а в том, чтобы они перестали губить ее...»

Чем более чувственности при самоанализе Толстой открывал в себе самом, чем больше порывов плоти одолевало его самого, тем беспощаднее был он ко всему сексуальному — в себе и других. Уже в самом раннем детстве пробудилось в нем влечение к женщине, оставив неизгладимое воспоминание. О «первой, самой сильной» любви к Сонечке Калошиной, описанной им в «Детстве», он говорил впоследствии, в 1903 году, в письме к Бирюкову. О первых проявлениях чувственности рассказывает он сам: «Выражалось это чувство вот как: мы, в особенности я с Митенькой и девочками, садились под стулья, как можно теснее друг к другу. Стулья эти завешивали платками, загораживали подушками и говорили, что мы — “муравейные братья”, и при этом испытывали особенную нежность друг к другу. Иногда эта нежность переходила в ласку гладить друг друга, прижиматься друг к другу, но это было редко, и мы сами чувствовали, что это не то, и тотчас же останавливались» (*Бирюков*, 3-е изд. 1923, I, 36).

По мнению Кранихфельда, «впервые чувственная нота проскальзывает в письмах Л. Н. в 1877 году, т. е. на шестнадцатом году его переписки с Софьей Андреевной» (с. 91). При этом он цитирует следующее место: «Вчера подошел к твоему столу и, как обжегся, вскочил, чтобы живо не представлять тебя себе. Так же и ночью, не гляжу в твою сторону» («Письма Л. Н. Толстого к

жене», с. 110). На самом деле было, конечно, не так. Вспоминая свою жизнь с ним и подводя итоги его отношениям к ней, С. А. Толстая в своем дневнике от 20 ноября 1890 года заключает: «Теперь вижу, как я его идеализировала, как я долго не хотела понять, что *в нем была одна чувственность*». А Л. Л. Толстой, раздумывая над тем, что герой «Дьявола», Иртенев, погибает от непреодолимой страсти к простой крестьянке Степаниде, и сопоставляя этот конец с эпилогом «Крейцеровой сонаты», замечает: «Тогда я еще не понимал глубины мысли этого прекрасного рассказа и, может быть, до сих пор не сознаю, как страдал отец от того, что *он не был “свободен”*, как говорит герой “Дьявола”. *Он не был свободен от самой ужасной из страстей, ни в юности, ни позже, во время своей семейной жизни*» («Правда о моем отце», 1924, с. 68–69).

Выше мы видели, как еще в молодости, в начале 50-х годов, Толстой пытался бороться со своей чувственностью и как этому на каждом шагу «мешали девки». Уже в ту пору, по его записям в дневнике, легко проследить, как он лицемерит с самим собой, сам себя обманывает. В. В. Арсеньева<sup>8</sup> недаром писала ему, что он «только умеет читать нотации» (письмо к ней Толстого от 12 декабря 1856 года). Вот эти любопытные записи: «О срам! Ходил стучаться под окна К. *К счастью моему, она меня не пустила*» (5 апреля 1852 года); «Ходил стучаться к К., но, к моему счастью, мне помешал прохожий» (11 апреля 1852 года); «*Благодарю Бога за стыдливость, которую он дал мне; она спасает меня от разврата*» (31 мая 1852 года); «*Ходил к К., хорошо, что она не пустила*» (29 мая 1853 года); «Упрекаю себя за лень и в последний раз. Ежели завтра я ничего не сделаю, я застрелюсь. Еще упрекаю за *непростительную нерешительность с девками*» (1 августа 1854 года). Итак, «мораль» торжествует лишь потому, что или девка его «не пустила», или «помешал прохожий», или «спасает» стыдливость. Но... последний refrain все же — нерешительность с девками так же «непростительна», хотелось бы сказать — так же «неморальна», как и пагубная страсть к ним, и так же достойна «упрека» — в глазах эпилептика.

Невольно бросается в глаза, что «мораль» Толстого — что так же характерно для эпилептика — носит при этом какой-то *формальный* характер. Да он и сам не раз наивно признается в этом: «Всякий раз, когда я пишу дневник откровенно, *я не испытываю такой досады на себя за слабости; мне кажется, что ежели я в них признался, то их уже нет. Приятно*» (из «Истории вчерашнего дня»); «Я не совершенно спокоен и замечаю это потому, что перехожу от одного расположения духа и взгляда на



многие положения к другому. Странно, что мой детский взгляд — молодечество — на войну для меня самый покойный. Во многом я возвращаюсь к детскому взгляду на вещи» (Дневник, первая запись 1852 года); «Я могу лишиться Ясной, и, *несмотря ни на какую философию*, это будет для меня ужасный удар» (1 июня 1852 года). — «Толстой, — замечает по этому поводу Эйхенбаум, — часто выглядит ребенком, с удовольствием пишущим “прописи”, но легко забывающим о них, как только “урок сделан”...» (с. 37). «*Пафоса морального совершенствования, о котором постоянно говорится в дневнике, на самом деле нет* («я не испытываю никакой досады на себя за слабости»), да он и не мог выражаться в таких формах, — а есть пафос анализа, пафос жестокого обращения с собственной душевной жизнью, пафос методологический» (с. 40).

До чего действительно формально, можно даже сказать — *цинично-формально*, относился сам Толстой к своей «морали» — это видно из следующего. Как говорит в дневнике он сам, в Севастополе ему было «нужно во что бы то ни стало приобрести славу»; когда же прославиться не удалось, он 10 октября 1855 года делает такую предательскую запись: «Нахожусь в лениво-апатическом безысходном положении уже давно... моя карьера литература — писать и писать! *С завтра работаю всю жизнь или бросаю все, правила, религию, приличия — все...*» Не менее решительно пишет он и Некрасову от 2 июля 1856 года: «*Я совершенно игнорирую и желаю игнорировать вечно, что такое постулаты и категорические императивы*». — Признания в устах «моралиста», по меньшей мере, странные, но для эпилептика весьма характерные.

Не следует при этом думать, что такова была «мораль» Толстого только в молодости. Очень показательным в этом отношении признанием в дневнике позднего периода, от 21 сентября 1905 года: «Во мне все пороки, и в высшей степени: и зависть, и корысть, и скупость, и сладострастие, и тщеславие, и честолюбие, и гордость, и злоба. Нет, злобы нет, но есть озлобление, лживость, лицемерие. Все, все есть, и в гораздо большей степени, чем у большинства людей. Одно спасение, что я знаю это и борюсь, всю жизнь борюсь. От этого они называют меня психологом... *Как хорошо, что я бываю зол, и скуп, и гадок, и знаю это про себя. Только благодаря этому я могу* (к несчастью, только иногда) *кротко прощать, переносить злость, глупость, гадость других*».

Очень рано «мораль» Толстого приобретает не только формальный, но, можно прямо сказать, *лицемерный, фарисейский, ханжеский* характер. В этом отношении любопытны два письма его:

к Некрасову и Е. П. Ковалевскому<sup>9</sup>. В первом, от 2 июля 1856 года, прикидываясь «исусиком», он рассуждает следующим «умилительным» образом: «У нас не только в критике, но и в литературе, даже просто в обществе, утвердилось мнение, что быть возмущенным, желчным, злым очень мило... А я нахожу, что скверно, потому что человек желчный, злой не в нормальном положении. Человек любящий — напротив, и только в нормальном положении можно сделать добро и ясно видеть вещи...» Ту же мысль, в несколько измененном виде, повторяет он во втором, от 1 октября того же года: «Я открыл, что возмущение, склонность обращать внимание преимущественно на то, что возмущает, — есть большой порок и именно нашего века... Даже если человек искренно возмущен, так был несчастлив, что все наталкивался на возмутительные вещи, то одно из двух: или, ежели душа не слаба, действуй и исправь, что тебя возмущает, или, что гораздо легче и чего я намерен держаться, умышленно ищи всего хорошего, доброго отворачиванием от дурного, а, право, не притворяясь, можно ужасно много любить и горячо любить не только в России, но и у самоедов» (Литературный вестник. 1903. № 6).

Этот человек, постоянно сам всех оскорблявший, притом, как признается, часто без всякой причины, не зная зачем, во всей русской интеллигенции не видит ничего, кроме искусственной «злости» (Эйхенбаум, с. 262), и об им же не раз обиженных писателях — Дружинине, Гончарове, Анненкове<sup>10</sup> — говорит в дневнике, как фарисей: «Все мне противны, особенно Дружинин, и противны за то, что мне хочется любить, дружбы, а они не в состоянии» (13 ноября 1856 года)... Мы уже знаем, в каких отношениях он был с Тургеневым, как постоянно оскорблял его, ругал за глаза, как, в результате, вызвал на дуэль. Вот что пишет он о нем в дневнике от 10 марта 1857 года: «Тургенев скучен. Хочется в Париж, он один не может быть. Увы! Он никого никогда не любил. Прочел ему Пропащего (Альберт), он остался холоден, гуляя ссорились». Некрасова, как видно из письма Фету от 1 августа 1859 года, он в конце концов назвал «злобно зевающим баринном, сидящим в грязи», договорившись до... «вонючего цинизма» Некрасова. Но, чтобы по достоинству оценить эти отзывы Толстого, которому так хотелось в ту пору «любви» и «дружбы», о людях, которые, однако, все были «не в состоянии», — достаточно прочесть признание в дневнике, вырвавшееся у него в минуту искренности и душевного просветления, перед отъездом в Женеву, 8 апреля 1857 года: «Заехал к Тургеневу. Оба раза,

прощаясь с ним, я, уйдя от него, плакал о чем-то. Я его люблю. *Он сделал и делает из меня другого человека*»...

Мы знаем уже достаточно о «нравственности» молодого Толстого, которую «спасали» не пускавшие его к себе «девки», случайные «прохожие» и собственная его «стыдливость». И что же? Вспоминая о нем и говоря о 1857 году, А. А. Толстая рассказывает: «Я к вам прямо из Парижа, — объявил он. — Париж мне так опротивел, что я чуть с ума не сошел. Чего я там не насмотрелся... Во первых, в *maison garni*, где я *остановился, жили 36 menages, из коих 19 незаконных. Это ужасно меня возмутило...*» «Россия противна, — пишет он также в дневнике от 8 августа 1856 года, — и чувствую, как эта грубая лживая жизнь со всех сторон обступает меня». Наконец, обыск жандармов в июле 1862 года дает ему повод в письме к той же А. А. Толстой разразиться следующей выпенренной тирадой на любимую тему: «Я, право, уйду, коли еще проживу долго, в монастырь, не Богу молиться — это не нужно по-моему, — а *не видеть всю мерзость житейского разврата* — напыщенного, самодовольного и в эполетах и в кринолинах». — «Перед лицом моральных “истин” все (кроме него! — А. Е.) оказывались фарисеями, и Толстой вел себя, как Лютер» (*Эйхенбаум*, с. 285).

Чем старше становится Толстой, тем это лицемерие и ханжество, естественно, принимают все более неприятный характер, а «мораль» — все более показной. Даже сама С. А. Толстая, читая дневник его, не могла удержаться от восклицания: «Боже мой, что за тон, чуждый, брюзгливый, даже *притворный!*» (Дневник С. А. Толстой, 20 ноября 1890 года). Описывая последнюю встречу с Толстым в 1910 году, А. Хирьяков рассказывает, что, когда речь зашла у них о давно прошедших временах, он воспользовался случаем, чтобы исполнить просьбу одного сверстника Л. Н., поступившего когда-то в ту же самую батарею, в которой служил последний. «Старик просил спросить Л. Н., помнит ли он тот гимнастический опыт, который проделывал Л. Н. в батарее и о котором рассказывали его заместители. Опыт заключался в том, что Л. Н. ложился на пол на спину и сгибал руки в локтях так, чтобы развернутые ладони приходились около плеч. На ладони становился человек, и затем Л. Н. медленно выпрямлял руки вверх, подымая стоявшего на ладонях человека. Л. Н. ответил, что в точности не помнит, но что, может быть, и проделывал что-нибудь в этом роде. *Другое же воспоминание* своего сверстника и товарища по батарее — о *попытках искоренить среди солдат и офицеров привычку к скверным ругательствам — Л. Н. помнил*» (*Хирьяков А.* <sup>11</sup> Последняя встреча с Л. Н. Толстым // *Время.*

1910. 1 ноября; *Островский А.* Молодой Толстой в записях современников. 1929. С. 216). Разве не характерно здесь это различие, какое Толстой в старости делает между двумя воспоминаниями своего сверстника: об одном почти забыл, другое — помнит!

О другом случае, еще более характерном для Толстого в старости, рассказывает Булгаков. — Когда 23 июня 1910 года семья его стала собираться к отъезду из Ясной Поляны в Тулу, все было уложено и надо было уже садиться в экипажи, чтоб ехать на станцию, а в узеньком коридорчике дома внизу столпилось несколько человек, — в этот момент глазам всех представилось следующее зрелище, долженствовавшее, очевидно, быть «умиленным»: *«Идет Л. Н., уже совсем одетый, с ведром в руках. В последнюю минуту он вспомнил о накопившихся за день нечистотах и выносил их сам, оставаясь верным своему обычаю. — “Мои грехи, мои грехи”, — проговорил он, пробираясь между нами»...* (с. 247–248).



# **VII**

**НОВОЕ ЧТЕНИЕ**



## **М. М. БАХТИН**

### **Предисловие (1929)**

Драматические произведения Л. Толстого

#### **I**

Драматические произведения Толстого хронологически распадаются на две группы. В первую группу входят пьесы «Зараженное семейство» и «Нигилист». Эти пьесы написаны Толстым в 60-е годы, вскоре после женитьбы (сентябрь 1862 г.), в эпоху семейного счастья, в самый разгар хозяйственной деятельности и, наконец, в то время, когда слагался и уже начинал осуществляться замысел его величайшего произведения — «Войны и мира». 1863 год был почти кульминационным пунктом в жизни Толстого до кризиса: Толстого — увлеченного и преуспевающего помещика, Толстого — счастливого семьянина, Толстого — жизнерадостного художника.

Во вторую группу входят все остальные драматические произведения Толстого — от «Власти тьмы» (1887 г.) до «От ней все качества» (1910 г.). Все эти пьесы написаны уже после так называемого «кризиса Толстого», после того как он отрекся от своей помещичьей деятельности, признал ложной свою старую художественную манеру и отошел от семьи.

Все пьесы первой группы, к которой следует отнести и «Сцены о пане, который обнищал» (1886 г.), лишь недавно стали общим достоянием. В свое время они не были опубликованы. И это вполне понятно. Их художественная ценность крайне незначительна. Они и небрежно построены, и не обработаны, и носят случайный, злободневный характер. В чем же причина их художественной неудачи?

Дело в том, что драматическая форма была в то время глубоко неадекватна основным художественным устремлениям Толсто-

го. Со своих первых литературных шагов Толстой, последователь Руссо и ранних сентименталистов, выступил врагом и разоблачителем всякой условности и прежде всего художественной условности, в чем бы они ни выражались. Драматическую форму, которая должна удовлетворять требованиям сценичности, труднее всего освободить от условности. Критику основных драматических приемов Толстой дал позже, в приложенной к настоящему тому статье о Шекспире (а также и в статье «Об искусстве»), но разоблачающую картину театральной условности Толстой дает уже в «Войне и мире», в знаменитом изображении оперы, как она должна выглядеть в глазах непонимающего зрителя.

Но, кроме этого отрицания художественной условности, была и еще более глубокая причина, делавшая драматическую форму неадекватной художественным устремлениям Толстого. Дело идет об особенной постановке и исключительно важных функциях авторского слова в произведениях Толстого. Авторское слово у него стремится к полной свободе и самостоятельности. Это не ремарка к диалогам героя, создающая лишь сцену и фон, и не стилизация чужого голоса, рассказчика («сказ»). Толстому важно это свободное и существенное повествовательное слово для осуществления своей авторской точки зрения, авторской оценки, авторского анализа, авторского суда, авторской проповеди. И это эпическое слово у Толстого чувствовало себя уверенным и сильным, оно любовно изображало, проникало своим анализом в отдаленнейшие уголки психики и в то же время противопоставляло переживаниям героя истинную, авторскую, действительность. Оно еще не сомневалось в своем праве на это, в своей объективности. Авторская позиция была уверенной и твердой.

Позже, в эпоху социальной переориентации всей жизни и творчества Толстого, повествовательное слово утратило свою уверенность, осознало свою классовую субъективность: оно лишилось всякой изображающей эпической силы и для него осталась лишь чисто отрицательная, запретительная мораль. Этот кризис повествовательного эпического слова и открыл перед Толстым новые существенные возможности, заложенные в драматической форме, которая теперь и становится адекватной его основным художественным заданиям.

Но именно поэтому эти пьесы 60-х годов, лишенные художественной значительности, являются в высшей степени ценным документом для понимания отношений Толстого к эпохе 60-х годов и к волновавшим ее идеологическим течениям.

Эти отношения Толстого к социально-идеологической жизни 60-х годов очень сложны и до сих пор еще недостаточно изуче-

ны. Если каждый роман Тургенева был ясным и недвусмысленным ответом на какой-нибудь определенный запрос современности, то произведения Толстого кажутся совершенно чуждыми всякой злободневности, глубоко равнодушными ко всем общественным вопросам, волнующим его современников.

На самом же деле творчество Толстого, как и всякого иного художника, всецело определялось, конечно, его эпохой и исторической расстановкой социально-классовых сил в эту эпоху. Глубокая связь всех произведений Толстого с задачами эпохи и даже со злободневнейшими вопросами современности, связь главным образом полемическая, в настоящее время раскрывается историками литературы \*. Но эта связь как бы хорошо зашифрована в произведениях Толстого, и для нас, читателей XX века, уясняется лишь путем специальных историко-литературных изысканий.

Так, современный читатель «Семейного счастья» (1859 г.) едва ли непосредственно оценит, что это произведение — живой отклик на злободневный в то время «женский вопрос», что оно полемически заострено против «жоржзандизма» и тех более крайних воззрений на этот вопрос, с защитой которых выступили представители русской радикальной интеллигенции. В то же время «Семейное счастье» положительно откликается на нашу-мемшие тогда книги Прудона и Мишле.

И вот пьесы 60-х годов, именно «Зараженное семейство» и отчасти «Нигилист», и раскрывают нам действительную субъективную оценку Толстым основных социально-идеологических явлений 60-х годов. Это — памфлет на шестидесятников. Здесь недвусмысленно и резко выражено действительное отношение Толстого к нигилистам, к «женскому вопросу», к освобождению крестьян и вольнонаемному труду, к обличительной литературе. Если же мы вспомним, что эти пьесы писались в эпоху создания первых замыслов «Войны и мира», то мы поймем, в какой степени они могут пролить свет на действительную связь этой «исторической эпопеи» с социальной и идеологической борьбой 60-х годов! В этих комедиях 1863 года мы видим, как отталкивается Толстой от своей современности, от ее взбудораженного социального строя, от современных людей и от современной постановки основных вопросов мирозерцания, отталкивается на пороге создания своей исторической эпопеи. В этом историко-литературная ценность «Зараженного семейства».

---

\* Очень много в этом отношении дает книга: *Эйхенбаум Б. М.* Лев Толстой. Кн. 1: Пятидесятые годы. Л.: Прибой, 1928.



Основная тема этой пьесы — «женский вопрос» (в этом отношении она комментарий к «Семейному счастью»). Но вокруг женского вопроса сгруппированы и все остальные злободневные темы 60-х годов. В итоге перед нами картина разрушения патриархального семейства и патриархальных отношений. Новые люди и новые идеи проникают в дом помещика Прибышева и заражают его самого и семью. Общественное движение 60-х годов Толстой изображает как какую-то эпидемию. Биограф Толстого П. И. Бирюков, боясь ошибиться, как он сам пишет, в трудной оценке отношения Толстого к эпохе 60-х годов, запросил его самого об этом. И получил следующий ответ:

«Что касается до моего отношения тогда к возбужденному состоянию всего общества, то должен сказать (и это моя хорошая или дурная черта, но всегда мне бывшая свойственной), что я всегда противился невольно влияниям извне, эпидемическим, и что если тогда я был возбужден и радостен, то своими особенными, личными, внутренними мотивами, теми, которые привели меня к школе и общению с народом» \*.

Жизнь, по Толстому, протекает и должна протекать в своих вечных, природных, патриархальных формах. «Убеждения» и «идеи» неспособны ее изменить: это лишь поверхностный налет, за которым скрываются элементарные природные и нравственные влечения. Так называемые «убеждения» только заслоняют от людей реальные отношения. Герой «Зараженного семейства» помещик Прибышев, закоренелый крепостник, пытается усвоить все новые воззрения и быть современным человеком; он обманывает себя самого и старается вопреки своей натуре и хозяйственной очевидности убедить себя в том, что все новое гораздо лучше старого.

Было бы, конечно, грубою ошибкой думать, что Толстой во всем сочувствует крепостнику Прибышеву. Но Толстой понимает его как откровенного крепостника, как он понимает и крестьян, не желающих работать на барина и старающихся вырвать у него как можно больше земли и льгот. Ему противны лишь так называемые «убеждения», которые, по его мнению, лишь искажают здоровое и трезвое практическое понимание вещей. Толстой не был крепостником; он понимал освобождение крестьян как необходимость, и притом как положительную, прогрессивную историческую необходимость, но он не принимал тех новых капиталистических отношений, которые неизбежно должны

\* См.: *Бирюков П. И.* Биография Л. Н. Толстого. М.; Л.: Госиздат, 1923. Т. 1. С. 198.

были прийти на место разрушенных феодальных. Ему казалось, что мужик и помещик смогут выработать на почве общего труда и общих хозяйственных интересов такие формы взаимоотношений, которые носили бы прежний патриархальный характер и в то же время были бы хозяйственно продуктивны \*. Такие же патриархальные отношения Толстой хочет сохранить и в семье и в этом духе разрешает злободневный «женский вопрос». Но действительность не могла не противоречить этим воззрениям Толстого. Новые капиталистические отношения вступали в силу, рассеивая все иллюзии, и, чтобы найти адекватные формы воплощения своим патриархальным идеалам, Толстой должен был обратиться к жизни отцов и дедов, к семейной хронике.

Изображение людей и идеологического движения 60-х годов в «Зараженном семействе» — грубый памфлет. Здесь не место входить в историко-литературный анализ его. Нам важно лишь указать значение этой комедии для понимания социальной направленности творчества Толстого. Для историка литературы становится яснее и осязательнее те социальные оценки, которыми пронизаны и организованы «вечные» образы «Войны и мира».

«Сцены о пане, который обнищал», как бы связывают драматическое творчество 60-х годов с художественными исканиями Толстого после кризиса. Это — первая попытка драматизовать притчу. С идеологической же точки зрения это — как бы первое предвосхищение темы ухода. (Здесь — не добровольного.) Правда, тут еще и в помине нет будущего социально-этического радикализма Толстого. Обнищавший пан становится снова богатым паном и делается только добрее и скромнее.

## II

Все пьесы, написанные Толстым после кризиса, в свою очередь распадутся на две группы. «Власть тьмы», «Плоды просвещения» и «От ней все качества» могут быть названы народными драмами. Как по своему языку, так и по основному идеологическому заданию они непосредственно примыкают, с одной стороны, к народным рассказам Толстого, а с другой — к его социально-этической и религиозной проповеди. «Петр Мытарь», «Живой труп» и «И свет во тьме светит» объединены общей для них темой ухода, темой глубоко автобиографической.

---

\* Таковы и убеждения Константина Левина, который воплощает хозяйственные и идеологические искания самого Толстого.

Героя крестьянина в этой группе сменяет герой, принадлежащий к привилегированным классам, чувствующий все зло своего положения и своей жизни и пытающийся радикально порвать со своей средою. Если народные драмы стремятся, как к своему пределу, к мистерии («Власть тьмы»), то драмы последней группы стремятся к трагедии (особенно «И свет во тьме светит»).

«Власть тьмы» обычно считается подлинно крестьянской драмой. И сам Толстой говорил, что он хотел написать драму для народного театра и думал, что ее будут давать на балаганах \*. И действительно, драма Толстого во многих отношениях заслуживает эпитета «крестьянская драма». Однако было бы ошибкою думать, что изображение крестьян и их мира не проникнуто элементами некрестьянской идеологии. Изображение крестьян и крестьянской жизни дано в свете идеологических исканий самого Толстого, а эти искания являются далеко не чистым и бесприемным идеологическим выражением классовых устремлений самого крестьянства (той или иной его группы, конечно).

При анализе этой драмы прежде всего поражает следующая ее особенность: крестьянский мир, его социально-экономический строй и его быт кажутся в драме чем-то абсолютно неподвижным и неизменным. Они действительно лишь неподвижный фон для «душевного дела» героев. Деревенский быт Толстому служит лишь для конкретизации «общечеловеческой» и «вневременной» борьбы добра со злом, света с тьмою. Социально-экономический строй и крестьянский быт — вне действия драмы; они не создают конфликтов, движения, борьбы — они, как постоянное давление атмосферы, вовсе не должны ощущаться. Зло, тьма зарождаются в индивидуальной душе, в душе же и разрешаются. Сютаевское «все в тебе» положено в основу конструкции этой драмы. Капиталистического разложения деревни, борьбы с кулаком-мироедом и с чиновником, безземелья, ужасов гражданского бесправия — всего этого и в помине нет в драме Толстого. Но именно этим жила деревня 80-х годов. И именно об этом писали в 70-х и, особенно, в 80-х годах писатели-народники, правда по-своему идеализируя и искажая эти действительно кровные темы крестьянской жизни, перетолковывая их в духе своей народнической идеологии. Может быть, Толстой и нарочито противопоставляет в этой драме свою деревню деревне народнической литературы, «Власть тьмы» — «Власти земли» (очерк Глеба Успенского), народническому примату *социально-этического* —

\* См.: Из воспоминаний С. А. Толстой // Толстовский ежегодник. 1912. С. 19.

свой примат *индивидуально-этического*, идеям земли и общины — идею Бога и индивидуальной совести.

«Власть тьмы» в понимании Толстого — это, конечно, менее всего власть невежества, порожденного экономическим и политическим гнетом, власть исторически сложившаяся и потому исторически же упразднимая. Нет, Толстой имеет в виду вечную власть зла над индивидуальной душой, которая однажды согрешила: один грех неизбежно влечет за собой другой грех — «Коготок увяз — всей птичке пропасть». И победить эту тьму может только свет индивидуальной совести. Поэтому драма его по своему замыслу является мистерией; поэтому-то и социально-экономический строй и крестьянский быт и великолепный, глубоко индивидуализованный крестьянский язык являются лишь неподвижным, неизменным фоном и драматически мертвой оболочкой для внутреннего душевного дела героев. Подлинные движущие силы крестьянской жизни, определяющие и крестьянскую идеологию, нейтрализованы, выключены из действия драмы.

Недаром носителем света в драме является полуюродивый старик Аким. Это — пролетаризирующийся крестьянин: хозяйство его разваливается, кормится он главным образом отхожим промыслом (чистит в городе клозеты); он уже почти порвал с интересами земли и крестьянского мира и находится где-то между деревней и городом. Он деклассирован, это почти юродивый странник, один из тех, которые в жизни Толстого сыграли немалую роль и каких он немало встречал на дороге у Ясной Поляны. Все это крестьяне, порвавшие с реальными интересами крестьянства, но не примкнувшие ни к какому иному классу или группе. Они, правда, сохранили еще крестьянскую закваску в своей идеологии, но, лишенная реальной динамической почвы, эта идеология вырождается в неподвижную и косную религию внутреннего дела, чисто отрицательную и враждебную жизни. Именно образ такого юродивого странника, хотя бы и прикрепленного, как Алеша Горшок, к чужому дому, все более и более становится в центре идеологии Толстого. Таким образом, то центральное идеологическое ядро, которое организует «Власть тьмы» и словесным носителем которого является Аким, вовсе не крестьянское. Это — идеология деклассирующегося, порывающего с классом, вышедшего из реального потока противоречивого классового становления человека. Есть в ней и оттенки идеологии «кающегося дворянина» (термин Михайловского), и оттенки идеологии мятущейся городской интеллигенции, есть, наконец, и оттенки идеологии пролетаризирующегося крестьянина, глубоко уловленные Толстым. Эта идеология и легла в основу «Власти тьмы».

Здесь необходимо отметить следующее. В религиозном мировоззрении Толстого нужно учитывать борьбу двух начал. Одно начало по своему идеологическому содержанию и по своей классовой природе близко к европейскому, протестантскому (кальвинистическому) сектантству с его благословением даров земных, с его освящением продуктивного труда, благосостояния и хозяйственного роста. Другое начало глубоко родственно восточному сектантству, особенно различным буддийским сектам с их бродяжничеством, с их враждой ко всякой собственности и ко всякой внешней деятельности. Если первое начало роднит Толстого с крепким крестьянином-домостроителем в Европе, и особенно с фермером-колонизатором в Америке, то второе начало роднит его с Китаем и с Индией. Оба эти начала борются в мировоззрении Толстого, но побеждает последнее, восточное, бездомное. Если в 70-х годах тот крестьянин, на которого ориентировался Толстой, был крепкий хозяин-домостроитель, если в 1870 году Толстой собирался писать роман о современном Илье Муромце, если позже, в 1877 году, он проектировал крестьянский роман о переселенцах, колонизирующих обширные восточные земли, и хотел изобразить в нем «мысль народа» в смысле силы завладевающей\*, то мы видим, что в 1886 году Толстой строит народную драму вовсе не на этой «силе завладевающей». Аким, если бы ему пришлось окончательно порвать со своей деревней, никогда не стал бы колонизатором новых земель — он стал бы бездомным юродивым странником по большим дорогам России.

Игнорировать эти два начала и их борьбу в религиозной идеологии Толстого нельзя. Поэтому и толстовство — явление сложное: оно может быть как кулацкой, так и «бездомной» (можно, пожалуй, сказать — люмпен-пролетарской) природы. Одни усваивают у Толстого его протестантские, активные моменты, но отказываются от его восточного радикализма и неделанья. Другие, наоборот, тяготеют к восточной стихии в его учении. И последние правильнее понимают позднего, отошедшего от жизни Толстого.

В «Плодах просвещения» мы видим как бы снова победу протестантского, можно сказать пуританского, начала идеологии Толстого. Крепкий мужик-хозяин с его тягой к земле, мужик реальных земных дел нужен для противопоставления фиктивной выдуманной жизни бар. Не внутреннее дело индивидуальной совести, а вопросы земли и хозяйственного роста («сила за-

\* См.: Дневник С. А. Толстой. 1860—1891. Изд. Сабашниковых, 1928. С. 37.

владевающая») создают контрастную параллель к спиритической свистопляске просвещенных городских бар. Мужик, именно как производитель материальных благ, нужен здесь как контраст к бесплодному паразитизму господ.

Последние три драмы Толстого посвящены «теме ухода». «Петр Мытарь», продающий себя самого как раба, чтобы отдать все, что у него есть (всей собственности ему не позволяет отдать семья), барин Федя Протасов, увидевший ложь окружающей его жизни («А уж быть предводителем, сидеть в банке — так стыдно, так стыдно...») и ставший «живым трупом», чтобы не мешать чужой жизни, и, наконец, Николай Иванович Сарынцов, переживающий трагедию неосуществимого ухода от семьи и из дома, воплощают одну и ту же идею невозможности какой бы то ни было активной деятельности в существующих социальных условиях и в то же время идею отрицания какой бы то ни было реальной внешней борьбы за изменение этих социальных условий. Все они решают проблему индивидуального выхода из зла, личного неучастия в нем. Они, как Петр Мытарь, готовы были бы скорее продать себя самих как рабов, чем вступить в реальную борьбу за уничтожение всякого рабства. Не объективные противоречия самой действительности определяют здесь драму, а противоречия личного индивидуального положения порывающего со своим классом индивида. И тот путь, на который они хотят вступить и который может избавить их лично от участия в социальном зле, — та же большая дорога восточного скитальца-аскета.





## М. М. БАХТИН

### Предисловие (1930)

«Воскресение» Л. Толстого

Прошло уже более десяти лет со времени окончания «Анны Карениной» (1877 г.), когда началась работа Толстого над его последним романом — «Воскресение» (1890 г.). В это десятилетие совершился так называемый «кризис Толстого», кризис его жизни, идеологии и художественного творчества. Толстой отказался от собственности (в пользу семьи), признал ложными свои прежние убеждения и взгляды на жизнь, отказался от своих художественных произведений.

Очень остро, именно как «кризис Толстого», воспринималась вся эта ломка мировоззрения и жизни современниками писателя. Но теперь наука смотрит на это иначе. Теперь мы знаем, что основы этого переворота были заложены уже в раннем творчестве Толстого, что уже тогда, в 50-х и 60-х годах, отчетливо намечались те тенденции, которые в 80-х годах нашли свое выражение в «Исповеди», в народных рассказах, в религиозно-философских трактатах и в радикальной ломке жизненного строя. Но мы знаем также, что этот перелом нельзя понимать только как событие личной жизни Л. Толстого: перелом был подготовлен и стимулирован теми сложными социально-экономическими и идеологическими процессами, которые совершились в русской общественной жизни и которые требовали от художника, сложившегося в иную эпоху, изменения всей творческой ориентации. В 80-е годы и произошла *социальная переориентация* идеологии и художественного творчества Толстого. Она была неизбежным ответом на изменившиеся условия эпохи.

Мировоззрение Толстого, его художественное творчество и самый стиль его жизни всегда, уже с первых его литературных

выступлений, носили характер оппозиции господствующим направлениям современности. Он начал как «воинствующий архаист», как защитник традиций и принципов XVIII века, Руссо и ранних сентименталистов. Сторонником отживших начал он был и как защитник патриархально-помещичьего строя с его крепостною основой, и как непримиримый враг наступающих новых, либерально-буржуазных, отношений. Для Толстого 50-х и 60-х годов даже такой представитель дворянской литературы, как Тургенев, казался слишком демократичным. Патриархально организованное поместье, патриархальная семья и все те человеческие отношения, которые развивались в этих формах, отношения полуидеализованные и лишенные какой-то последней исторической конкретности, находились в центре идеологии и художественного творчества Толстого.

Как реальная социально-экономическая форма патриархальное поместье находилось в стороне от большой дороги истории. Но Толстой не стал сентиментальным бытописателем догорающей жизни феодально-помещичьих гнезд. Если романтика умирающего феодализма и вошла в «Войну и мир», то, конечно, не она задает тон этому произведению. Патриархальные отношения и вся связанная с ними у Толстого богатая симфония образов, переживаний и чувств, вместе с особым пониманием природы и ее жизни в человеке, в его творчестве с самого начала служили лишь той полуреальной, полусимволической канвой, в которую рукой художника сама эпоха вплетала нити иных социальных миров, иных отношений. Толстовская усадьба — это не косный мир реального помещика-крепостника, мир, враждебно замкнувшийся от наступающей новой жизни, слепой и глухой ко всему в ней. Нет, это — не лишенная некоторой условности позиция художника, куда свободно проникают иные социальные голоса эпохи 60-х годов, этой самой многоголосой и напряженной эпохи русской идеологической жизни. Только от такой полустилизованной феодальной усадьбы творческий путь Толстого мог неуклонно вести к крестьянской избе. Поэтому и критика наступающих капиталистических отношений и всего того, что сопутствует этим отношениям в человеческой психологии и в угодливой идеологической мысли, в творчестве Толстого с самого начала имела под собой более широкий социальный базис, чем крепостническое поместье. И другая сторона толстовского художественного мира — положительное изображение телесно-душевной жизни людей, та буйная радость жизни, которая проникает собой все творчество Толстого до кризиса, — была в значительной степени



выражением тех новых общественных сил и отношений, которые в эти годы бурно прорвались на арену истории\*.

Такова была сама эпоха. Умиравшему крепостническому строю противостоял еще слабо дифференцированный идеологический мир новых общественных групп. Капитализм еще не умел расставить социальные силы по своим местам, их идеологические голоса еще смешивались и многообразно переплетались, особенно в художественном творчестве. Художник в то время мог иметь широкий социальный базис, правда уже таящий в себе внутренние противоречия, но еще латентные, нераскрывшиеся, как они еще не раскрылись до конца в самой экономике эпохи. Эпоха нагромождала противоречия, но ее идеология, в особенности художественная, во многом оставалась еще наивной, так как противоречия еще не раскрылись, не актуализовались.

На этом широком, еще не дифференцированном, еще скрыто противоречивом социальном базисе и выросли монументальные художественные произведения Толстого, полные тех же внутренних противоречий, но наивные, не сознающие их и потому титанически богатые, насыщенные социально разнородными образами, формами, точками зрения, оценками. Такова эпопея Толстого «Война и мир», таковы все его повести и рассказы, такова еще и «Анна Каренина».

Уже в 70-х годах началась дифференциация. Капитализм укладывался, с жестокою последовательностью расставляя социальные силы по своим местам, разобщая идеологические голоса, делая их более четкими, возводя резкие грани. Этот процесс обостряется в 80-х и 90-х годах. В это время русская общественность окончательно дифференцируется. Закоренелые дворянско-помещичьи охранители, буржуазные либералы всех оттенков, народники, марксисты взаимно разграничиваются, вырабатывают свою идеологию, которая в процессе обостряющейся классовой борьбы становится все более и более четкой. Творческая личность должна теперь недвусмысленно ориентироваться в этой общественной борьбе, чтобы остаться творческой.

Тому же внутреннему кризису дифференциации и актуализации скрытых противоречий подвергаются и художественные формы. Эпопея, объединяющая в себе в равном свете художественного приятия мир Николая Ростова и мир Платона Каратае-

---

\* Поэтому Толстой, во многом близкий славянофилам, был в то же время и понятен и близок (более близок, чем Тургенев) разночинной интеллигенции 50—60-х годов, Чернышевскому, Некрасову и др., умевшим прослышать в его творчестве родственные социальные тона.

ва, мир Пьера Безухова и мир старого князя Болконского, или роман, где Левин, оставаясь помещиком, находит успокоение от своих внутренних тревог в мужицком Боге, — к 90-м годам уже невозможны. Все эти противоречия так же раскрылись и обострились в самом творчестве, изнутри разрывая его единство, как они раскрылись и обострились в объективной социально-экономической действительности.

В процессе этого внутреннего кризиса как самой идеологии Толстого, так и его художественного творчества начинаются попытки ориентировать их на патриархального крестьянина. Если той позицией, с которой совершалось отрицание капитализма и давалась критика всей городской культуры, была до сих пор полуусловная позиция старозаветного помещика, то теперь — это позиция старозаветного и тоже лишённого какой-то последней исторической конкретности крестьянина. Все те элементы мировоззрения Толстого, которые с самого начала тяготели сюда, к этому второму полюсу феодального мира — крестьянину, и которые наиболее радикально и непримиримо противостояли всей окружающей социально-политической и культурной действительности, теперь завладевают всем мышлением Толстого, заставляя его беспощадно отвергать все несовместимое с ними. Толстой — идеолог, моралист, проповедник — сумел перестроить себя на новый социальный лад и стал, по словам В. И. Ленина, выразителем многомиллионной крестьянской стихии. «Толстой, — говорит Ленин, — велик как выразитель тех идей и тех настроений, которые сложились у миллионов русского крестьянства ко времени наступления буржуазной революции в России. Толстой оригинален, ибо совокупность его взглядов, взятых как целое, выражает как раз особенности нашей революции как *крестьянской* буржуазной революции. Противоречия во взглядах Толстого, с этой точки зрения, — действительное зеркало тех противоречивых условий, в которые поставлена была историческая деятельность крестьянства в нашей революции» \*.

Но если такая радикальная социальная переориентация на крестьянина могла осуществиться в отвлечённом мировоззрении Толстого как мыслителя и моралиста, то в художественном творчестве дело обстояло и сложнее и труднее. И недаром с конца 70-х годов художественное творчество начинает отступать на задний план сравнительно с моральными и религиозно-философскими трактатами. Отказавшись от своей старой художественной манеры, Толстой так и не сумел выработать новых художе-

\* «Лев Толстой как зеркало русской революции» (1908).

ственных форм, адекватных его изменившейся асоциальной направленности. 80-е и 90-е годы в творчестве Толстого — годы напряженного искания крестьянских форм литературы.

Крестьянская изба с ее миром и с ее точкой зрения на мир с самого начала была в произведениях Толстого, но она была здесь эпизодом, появлялась лишь в кругозоре героев иного социального мира или выдвигалась как второй член антитезы, художественного параллелизма («Три смерти»). Крестьянин здесь — в кругозоре помещика и в свете его, помещика, исканий. Сам он не организует произведения. Более того, постановка крестьянина в произведениях Толстого такова, что он не может быть носителем сюжета, действия<sup>1</sup>. Крестьяне — предмет интереса и идеальных стремлений художника и его героев, по не организующий центр произведений. В октябре 1877 года С. А. Толстая записала следующее характерное признание Льва Николаевича: «Крестьянский быт мне особенно труден и интересен, а как только я опи-сываю свой — тут я как дома» \*.

Идея крестьянского романа занимала Толстого давно. Еще до «Анны Карениной» Толстой в 1870 году собирался писать роман, героем которого должен был быть «Илья Муромец», по происхождению мужик, но с университетским образованием, то есть Толстой хотел создать тип крестьянина-богатыря в духе народной эпопеи \*\*. В 1877 году, во время окончания «Анны Карениной», С. А. Толстая записывает следующие слова Льва Николаевича:

«Ах, скорей, скорей бы кончить этот роман (то есть «Анну Каренину») и начать новое. Мне теперь так ясна моя мысль. Чтоб произведение было хорошо, надо любить в нем главную, основную мысль. Так, в «Анне Карениной» я люблю мысль *семейную*, в «Войне и мире» любил мысль *народную*, вследствие войны 12-го года, а теперь мне так ясно, что в новом произведении я буду любить мысль русского народа в смысле *силы завладевающей*» \*\*\*.

Здесь имеется в виду новая концепция романа о декабристах, который должен стать теперь именно крестьянским романом. Мысль Константина Левина, что историческая миссия русского крестьянства — в колонизации бесконечных азиатских земель \*\*\*\*, должна была, по-видимому, лечь в основу нового про-

\* См.: Дневник С. А. Толстой. 1860—1891. С. 40.

\*\* См. там же, с. 30.

\*\*\* См. там же, с. 37.

\*\*\*\* См.: «Анна Каренина», часть 7, гл. III.

изведения. Это историческое дело русского мужика осуществляется исключительно в формах земледелия и патриархального домостроительства. По замыслу Толстого, один из декабристов попадает в Сибири к крестьянам-переселенцам. В этом замысле — уже не бездейственный образ Платона Каратаева в кругозоре Пьера, а скорее Пьер в кругозоре подлинного исторического деятеля-мужика. История — это не «14 декабря», и не на Сенатской площади, история — в переселенческом движении обиженных барином крестьян. Но этот замысел Толстого остался невыполненным. Было написано лишь несколько отрывков.

Другой подход к решению той же задачи создания крестьянской литературы осуществлен Толстым в его «народных рассказах», рассказах не столько о крестьянах, сколько для крестьян. Здесь Толстому действительно удалось нащупать какие-то новые формы, правда связанные с традицией фольклорного жанра, именно народной притчи, но глубоко оригинальные по своему стилистическому выполнению. Но эти формы возможны только в малых жанрах. От них не было пути ни к крестьянскому роману, ни к крестьянской эпопее.

Поэтому Толстой все более и более отходит от литературы и отливает свое мировоззрение в формы трактатов, публицистических статей, в сборники изречений мыслителей («На каждый день») и т. п. Все художественные произведения этого периода («Смерть Ивана Ильича», «Крейцера соната» и др.) написаны в его старой манере, но с резким преобладанием критического, разоблачающего момента и отвлеченного морализирования. Упорная, но безнадежная борьба Толстого за новую художественную форму, кончающаяся повсюду победой моралиста над художником, налагает свою печать на все эти произведения.

В эти годы напряженной борьбы за социальную переориентацию художественного творчества рождается и замысел «Воскресения», и медленно, трудно, с кризисами тянется работа над этим последним романом.

Построение «Воскресения» резко отличается от построения предшествующих романов Толстого. Мы должны отнести этот последний роман к особой жанровой разновидности. «Война и мир» — роман семейно-исторический (с уклоном в эпопею). «Анна Каренина» — семейно-психологический; «Воскресение» нужно обозначить как роман *социально-идеологический*. По своим жанровым признакам он относится к той же группе, что и роман Чернышевского «Что делать?» или Герцена — «Кто виноват?», а в западноевропейской литературе — романы Жорж Санд. В основе такого романа лежит идеологический тезис о желанном

и должном социальном устройстве. С точки зрения этого тезиса дается принципиальная критика всех существующих общественных отношений и форм. Эта критика действительности сопровождается или перебивается и непосредственными доказательствами тезисов в форме отвлеченных рассуждений или проповеди, а иногда попытками изображения утопического идеала.

Таким образом, организующим началом социально-идеологического романа является не быт социальных групп, как в социально-бытовом романе, и не психологические конфликты, порождаемые определенными общественными отношениями, как в социально-психологическом романе, а некоторый идеологический тезис, выражающий социально-этический идеал, в свете которого и дается критическое изображение действительности.

В согласии с этими основными особенностями жанра роман «Воскресение» слагается из трех моментов: 1) принципиальной критики всех наличных общественных отношений, 2) изображения «душевного дела» героев, то есть нравственного воскресения Нехлюдова и Катюши Масловой и 3) отвлеченного развития социально-нравственных и религиозных воззрений автора.

Все эти три момента были и в предшествующих романах Толстого, но там они не исчерпывали построения и отступали на задний план перед другими — основными, организующими моментами, перед положительным изображением душевно-телесной жизни в полуйдеализованных условиях патриархально-помещичьего и семейного уклада и перед изображением природы и природной жизни. Всего этого уже и в помине нет в новом романе. Вспомним критическое восприятие Константином Левиным городской культуры, бюрократических учреждений и общественной деятельности, его душевный кризис и искания им смысла жизни. Как невелик удельный вес всего этого в целом романа «Анна Каренина»! А между тем именно на этом, и *только* на этом, построен весь роман «Воскресение».

В связи с этим находится и композиция романа. Она чрезвычайно проста по сравнению с предшествующими произведениями. Там было несколько самостоятельных центров повествования, соединенных между собою прочными и существенными сюжетно-прагматическими отношениями. Так, в «Анне Карениной» мир Облонских, мир Каренина, мир Анны и Вронского, мир Щербацких и мир Левина изображаются, так сказать, изнутри с одинаковою тщательностью и подробностью. И только второстепенные персонажи изображены в кругозоре других героев, одни — в кругозоре Левина, другие — Вронского или Анны и т. д. Но даже такие, как Кознышев, иногда сосредоточивают вокруг

себя самостоятельное повествование. Все эти миры теснейшим образом связаны и сплетены между собою семейными узами и иными существенными прагматическими отношениями. В «Воскресении» повествование сосредоточено лишь вокруг Нехлюдова и, отчасти, Катюши Масловой, все остальные персонажи и весь остальной мир изображаются в кругозоре Нехлюдова. Все эти персонажи романа, кроме героя и героини, ничем между собою не связаны и объединяются лишь внешне тем, что приходят в соприкосновение с посещающим их, хлопочущим о своем деле Нехлюдовым.

Роман — это вереница освещенных резким критическим светом образов социальной действительности, соединенных нитью внешней и внутренней деятельности Нехлюдова; увенчивают роман отвлеченные тезисы автора, подкрепленные евангельскими цитатами.

Первый момент романа — критика социальной действительности — бесспорно, самый важный и значительный. Этот момент имеет и наибольшее значение для современного читателя. Критический охват действительности очень широк, шире, чем во всех других произведениях Толстого: московская тюрьма (Бутырки), пересыльные тюрьмы России и Сибири, суд, сенат, церковь и богослужение, великосветские салоны, бюрократические сферы, средняя и низшая администрация, уголовные преступники, сектанты, революционеры, либеральные адвокаты, либеральные и консервативные судебные деятели, бюрократы-администраторы крупных, средних и мелких калибров — от министров до тюремных надзирателей, светские и буржуазные дамы, городское мещанство и, наконец, крестьяне — все это вовлечено в критический кругозор Нехлюдова и автора. Некоторые социальные категории, как, например, революционная интеллигенция и революционер-рабочий, здесь впервые появляются в художественном мире Толстого.

Критика действительности у Толстого, как и у его великого предшественника XVIII века — Руссо, есть критика всякой *социальной условности* как таковой, надстроенной человеком над природой, и потому эта критика лишена подлинной историчности.

Открывается роман широкой обобщающей картиной подавляющего внешнюю природу и природу в человеке города. Строительство города и городской культуры изображается как старание нескольких сот тысяч людей, собравшихся в одно место, изуродовать ту землю, на которой они сжались, забить ее камнями, чтобы ничего не росло на ней, счищать всякую пробивающуюся травку,

дымить каменным углем и нефтью, обрезать деревья, выгонять всех животных и птиц. И наступившая весна, оживившая все же не до конца изгнанную природу, не способна пробиться сквозь толщу социальной лжи и условности, которую городские люди сами выдумали, чтобы властвовать друг над другом, чтобы обманывать и мучить себя и других.

Эта широкая и чисто философская картина городской весны, борьбы доброй природы и злой городской культуры, по своей широте, лапидарной силе и парадоксальной смелости не уступит сильнейшим страницам Руссо. Эта картина задает тон всем последующим разоблачениям человеческих выдумок: тюрьмы, суда, светской жизни и т. д. Как и всегда у Толстого, от этого широчайшего обобщения повествование сразу переходит к мельчайшей детализации с точным регистрированием малейших жестов, случайнейших мыслей, ощущений и слов людей. Эта особенность — резкий и непосредственный переход от широчайшей генерализации к мельчайшей детализации — присуща всем произведениям Толстого. Но в «Воскресении» она проявляется, может быть, резче всего, благодаря тому что обобщения здесь абстрактнее, философичнее, а детализация мельче и суше.

Наиболее подробно и глубоко разработана в романе картина суда; посвященные ей страницы — наиболее сильные в романе. Остановимся на этой картине.

Евангельские цитаты, избранные эпиграфом к первой части романа, раскрывают основной идеологический тезис Толстого: недопустимость какого бы то ни было суда человека над человеком. Этот тезис оправдывается прежде всего основным сюжетным положением романа: Нехлюдов, оказавшийся в законном порядке присяжным заседателем в процессе Масловой, то есть судьей Катюши, на самом деле является виновником ее гибели. Картина суда, по замыслу Толстого, должна показать непризванность и всех остальных судей: председателя, с его бицепсами, хорошим пищеварением и любовной связью с гувернанткой, и аккуратного члена, с его золотыми очками и с дурным настроением из-за ссоры с женой, под влиянием которого он действует в суде, и добродушного члена с катаром желудка, и товарища прокурора с тупым честолюбием карьериста, и присяжных заседателей, с их мелким тщеславием, глупым самодовольством, бестолковой и претенциозной болтливостью. Нет призванных судей и не может их быть, ибо суд сам по себе, каков бы он ни был, есть злая и лживая выдумка людей. Бессмысленна и лжива вся процедура суда, весь этот фетишизм формальностей и условностей,

под которыми безнадежно погребается подлинная природа человека.

Так говорит нам Толстой-идеолог. Но созданная им поразительная художественно картина суда говорит нам и нечто другое.

Чем является вся эта картина? Ведь это *суд над судом*, и суд убедительный и призванный, суд над барином Нехлюдовым, над бюрократами-судьями, над мещанами-присяжными, над сословно-классовым строем и порожденными им лживыми формами «правосудия»! Вся созданная Толстым картина является убедительным и глубоким социальным осуждением сословно-классового суда в условиях русской действительности 80-х годов. Такой *социальный суд* возможен и не лжив, и самая идея суда — не морального над абстрактным человеком, а социального суда над эксплуататорскими общественными отношениями и их носителями: эксплуататорами, бюрократами и пр., — становится еще яснее и убедительнее на фоне данной Толстым художественной картины.

Произведения Толстого вообще глубоко проникнуты пафосом социального суда, но его отвлеченная идеология знает только моральный суд над самим собою и социальное непротивление. Это одно из глубочайших противоречий Толстого, преодолеть которое он не мог, и оно особенно ярко обнаруживается в разобранном нами подлинном *социальном суде над судом*. История, с ее диалектикой, с ее относительным историческим отрицанием, в котором уже содержится и утверждение, совершенно чужда мышлению Толстого. Поэтому его отрицание суда как такового становится абсолютным, а потому и безысходным, недialeктическим, противоречивым. Его художественное видение и изображение мудрее, и, отрицая сословно-классовый бюрократический суд, Толстой утверждает иной — социальный, трезвый и не формальный суд, где судит само общество и во имя общества.

Разоблачение подлинного смысла или, вернее, подлинной бессмыслицы всего совершающегося на суде достигается Толстым определенными художественными средствами, правда не новыми в «Воскресении», а характерными и для всего его предшествующего творчества. Толстой изображает то или иное действие как бы с точки зрения человека, впервые его видящего, не знающего его назначения и потому воспринимающего внешнюю сторону этого действия со всеми его материальными деталями. Описывая действие, Толстой тщательно избегает всех тех слов и выражений, которыми мы привыкли осмысливать данное действие.



С этим приемом изображения тесно связан другой, дополняющий его и потому всегда сочетающийся с ним: изображая внешнюю сторону того или иного социально-условного действия, например присяги, выхода суда, произнесения приговора и т. п., Толстой показывает нам переживания совершающих эти действия лиц. Эти переживания всегда оказываются не соответствующими действию, лежащими совсем в иной сфере, в большинстве случаев — в сфере грубо житейской или душевно-телесной жизни. Так, один из членов суда, важно всходя на судейское возвышение при всеобщем вставании, с сосредоточенным видом считает шаги, загадав, поможет ли ему новое средство вылечиться от катара желудка. Благодаря этому действие как бы отделяется от самого человека и его внутренней жизни и становится какой-то механической, независимой от людей, бессмысленной силой.

Наконец, с этими двумя приемами сочетается третий: Толстой все время показывает, как этой механизированной, отрешенной от человека и обесмысленной социальной формой люди начинают пользоваться в своих лично-корыстных или мелкотщеславных целях. Вследствие этого за внутренне мертвую форму держатся, охраняют и защищают ее, конечно, те, кому она выгодна. Так, члены суда, занятые мыслями и ощущениями, совершенно не соответствующими торжественной процедуре суда и своим расшитым золотом мундирам, испытывают тщеславное удовольствие от сознания своей внушительности и, конечно, весьма ценят доставляемые их положением выгоды.

Сходным образом построены и все другие разоблачающие картины, в том числе и знаменитая картина богослужения в тюрьме.

Разоблачая условность и внутреннюю бессмысленность церковных обрядов, светских церемоний, административных форм и пр., Толстой также приходит к абсолютному отрицанию всякой социальной условности, какова бы она ни была. И здесь его идеологический тезис лишен всякой исторической диалектики. На самом деле его художественные картины разоблачают лишь дурную условность, утратившую свою социальную продуктивность и сохраняемую господствующими группами в интересах классового угнетения. Но ведь социальная условность может быть и продуктивной и служить необходимым условием общения. Ведь условным социальным знаком, в конце концов, является и человеческое слово, которым так мастерски владеет Толстой.

Толстовский нигилизм, распространяющий свое отрицание на всю человеческую культуру как на условную и выдуманную людьми, есть результат того же непонимания им исторической

диалектики, погребаящей мертвых только потому, что на их место пришли живые. Толстой видит только мертвых, и ему кажется, что поле истории останется пустым. Взгляд Толстого прикован к тому, что разлагается, что не может и не должно остаться; он видит только эксплуататорские отношения и порожденные ими социальные формы. Тех же положительных форм, которые вызревают в стане эксплуатируемых, организуемых самой эксплуатацией, он не видит, не чувствует и не верит им. Он обращается со своею проповедью к самим эксплуататорам. Поэтому его проповедь неизбежно должна была принять чисто отрицательный характер: форму категорических запретов и абсолютных недиалектических отрицаний\*.

Этим объясняется и то изображение, тоже критическое и разоблачающее, какое он дает в своем романе революционной интеллигенции и представителю рабочего движения. И в этом мире он видит только дурную условность, человеческую выдумку, видит то же расхождение между внешней формой и внутренним миром ее носителей и то же корыстное и тщеславное использование этой мертвой формы.

Вот как Толстой изображает участницу народовольческого движения Веру Богодуховскую:

«Нехлюдов стал спрашивать ее (Богодуховскую в тюрьме. — М. Б.) о том, как она попала в это положение. Отвечая ему, она с большим оживлением стала рассказывать о своем деле. Речь ее была пересыпана иностранными словами о пропагандировании, о дезорганизации, о группах и секциях и подсекциях, о которых она была, очевидно, вполне уверена, что все знали, а о которых Нехлюдов никогда не слыхивал.

Она рассказывала ему, очевидно вполне уверенная, что ему очень интересно и приятно знать все тайны народовольства. Нехлюдов же смотрел на ее жалкую шею, на редкие спутанные волосы и удивлялся, зачем она все это делала и рассказывала. Она жалка была ему, но совсем не так, как был жалок Меньшов, мужик с своими побелевшими, как картофельные ростки, руками и лицом, без всякой вины с его стороны сидевший в вонючем остроге. Она более всего жалка была той очевидной путаницей, которая была у нее в голове. Она, очевидно, считала себя героиней и рисовалась перед ним, и этим и была особенно жалка ему».

Безусловному природному миру мужика Меньшова противо-поставляется здесь условный, выдуманный и тщеславный мир революционной деятельности.

\* См.: Плеханов Г. В. Карл Маркс и Лев Толстой (1911).

Еще более отрицательно изображение революционера-вождя Новодворова, для которого революционная деятельность, положение руководителя партии и самые политические идеи — только материал для удовлетворения своего ненасытного честолюбия.

Революционер-рабочий Маркел Кондратьев, изучающий первый том «Капитала» и слепо верящий в своего учителя Новодворова, в изображении Толстого лишен умственной самостоятельности и фетишистски поклоняется человечески-условному научному познанию.

Так строится у Толстого критика и разоблачение всех условных форм человеческого общения, созданных людьми городской культуры, «чтобы мучить себя и друг друга». Как охранители этих эксплуататорских форм, так и их разрушители-революционеры, по Толстому, одинаково не способны выйти за пределы этого безысходного круга социально-условного, выдуманного, ненужного. Всякая деятельность в этом мире, все равно охраняющая или революционная, одинаково лжива и зла и чужда истинной природе человека.

Что же противопоставляется в романе всему отвергаемому миру социально-условных форм и отношений?

В прежних произведениях Толстого ему противопоставлялись природа, любовь, брак, семья, деторождение, смерть, рост новых поколений, крепкая хозяйственная деятельность. В «Воскресении» ничего этого нет, нет даже смерти с ее подлинным величием. Отвергаемому миру противостоит внутреннее дело героев — Нехлюдова и Катюши, их нравственное воскресение, и чисто отрицательная запретительная проповедь автора.

Как же изображается Толстым душевное дело героев? В последнем романе мы не найдем тех поразительных картин душевной жизни с ее темными стихийными стремлениями, с ее сомнениями, колебаниями, подъемами и падениями, с тончайшими переборами чувств и настроений, какие развертывал Толстой, изображая внутреннюю жизнь Андрея Болконского, Пьера Безухова, Николая Ростова, даже Левина. Толстой проявляет по отношению к Нехлюдову необычайную сдержанность и сухость. В прежней манере написаны только страницы о молодом Нехлюдове, о его первой юношеской любви к Катюше Масловой. Внутреннее же дело воскресения, собственно, не изображается. Вместо живой душевной действительности дается сухое осведомление о моральном смысле переживаний Нехлюдова. Автор как бы торопится от живой душевной эмпирики, которая ему теперь не нужна и противна, поскорее перейти к моральным выводам, к

формулам и прямо к евангельским текстам. Вспомним запись Толстого в дневнике, где он говорит о своем отращении к изображению душевной жизни Нехлюдова, особенно его решения жениться на Катюше, и о своем намерении изображать чувства и жизнь своего героя «отрицательно и с усмешкой». Усмешка не удалась Толстому; он не мог отделиться от своего героя; но отращение ума помешало ему отдаться изображению его душевной жизни, заставило его засушить свои слова о ней, лишить их подлинной, любовной изобразительности. Повсюду моральный итог переживаний, итог от автора, вытесняет их живое, не поддающееся моральной формуле бытие.

Так же сухо и сдержанно изображается и внутренняя жизнь Катюши, изображается в словах и тонах автора, а не самой Катюши.

Между тем образу Катюши Масловой предназначалась доминирующая в романе роль. Образ «кающегося дворянина», каким был Нехлюдов, в это время уже представлялся Толстому почти в комическом свете. Недаром он говорил в указанном отрывке из дневника о необходимости «усмешки» в его изображении. Все положительное повествование должно было быть сосредоточено вокруг образа Катюши. Она могла и должна была бросить тень и на самое внутреннее дело Нехлюдова, то есть на его покаяние, как на «барское дело».

«Ты мной хочешь спастись, — говорит Нехлюдову Катюша, отвергая его предложение жениться на ней. — Ты мной в этой жизни услаждался, мной же хочешь и на том свете спастись».

Здесь Катюша глубоко и верно определяет эгоистический корень «кающегося дворянина», его исключительную сосредоточенность на своем «я». Все внутреннее дело Нехлюдова в конце концов своим единственным объектом имеет это «я». Эта сосредоточенность на себе определяет все его переживания, все его поступки, всю его новую идеологию. Весь мир, вся действительность с ее социальным злом существует для него не сама по себе, а лишь как объект для его внутреннего дела: он ею хочет спастись.

Катюша — не кающаяся, и не только потому, что ей как жертве не в чем каяться, но прежде всего потому, что она и не может и не хочет сосредоточиться на своем собственном внутреннем «я». Она смотрит не в себя, а вокруг себя, в окружающий ее мир.

В дневнике Толстого имеется такая запись:

«(К Коневской). На Катюшу находят, после воскресения уже, периоды, в которые она лукаво и лениво улыбается и как будто забыла все, что прежде считала истиной: ей просто весело, жить хочется».

Этот великолепный по своей психологической силе и глубине мотив, к сожалению, остался почти совершенно неразвитым в произведении. Но и в романе Катюша не может размазывать своего внутреннего воскресения и сосредоточиться на той чисто отрицательной истине, которую Толстой заставил ее найти. Ей просто жить хочется. Вполне понятно, что Толстой не мог прикрепить к образу Масловой ни идеологии романа, ни своей абсолютно отрицательной критики действительности. Ведь и эта идеология и абсолютно отрицательный (quasi-внеклассовый) характер критики выросли именно на почве сосредоточенности на своем «я» «кающегося дворянина». Организующим центром романа должен был стать Нехлюдов; изображение же Катюши и скупо и сухо и строится всецело в свете исканий Нехлюдова.

Переходим к третьему моменту — к идеологическому тезису, на котором построен роман.

Организирующая роль этого тезиса ясна уже из всего предшествующего. В романе нет буквально ни одного образа, который был бы нейтрален по отношению к идеологическому тезису. Просто любоваться людьми и вещами и изображать их ради них самих, как это он умел делать в «Войне и мире» и в «Анне Карениной», в новом романе Толстой себе не разрешает. Каждое слово, каждый эпитет, каждое сравнение подчеркнуто указывает на этот идеологический тезис. Толстой не только не боится тенденциозности, но с исключительной художественною смелостью, даже с вызовом, подчеркивает ее в каждой детали, в каждом слове своего произведения.

Чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить картину пробуждения Нехлюдова, его туалет, утренний чай и т. д. (гл. III), с совершенно аналогичной по содержанию картиной пробуждения Облонского, которой открывается «Анна Каренина».

Там, в картине пробуждения Облонского, каждая деталь и каждый эпитет несли чисто изобразительную функцию: автор просто показывал нам своего героя и вещи, отдаваясь бездумно своему изображению; и сила и сочность этого изображения в том, что автор любит своим героем, его жизнерадостностью и свежестью, любит и окружающими его вещами.

В сцене пробуждения Нехлюдова каждое слово несет не изобразительную функцию, а прежде всего — обличающую, укоряющую или покаянную. Все изображение всецело подчинено этим функциям.

Вот начало этой картины:

«В то время, когда Маслова, измученная длинным переходом, подошла с своими конвойными к зданию окружного суда, тот

самый племянник ее воспитательниц, князь Дмитрий Иванович Нехлюдов, который соблазнил ее, лежал еще на своей высокой, пружинной, с пуховым тюфяком, смятой постели и, расстегнув ворот голландской чистой ночной рубашки с заутюженными складочками на груди, курил папироску».

Пробуждение «соблазнителя» в комфортабельной спальне на удобной постели прямо противопоставляется здесь тюремному утру Масловой и ее тяжелой дороге в суд. Этим сразу дается тенденциозное направление всему изображению и определяется выбор каждой подробности, каждого эпитета: все они должны служить этому обличающему противопоставлению. Эпитеты к постели: высокая, пружинная, с пуховым тюфяком; эпитеты к рубашке: голландская, чистая, с заутюженными складочками на груди (сколько чужого труда!) — всецело подчинены обнаженно подчеркнутой социально-идеологической функции. Они, собственно, не изображают, а обличают.

И все дальнейшее изображение построено так же. Например: Нехлюдов моет холодной водой свое «мускулистое, обложившееся жиром белое тело»; надевает «чистое выглаженное белье, как зеркало, вычищенные ботинки» и т. д. Повсюду тщательно подчеркивается та масса чужого труда, которую поглощает каждая мелочь этого комфорта, подчеркивается словами «приготовлено», «вычищено»: «приготовлен был душ», «вычищенное и приготовленное на стуле платье», «натертый вчера тремя мужиками паркет» и т. п. Нехлюдов точно одевается в этот чужой, затраченный на него труд, вся обстановка его пропитана этим чужим трудом.

Стилистический анализ, таким образом, обнаруживает повсюду нарочитую, подчеркнутую тенденциозность стиля. Стилеобразующее значение идеологического тезиса ясно. Он определяет и все построение романа. Вспомним, как тезис о недопустимости суда человека над человеком определял все приемы изображения судебного заседания. Картина суда, картина богослужения и другие построены как художественные *доказательства* определенных положений автора. Каждая деталь в них подчинена этому назначению служить доказательством тезиса.

Несмотря на эту крайнюю и вызывающе обнаженную тенденциозность, роман вовсе не получился скучно-тенденциозным и безжизненным. Свою задачу построить социально-идеологический роман Толстой разрешил с исключительным мастерством. Можно прямо сказать, что «Воскресение» — самый последовательный и совершенный образец социально-идеологического романа не только в России, но и на Западе.

Таково формально-художественное значение идеологического тезиса в построении романа. Каково же содержание этого тезиса?

Здесь не место входить в рассмотрение социально-этического и религиозного мировоззрения Толстого. Поэтому мы коснемся содержания тезиса лишь в немногих словах.

Роман открывается евангельскими текстами (эпиграф) и замыкается ими (чтение Нехлюдовым Евангелия). Все эти тексты должны подкрепить одну основную мысль: недопустимость не только суда человека над человеком, но и недопустимость какой бы то ни было деятельности, направленной на исправление существующего зла. Люди, посланные в мир волею Бога — хозяина жизни как работники, должны исполнять волю своего хозяина. Эта же воля выражена в заповедях, запрещающих какое бы то ни было насилие над своими ближними. Человек может воздействовать только на себя, на свое внутреннее «я» (поиски царства Божьего, которое *внутри* нас), остальное все приложится.

Когда эта мысль на последних страницах романа раскрывается Нехлюдову, ему становится ясно, как победить царствующее вокруг него зло, свидетелем которого он был в течение всего действия романа: победить его можно только *неделаньем, непротивлением* ему. «Так выяснилась ему теперь мысль о том, что единственное несомненное средство спасения от того ужасного зла, от которого страдают люди, состояло только в том, чтобы люди признавали себя всегда виноватыми перед Богом и потому неспособными ни наказать, ни исправлять других людей. Ему ясно стало теперь, что все то страшное зло, которого он был свидетелем в тюрьмах и острогах, и спокойная самоуверенность тех, которые производили это зло, произошло только оттого, что люди хотели сделать невозможное дело: будучи злы, исправлять зло... “Да не может быть, чтобы это было так просто”, — говорил себе Нехлюдов, а между тем несомненно видел, что, как ни странно это показалось ему сначала, привыкшему к обратному, — что это было несомненное и не только теоретическое, но и самое практическое разрешение вопроса. Всегдашнее возражение о том, что делать с злодеями, неужели так и оставить их безнаказанными? — уже не смущало его теперь».

Такова идеология Толстого, организующая роман.

Раскрытие этой идеологии не в форме отвлеченных моральных и религиозно-философских трактатов, а в условиях художественного изображения, на конкретном материале действительности и в связи с конкретным и социально-типическим жизненным пу-

тем Нехлюдова — с исключительной ясностью обнаруживает социально-классовые и психологические корни ее.

Как был поставлен жизнью Нехлюдова самый вопрос, на который отвечает идеология романа?

Ведь с самого начала мучило Нехлюдова и ставило перед ним тяжелый вопрос не столько само социальное зло, сколько его *личное участие в этом зле*. Именно к этому вопросу о личном участии в царящем зле с самого начала прикованы все переживания и все искания Нехлюдова. Как прекратить это участие, как освободиться от комфорта, поглощающего столько чужого труда, как освободиться от земельной собственности, связанной с эксплуатацией крестьян, освободиться от исполнения общественных обязанностей, служащих закреплению порабощения, но прежде и важнее всего — как искупить свое позорное прошлое, свою вину перед Катюшей?

*Этот вопрос о личном участии в зле заслоняет само объективно существующее зло*, делает его чем-то подчиненным, чем-то второстепенным по сравнению с задачами личного покаяния и личного совершенствования. Объективная действительность с ее объективными задачами растворяется и поглощается внутренним делом с его субъективными задачами покаяния, очищения, личного нравственного воскресения. С самого начала произошла роковая подмена вопроса: вместо вопроса об объективном зле был поставлен вопрос о личном участии в нем.

На этот последний вопрос и дает ответ идеология романа. Поэтому она неизбежно должна лежать в субъективном плане внутреннего дела: это предрешено самой постановкой вопроса. Идеология указывает субъективный выход покаявшемуся эксплуататору, не покаявшихся призывает к покаянию. Вопрос об эксплуатируемых и не возникал. Им хорошо, они ни в чем не виноваты, на них приходится смотреть с завистью.

Во время работы над «Воскресением», как раз тогда, когда Толстой пытался переориентировать роман на Катюшу, он записывает в дневнике:

«Нынче гулял. Заходил к Константину Белому. Очень жалок. Потом прошел по деревне. Хорошо у них, а у нас стыдно».

Мужики, больные и пухнувшие от голода, — жалки, но им хорошо, потому что им не стыдно. Мотив зависти к тем, которым в мире социального зла нечего стыдиться, красною нитью проходит через дневники и письма Толстого этого времени.

Идеология романа «Воскресение» обращена к эксплуататорам. Она вся вырастает из тех задач, которые встали перед кающимися представителями охваченного разложением и умиранием дво-



рянского класса. Эти задачи лишены всякой исторической перспективы. У представителей отходящего класса нет объективной почвы во внешнем мире, нет исторического дела и назначения, и потому они сосредоточены на внутреннем деле личности. Правда, в отвлеченной идеологии Толстого были существенные моменты, сближавшие его и с крестьянством, но эти стороны идеологии не вошли в роман и не смогли организовать его материала, сосредоточенного вокруг личности кающегося дворянина Нехлюдова.

Итак, в основу романа положен вопрос Толстого-Нехлюдова: «Как мне, индивидуальной личности господствующего класса, в одиночку освободиться от участия в социальном зле?». И на этот вопрос дается ответ: «Стань ему внешне и внутренне непричастен, а для этого выполняй чисто отрицательные заповеди».

Совершенно справедливо говорит Плеханов, характеризуя идеологию Толстого:

«Не будучи в состоянии заменить в своем поле зрения угнетателей угнетаемыми, — иначе сказать: перейти с точки зрения эксплуататоров на точку зрения эксплуатируемых, — Толстой, естественно, должен был направить свои главные усилия на то, чтобы нравственно исправить угнетателей, побудив их отказаться от повторения дурных поступков. Вот почему его нравственная проповедь приняла отрицательный характер»\*.

Объективное зло сословно-классового строя, с такою поразительной силой изображенное Толстым, обрамлено в романе субъективным кругозором представителя отходящего класса, ищущего выход на путях внутреннего дела, то есть *объективно-исторического бездействия*.

Несколько слов о значении романа «Воскресение» для современного читателя.

Мы видели, что критический момент является в романе преобладающим. Мы видели также, что подлинной формообразующей силой критического изображения действительности был пафос суда над нею, суда художественно действенного и беспощадного. Художественные акценты этого изображения гораздо энергичнее, сильнее и революционнее, нежели те тона покаяния, прощения, непротivления, которые окрашивают внутреннее дело героев и отвлеченно-идеологические тезисы романа. Художественно-критический момент и составляет главную ценность романа. Художественно-критические приемы изображения, раз-

\* Плеханов Г. В. Карл Маркс и Лев Толстой (1911).

работанные здесь Толстым, являются и до настоящего времени образцовыми и непревзойденными.

Наша советская литература в последнее время упорно работает над созданием новых форм социально-идеологического романа. Это, может быть, наиболее важный и актуальный жанр в нашей литературной современности. Социально-идеологический роман, в конце концов социально-тенденциозный роман, — совершенно законная художественная форма. Непризнание этой чисто художественной законности ее — наивный предрассудок поверхностного эстетизма, который давно пора изжить\*. Но действительно, это одна из самых трудных и рискованных форм романа. Слишком легко здесь пойти по пути наименьшего сопротивления: отыгаться на идеологии, превратить действительность в плохую иллюстрацию к ней или, наоборот, давать идеологию в виде внутренне не сливающихся с изображением ремарок к нему, отвлеченных выводов и т. п. Организовать весь художественный материал снизу доверху на основе отчетливо социально-идеологического тезиса, не умерщвляя и не засушивая его живой конкретной жизни, — дело очень трудное.

Толстой справился с этой задачей с исключительным мастерством. Как образец социально-идеологического романа «Воскресение» может принести немалую пользу литературным исканиям современности.



---

\* Будь это не так, добрую половину французского и английского романа пришлось бы выбросить за борт художественной литературы.



**Н. И. УЛЬЯНОВ**

## **Национализм Толстого (1972)**

«В России властвовали, избивая и мучая людей, то Иван IV, то шальной, зверский, жестокий, выхваленный Петр с своей пьяной компанией, то безграмотная распутная девка Катька, то немец Бирон, любовник глупой бабы, считавшейся императрицей, то немка Анна, любовница другого немца, то распутная девка Елизавета, потом распутная из распутных немка, мужеубийца Екатерина “Великая” II, то полубешеный Павел, то отцеубийца, лгун, ханжа Александр, то глупый, грубый, жестокий солдат Николай, то слабый, неумный и недобрый Александр II, то совсем глупый, грубый, невежественный Александр III. И все эти жалкие люди... возводятся в герои, гении, благодетели человечества. И вот, царствует теперь невежественный, слабый и недобрый Николай II со своими иконами и мощами, устраивает бесцельную, бессмысленную погибель миллиардов рублей и сотен тысяч людей на Дальнем Востоке». Этот «обзор» русской истории найден среди не напечатанных при жизни Льва Николаевича Толстого его бумаг \*. В русофобской литературе XIX—XX вв. он мог бы занять видное место. Но часто говорят: цари и правящий слой — это-де не вся Россия; существовала другая, именовавшая себя «прогрессивной»; ее-то, может быть, и любил Толстой?

Толстой ее знал, но не только не любил, а презирал и ненавидел больше, чем царизм. В романе «Воскресение» идущие на каторгу и в ссылку революционеры показаны в самом неблагоприятном свете. Борьбу революционной интеллигенции с самодержавием Лев Николаевич называл борьбой двух паразитов на

---

\* Юбилейное Полное собрание сочинений Л. Н. Толстого. Т. 36. С. 463. — *Примеч. авт.*

здоровом теле. Все ее лозунги, декларации, программы считал он вздором, не нужным и не понятным народу, а террор, бомбы, пистолеты — преступлением. «Вы говорите, что делаете все это для народа, — спрашивал он, — но ведь вы сами знаете, что все это ложь, что вам дела нет до народа. Вы и не знаете и не любите его».

Стимулом революционной и всякой оппозиционной деятельности он считал свойства самые неблагоприятные — праздную жизнь, тщеславие, зависть, корысть, низость и ничтожество натуры. Упрекает он интеллигенцию в невежестве, лицемерии, в сухости сердца, жестокости и в полной зависимости от чужого разума. Она не выработала «ни одной *своей* мысли, ни одного *своего* вывода из *своего* наблюдения, умея только рабски повторять то, что говорят европейские интеллигенты-паразиты».

Дают ли право приведенные здесь высказывания говорить о «национализме» Л. Н. Толстого, объявленного «писателем национальным в самом истинном и всеобъемлющем значении этого понятия»? \*

\* \* \*

Слово «национализм» ныне — одно из самых употребительных и самых неясных. В нем множество смысловых и эмоциональных оттенков, от простой любви к родине до дикого «нацизма». В общем значении оно стало употребляться, преимущественно в русской литературе, с начала 80-х годов прошлого века и укоренилось стараниями либеральной публицистики. Наивысшее свое заострение получило в социалистической печати, как «идеология и политика буржуазии» в ее противопоставлении «пролетарскому интернационализму». На Западе, где оно родилось, такой окраски у него не было. Здесь под ним разумелась не «реакционная идеология», а «state qualities or fact of belonging to a nation as by nativity or allegiance» \*\*, как сказано в словаре Webster'a, или как «devotion to or advocacy of national interest or national unity and independence» \*\*\*.

Аналогичное толкование находим во французских словарях. Там национализм определяется как «*preference déterminée pour*

\* Горький М. Лев Толстой. — *Примеч. авт.*

\*\* Государственные качества или факт принадлежности к нации по рождению или преданности (*англ.*).

\*\*\* Преданность или защита национальных интересов или национального единства и независимости (*англ.*).

ce qui est propre á sa nation» \*. Владимир Соловьев полагает, что слово это выдвинуто английской политической терминологией, где оно обозначало первоначально стремление ирландцев к автономии.

Можно ли это западное слово, лишенное «идеологического» смысла, выразившее простую принадлежность и любовь к отечеству, найти у Толстого? Это не так легко. Во всех своих небеллетристических произведениях Лев Николаевич бывает до того сбивчив, противоречив, непоследователен и часто нелогичен, что ясно установить его взгляды не всегда возможно. Термин «национализм» у него почти не встречается. Но это не должно сбивать с толку; полной заменой ему служит всюду фигурирующий «патриотизм». Употребляется он в резко отрицательном смысле, в значении шовинизма, джингоизма, и если бы Лев Николаевич прожил еще четверть века, он, может быть, заменил бы его словом «нацизм». Несмотря на ненависть и презрение к либерально-революционной интеллигенции, он сходилась с нею во враждебном отношении к «патриотизму-национализму». «Зверское чувство», «чреватое величайшими злодеяниями», «ужаснейший пережиток варварских времен, не имеющий никаких ни оснований, ни оправданий», — вот его характеристика. Это не естественное устроение народа, а результат внушения, продукт правительственной политики. Все правительства мира старательно его воспитывают.

Обращаясь к «людям-братьям... от царя до рудокопа и от африканского кафра до англосаксонца», Толстой умоляет не верить тому, «что говорят и будут говорить о благодетельности и добродетельности патриотизма, лежащего в основе большей доли самых ужасных бедствий человечества». «Добродетельного» патриотизма не существует, он всегда — зло.

Но то же самое утверждали революционеры, космополиты, интернационалисты. Лев Толстой, в унисон с ними, проповедовал отречение от отечества. Любовь к своему народу, к своему государству, подвиги, во имя их совершенные, считал «не высокими и прекрасными, а, напротив, низкими и дурными». Как вся «прогрессивная» интеллигенция, он был врагом тогдашней, прежде всего русской, государственности, вел против нее пропаганду и делал это едва ли не с большим ожесточением, чем интеллигенты. Всякое государство рассматривал как «нечто враждебное, отвратительное, совершенно лишнее и ни на что не

---

\* Определившееся предпочтение всего того, что свойственно собственной нации (*фр.*).

нужное», «как шайку насильников». Человек, чье назначение — служить Богу и всему человечеству, не должен признавать себя членом одного какого-либо государства. В разговоре с Горьким Лев Николаевич назвал себя однажды «анархистом». По форме его высказывания о государстве и государственной власти были, в самом деле, анархическими. Многих это вводило и продолжает вводить в заблуждение, особенно если принять во внимание ловкость, с которой «прогрессивный» лагерь пользовался в своих целях авторитетом Толстого. Он был сущим кладом для него. Выходившие из-под его пера антиправительственные статьи, памфлеты печатались и распространялись людьми совсем не толстовского склада. Если цензура не пропускала их, они печатались нелегально, часто за границей, и тайно провозились в Россию. Делалось это, несмотря на всю вражду Толстого к революции и революционерам.

\* \* \*

Но никакого единомыслия между ними на самом деле не было. Революционеры так же презирали его учение, как и он их. Ленин называл его «хлюпиком». Даже в вопросах патриотизма существовала между ними значительная разница. Сказав, что «добродетельного» патриотизма не существует, Лев Николаевич сделал оговорку: не существует теперь; в прошлом он был. Теперь он ничем не оправдан, но были времена, когда имело место «чувство, спланивавшее людей для защиты своих семей, слабых людей для защиты от жестокого врага, готового убивать беззащитных, надругаться над женщинами». Тогда «патриотизм был нужен».

Тщетно, однако, доискиваться каких бы то ни было указаний на хронологию эпохи «добродетельного патриотизма». Лев Николаевич сделал из нее величайший секрет. Лишь глухо и всего несколько слов сказано в одном месте, что было это «тогда, когда не было еще христианства». Понимать ли это как время до Рождества Христова или как дохристианский период в истории каждой отдельной страны — неизвестно. Между тем русским читателям Толстого важно было бы знать, когда совершился в их стране переход от подлинного патриотизма к «зверскому чувству» — в скифо-сарматские времена или на тысячу лет позднее, с момента крещения Руси? Здесь, как и во многих других случаях, Толстой абсолютно безответствен и противоречив. Придумав патриотические дохристианские времена, он не смущаясь нарушает свою же историософию, констатируя факт существования

«добродетельного патриотизма» в эпоху ярко выраженного христианства — в годы завоевания турками Византии и Балканского полуострова. Тут, оказывается, патриотизм опять был «нужен», и в подвигах знаменитых Карагеоргиевичей усмотрен высокий «смысл». Но когда во дни самого Толстого, в 70-х годах прошлого века, турки устроили жестокое избиение славян, когда даже англичанин Гладстон написал возмущенный протест против турецкой резни, Лев Николаевич пришел к заключению, что в данном случае патриотические подвиги, подобные подвигам Карагеоргиевичей, «были бы смешны, если бы не были так ужасно зловредны». Не проникнув в самую сердцевину толстовского учения, трудно понять, почему «зловредна» не резня, а противоправление тех, кого режут.

«Сердцевину» толстовства можно определить как своеобразную религию, именующую себя христианством, но отрицающую божественную сущность Христа, исходящую только из его учения, из Евангелия. Правда, и Евангелие кое в чем подверглось исправлению; Лев Николаевич «отредактировал» его по-своему. Самым существенным во всем христианстве он считает братскую любовь друг к другу и видит в ней спасение мира. Если бы она воцарилась на земле, жизнь стала бы прекрасной, никаких «социальных преобразований», никакого иного «светлого будущего» не надо было бы. Но для торжества такой любви нужно полное устранение вражды и зла из человеческих отношений. А зло и вражду нельзя побеждать злом и враждой. Только любовью.

Отсюда знаменитая проповедь непротивления злу. Пусть вас бьют и режут — отвечайте гонителям кротостью и незлобием. Увлеченный идеей непротивления, Толстой доходит до утверждения, будто с тех пор, как христианство посеяло в сознании людей семена всеобщего братства, патриотизм из положительного явления превратился в бич человечества, стал источником ненависти и недоброжелательства. Уже сейчас, по его словам, «ни один из христианских народов не угрожает убийством и насилием над людьми другого народа и все люди признаются братьями». Зачем же еще патриотизм? Писалось это в эпоху кавказских, крымских, франко-пруских, балканских, испано-американских, англо-бурских, русско-японских войн.

Но особенное отличие толстовских взглядов от социалистических видно из отношения их к патриотизму малых народностей, задавленных крупными государствами. «Левая» общественность всегда брала его под защиту. Буры пользовались симпатией всей Европы, когда их завоевывали англичане. То же было с поляками, босняками, герцеговинцами. Но для Толстого патриотизм

буров и поляков ничем не отличен по своей природе от патриотизма их врагов. Он откровенно высказал это в 1908 году в статье «О присоединении Боснии и Герцеговины к Австрии» и, еще ярче, в послании «Славянскому съезду в Софии» в 1910 году. Приглашенный на этот съезд, но не поехавший туда по нездоровью, он отозвался на приглашение письмом. Признавая в этом письме важность объединений с точки зрения борьбы, он тем не менее всякие соединения славян в целях противодействия насилию считал злом; они ведут неизбежно к совершению того же насилия над их врагами. Объединяются они для того, «чтобы сначала противодействовать насилию, а потом совершать его». Закончил он свое письмо так: «Должно не содействовать всем таким частным соединениям, а всячески противодействовать им». Отвечая на письмо одной польской женщины, он признается, что разделение Польши возбуждало в нем всегда величайшее негодование, но единственное спасение для поляков он видит в том, «чтобы поляки перестали считать себя поляками, а считали себя братьями всего человечества». Русские, австрийцы, прусаки властвуют над поляками не в результате разделов Польши, «а только потому, что польские люди, не признавая закона любви, включающего непротивление, соглашаются совершать или готовы совершать над своими братьями те самые насилия, на которые они жалуются и от которых страдают и, обманывая самих себя, участвуют в парламентах, оправдывающих эти самые насилия».

«Люди, не борющиеся с насилием и не принимающие участия в нем, так же не могут быть поработаны, как не может быть разрезана вода. Они могут быть ограблены, лишены возможности двигаться, изранены, убиты, но они не могут быть поработаны». В назидание скептикам, насмешливо относившимся к таким рассуждениям, Толстой пишет «Сказку об Иване-дураке и его двух братьях». Там, как во всех русских сказках, Иван женится на царской дочери и становится царем. Ни индустрии, ни торговли, ни интеллигентного труда в его царстве нет. Одно земледелие. Сам царь пашет землю, как простой мужик. Нет у него ни налогов, ни чиновников, ни полиции, ни войска. «У кого мозоли на руках — полезай за стол, а у кого нет — тому объедки». Таков был обычай.

И вот пришли к нему и говорят:

— На нас тараканский царь войной идет.

— Ну что ж, — говорит, — пускай идет.

Перешел тараканский царь с войском границу, послал передовых разыскивать Иваново войско. Искали, искали — нет войска. Ждать-пождать — не окажется ли где? И слуха нет про то войско, не с кем воевать. Послал тараканский царь захватить



деревни. Пришли солдаты в одну деревню — выскочили дураки, дуры, смотрят на солдат, дивятся. Стали солдаты отбирать у дураков хлеб, скотину; дураки отдают и никто не обороняется. Пошли солдаты в другую деревню — все то же. Походили солдаты день, походили другой — везде все то же: все отдают — никто не обороняется и зовут к себе жить. Скучно стало солдатам, пришли к своему тараканскому царю. «Не можем мы, — говорят, — воевать, отведи нас в другое место; добро бы война была, а это что — как кисель резать. Не можем больше тут воевать». Рассердился тараканский царь, велел солдатам по всему царству пройти, разорить деревни, дома, хлеб сжечь, скотину перебить. «Не послушаете, — говорит, — моего приказа — всех, — говорит, — вас расказню». Испугались солдаты, начали по царскому указу делать. Стали дома, хлеб жечь, скотину бить. Все не обороняются дураки, только плачут. Плачут старики, плачут старухи, плачут малые ребята.

— За что, — говорят, — вы нас обижаете? Зачем, — говорят, — вы добро губите? Коли вам нужно, вы лучше себе берите.

Гнусно стало солдатам. Не пошли дальше, и все войско разбежалось.

Эта христианско-анархическая утопия написана, видимо, как образец идеального общественного устройства. «Русским людям, для того чтобы исполнить то великое дело, которое предстоит им, надо не только заботиться о политическом управлении России и об обеспечении свободы граждан русского государства, но прежде всего освободиться от самого понятия русского государства, а потому и от заботы о правах граждан этого государства». Толстой предлагает русским жить, как они всегда жили, своей земледельческой мирской общинной жизнью и без борьбы подчиняться всякому, как правительственному, так и неправительственному насилию, но не повиноваться требованиям участия в каком бы то ни было правительственном насилии, не давать добровольно податей, не служить добровольно ни в полиции, ни в администрации, ни в таможене, ни в войске, ни во флоте, — ни в каком бы то ни было насильническом учреждении. Точно так же, и еще строже, надо крестьянам воздерживаться от насилий, к которым возбуждают их революционеры.

\* \* \*

Любовь к населению всего земного шара логически исключает особенную любовь к родине, к своему народу. У человека, проповедующего такую всемирность, не должно быть иной родины,

кроме вселенной, и иного народа, кроме человечества. Толстой так и говорит: «Любовь к отечеству могла быть добродетелью в нехристианском мире, в христианском же мире все без исключения, все люди — братья и потому всякая исключительная любовь есть не добродетель, а грех».

Трудно в истории мировой литературы найти писателя, подобного Льву Толстому, у которого бы чувства и поведение находились в таком противоречии с его учением. Будучи гениальным писателем, он отрицал литературу, развенчивал и поносил театр, но писал пьесы для театра; отрицал музыку, но жить без нее не мог; отрицал медицину, но имел домашнего врача.

Все это необходимо иметь в виду, приступая к уяснению какой-либо из сторон его личности или творчества. Можно ли, как в данном случае, для уяснения его «национализма» ограничиться одними учительскими сентенциями о патриотизме, не пытаясь заглянуть в самую натуру писателя с целью установить степень совпадения его иррациональных чувств с провозглашаемыми им идеями? Наблюдается ли у него, например, неприязнь к чужим народам и странам? Ведь национализм чаще всего и ярче выражается именно в такой неприязни. Надо совершенно определенно сказать, что тут у Толстого никакого расхождения между чувствами и идеями не наблюдается. Он не видел ничего, кроме глупости, в народе, который, считая себя лучше других, усваивал высокомерный взгляд на всех остальных. В противоположность Достоевскому, не любившему ни французов, ни немцев, ни, особенно, поляков, он не питал ни малейшей неприязни даже к такому историческому врагу России, как Польша с ее тысячелетней старопанской ненавистью. Не помня старого зла, он видел только жалкое положение ее в XIX веке и вполне искренно ей сочувствовал. Это отразилось в беллетристических произведениях. Повесть «За что?» с ее трагедией ссыльной польской семьи после восстания 1830—1831 годов проникнута глубоким состраданием к несчастным.

Но, несмотря на все это, у Толстого не было к иностранцам такого же отношения, как к своим. Сколько бы ни призывал он к всеобщему братству, своя рубашка была ближе к телу. Чувство «чужого», «не своего» сидело в нем достаточно глубоко. Выражал он его, конечно, не в «поучениях», а либо в разговорах и письмах, либо в романах и рассказах.

«Что же общего между нами и французами? — сказал он однажды М. Горькому. — Они чувственники: жизнь духа для них не так важна, как плоть. Для француза прежде всего — женщина. Они — изношенный, истрепанный народ».

Такое же чувство «не нашего», чужого слышится в возгласе Наташи Ростовой, любимой героини Льва Николаевича: «Разве мы немцы какие-нибудь?..» Это в сцене эвакуации дома Ростовых при приближении французов к Москве, когда встал вопрос — вывозить ли графское добро или бросить его, а все повозки отдать для вывоза раненых? Оставить на гибель этих солдат, защищавших отечество, и заняться спасением своего имущества — это не русская черта, так могли поступить, по мнению Наташи, только немцы. И так, конечно, думал Толстой. Немецкая натура выступает у него часто как антитеза природы русской. Таков «честный и очень аккуратный немец» Барклай де Толли<sup>1</sup>. Он не только хороший генерал, но и русский патриот, но узкорассудительный, мелкорасчетливый и чересчур точный, он непригоден, по мнению Андрея Болконского, для роли главнокомандующего в такой войне, как «отечественная». «Пока Россия была здорова, ей мог служить чужой, и был прекрасный министр, но как только она в опасности, нужен свой, родной человек». В литературе давно отмечено, что рассуждения князя Андрея — это рассуждения самого Толстого. Они не имеют ничего общего ни с ксенофобией, ни с тем обывательским патриотизмом, который охватил русскую знать в 1812 году и который так простодушно проявился в письме Жюли Друбецкой: «Я вам пишу по-русски, мой добрый друг, потому что я имею ненависть ко всем французам, равно и к языку их, который я не могу слышать, говорить». Жюли Друбецкая, светская дама, с детства привыкшая тараторить по-французски, а на своем родном языке говорившая как иностранка, — типичное порождение галломании русской знати, распаркивавшейся перед всем французским, а тут вдруг резко сменившей это обличье на франкофобию. Эта публика нашла в Толстом своего беспощадного сатирика.

Но есть в «Воине и мире» герои и эпизоды, идущие от нутра автора. Таков случай с княжной Марьей Болконской. После отъезда брата и смерти отца, когда она осталась одна в своем имении, душевное ее состояние можно определить как полную протрацию; ей было все равно, что с нею случится с приходом французов. Стоило, однако, мадемуазель Бурьени показать ей возвание французского генерала Рамо и начать уговаривать княжну не уезжать, а остаться в Лысых Горах, уверяя, что французы не сделают ей ничего худого, как национальная гордость пробудилась в несчастной девушке. «Все, что только было тяжелого и, главное, оскорбительного в ее положении, живо представилось ей. «Они, французы, поселятся в этом доме; господин генерал Рамо займет кабинет князя Андрея; будут для забавы

перебирать и читать его письма и бумаги... Мне дадут комнатку из милости; солдаты разорят свежую могилу отца, чтобы снять с него кресты и звезды; они мне будут рассказывать о победах над русскими, будут притворно выражать сочувствие моему горю...» Поскорее ехать!..

Был ли это «добродетельный патриотизм» или «зверское чувство» — Толстой не рассуждает, но по тому, как он описан, мы не сомневаемся, что чувства княжны Марьи — это его собственные чувства. То же надо сказать и про описания волнений князя Андрея накануне Бородинского сражения. Думая, что ему все равно, возьмут или не возьмут Москву, как взяли Смоленск, он «внезапно остановился в своей речи от неожиданной судороги, схватившей его за горло». Оказалось, что судьба Москвы вовсе не так уж ему безразлична. Это немцы Клаузевиц и Вольцоген<sup>2</sup>, чей разговор Андрей нечаянно подслушал, могли теоретизировать насчет борьбы с врагом с помощью русских пространств, «не принимая во внимание потерь частных лиц». Их рассуждения для князя Андрея были бесстрастными рассуждениями чужеземцев. «In Raum-то у меня остался отец, и сын, и сестра в Лысых Горах». Клаузевицу и Вольцогену это все равно. «...Эти господа немцы... всю Европу отдали *ему* и приехали нас учить — славные учителя!» По его мнению, с врагами, которые «разорили мой дом и идут разорить Москву, оскорбили и оскорбляют меня всякую секунду», надо поступать по-неприятельски. «Они враги мои, они преступники все по моим понятиям... Надо их казнить». Он предлагает не брать пленных. Где здесь хоть малейший отголосок идеи «всеобщего братства», «единения во Христе»? Есть ли тут хоть намек на проповедь непротивления злу и покорности насилию царя тараканского? Ни малейшего. Но Лев Толстой пишет об этом чувстве как о священном. Воплотившись в другого своего героя, Пьера Безухова, Толстой его устами объясняет нам царившее перед Бородинской битвой настроение русской армии как «ту скрытую (latente), как говорится в физике, теплоту патриотизма, которая была во всех тех людях, которых он видел, и которая объясняла ему то, зачем все эти люди спокойно и как будто легкомысленно готовились к смерти».

У литературоведов и у читающей публики давно сложилось представление не об одном, а о двух Толстых. Один — любимый и почитаемый всем миром — автор гениальных повестей и романов; другой — создатель туманной и не вполне вразумительной религиозной секты, не принятой культурным обществом и не пережившей своего творца. Эти два начала творческой личности Толстого взаимно исключают друг друга. Правы те, кто, подобно

М. Горькому, утверждают, что все его романы и повести в корне отрицают его религиозную философию.

\* \* \*

Но даже в этой философии есть противоречие, заслуживающее специального упоминания. Лев Николаевич очень не любил «избранные народы». Всякого рода избранничество, мессианизм вызывали у него брезгливое чувство. По этой причине он резко отзывался о славянофилах, приписывавших русскому народу и Русской Православной Церкви великую вселенскую роль. Тем не менее ему суждено было погрязнуть в том же самом грехе. Правда, в отношении Церкви он до конца продолжал держаться непримиримо-отрицательной позиции, но народ русский представлял в нимбе такой святости и приписывал ему столь великое предназначение, что превзошел в преклонении перед ним Достоевского и славянофилов.

Это может показаться странным и противоречивым после резких отзывов его о России, но не надо забывать, что речь там шла об официальной, правительственной России. Шестидесятническая мода проводить резкую грань между Россией царской и народной принята была и Толстым. Предметом его величайшего поклонения и соболезнования стала Россия народная. Нет числа выражениям его скорби по поводу бед и насилий, совершаемых над «кротким, мудрым, святым и так жестоко и коварно обманутым русским народом».

Не помещичье и торговое сословия, не правительственная «шайка насильников» и не «интеллигенты-паразиты» имелись тут в виду, а крестьянство — вечный труженик, страдалец и тысячелетняя опора Российского государства. Все лучшее в этом государстве заключено в мужике. Недаром Лев Николаевич старался во всем походить на мужика — пахал землю сохой, косил сено, одевался в простую мужицкую рубаху (ныне прозванную «толстовкой»). Но любил он этот народ не за то, что он русский, а за то, что он крестьянский. Святость мужика выводилась из его земледельческой природы, ибо земледелие «составляет самое нравственное, здоровое, радостное и нужное занятие — высшее из всех занятий людских». Тут опять «философия», и опять неоригинальная, навеянная трудами американского экономиста и политического деятеля Генри Джорджа, книга которого «Social problems» произвела на Льва Николаевича особенно сильное впечатление. Это у него он вычитал мысль: «Только земледельцами и могут быть все люди». Под его влиянием создавалась толстовская

концепция: «Род человеческий состоит только из земледельцев. Все остальные люди: министры, слесаря, профессора, плотники, художники, портные, ученые, лекари, генералы, солдаты — суть только слуги или паразиты земледельцев». Соответственно с этим и в России сто миллионов пахарей составляет такое абсолютное большинство, что может быть названо всем русским народом.

Россию он любил как страну хлебопашескую и в этом смысле — передовую. Русские стоят «на несколько веков, может быть, впереди Европы» в смысле разрешения аграрной проблемы. Только они обладают истиной, «которая неизбежно, рано или поздно, но все-таки наверное должна будет быть признана всем человечеством». Заключается она в том, что «живущие на земле люди не могут не иметь одинакового равного права на пользование ею». Частное владение землей преступно; Господь Бог сотворил землю не для одного лица, а для всего человечества: «Земля Божья», — говорили русские мужики, и за ними повторяли это народники-социалисты, молившиеся на крестьянскую поземельную общину. Разуверившись в европейской революции, во всем западном социализме, они преисполнились подлинной гордостью при виде уже существовавшего в России социализма, каковым считали крестьянскую поземельную общину. Герцен простить не мог ни себе, ни славянофилам, что не они и не русские вообще открыли эту общину, а немец Гакстгаузен<sup>3</sup>. К концу XIX века народническая интеллигенция потерпела, как известно, крах своих иллюзий. Трудями историков и экономистов доказан был не только архаический, вредный для самого крестьянства характер общины, но установлена правительственная, а не народная инициатива в ее возникновении. Толстой не мог не знать этого, но продолжал гордиться общинным землевладением как особым выражением русского духа. С этих позиций он и возражал против столыпинской реформы. Врожденный коллективизм русского человека он усматривал даже в его языке. Мужик на вопрос, откуда он, отвечал: «Мы не здешние, мы калуцкие». «Одного русского человека, — говорит Толстой, — почти никогда нет (разве когда он делает что-нибудь плохое, тогда — я). А то семья — мы, артель — мы, общество — мы». «Как не радоваться, живя среди такого народа, как же не ждать всего самого прекрасного от такого народа?»

«Самое прекрасное» в нем — не богатство, не сила, не образованность, а то, чего у других народов нет, — душа. Такой души нигде не найдешь. Севши за свою бедную трапезу, русский мужик не может не пригласить за стол нищего, зашедшего в этот момент в избу. «Сам за стол сядешь, — говорил мне старик хозя-

ин, — нельзя и его не позвать. А то и в душу не пойдет, и покормишь и чайком напоишь». «И как все истинно добрые дела, крестьяне не переставая делают это, не замечая того, что это доброе дело». «Каждый день в нашу деревню, состоящую из 80 дворов, приходят на ночлег от 6 до 12 холодных, голодных, оборванных прохожих... Десятский, для того чтобы эти люди не умерли на улице, разводит их по местным жителям... И хозяин принимает этого голодного, холодного, вонючего, оборванного, грязного человека и дает ему не только ночлег, но и кормит его». Даже у людей черствых, закосневших в стяжательстве, в грубом эгоизме, теплится в душе какая-то искра, вспыхивающая порой таким пламенем любви и сострадания к ближнему, что они при виде гибнущего человека забывают о себе и жертвуют для его спасения собственной жизнью. Таков богатый «кулак» в рассказе «Хозяин и работник». Простая русская натура, чуткая к чужому страданию, более других способна и к раскаянию после содеянного преступления. В рассказе «За что?» казак Данило Лифанов доносит начальству о загадочном пассажире тарантаса, который ему приказано было сопровождать до Саратова. В тарантасе был ящик с гробами детей, которые пани Мегурская хотела вывезти на родину после смерти мужа, сосланного в Зауралье за участие в восстании 1830 года. Но казак, убедившись, что в ящике находились не гробы, а живой человек, заподозрил преступление. Когда же полиция обнаружила там мужа пани Мегурской, придумавшего вместе с женой такой способ бегства из ссылки, и когда перед казаком разыгралась сцена отчаяния Мегурской, он «сорвал с себя шапку, швырнул изо всех сил наземь, откинул ногой от себя Трезорку (собаку) и пошел в харчевню. В харчевне он потребовал водки и пил день и ночь, пропил все, что было у него и на нем». Проснулся на другую ночь в канаве.

Подобную же реакцию испытал палач, повесивший студента-террориста в рассказе «Божеское и человеческое». Он был убийца-каторжник, и звание палача давало ему относительную свободу и роскошь жизни, но с этого дня от отказался впредь исполнять взятую на себя обязанность и в ту же неделю пропил не только все деньги, полученные за казнь, но и всю свою относительно богатую одежду и дошел до того, что был посажен в карцер, а из карцера переведен в больницу.

Совершенно очевидно, что знаменитая *âme slave* выступает у Толстого как *âme chrétien*. В ней живет то христианское чувство, что является залогом пришествия всеобщего братства на земле. Тут и признание равенства всех людей и народов, и полная веротерпимость, и неосуждение преступников, и милосердие, и ува-

жение к нищенству, и готовность жертвовать всем во имя религиозной истины. У богатых, цивилизованных такие чувства не живут.

Вот первая и, может быть, самая главная национальная гордость Толстого.

С особой экспрессией выразил он ее в предисловии к альбому картин Н. Орлова<sup>4</sup>. Свою любовь к этому посредственному, давно забытому художнику Лев Николаевич объясняет тем, что предмет его картин — любимый предмет Толстого. «Предмет этот — русский народ, не тот народ, который побеждал Наполеона, завоевывал и подчинял себе другие народы, не тот, который, к несчастью, так скоро научился делать машины, и железные дороги, и революции, и парламенты со всеми возможными подразделениями партий и направлений, а тот смиренный, трудовой, христианский, кроткий, терпеливый народ, который вырастил и держит на своих плечах все то, что теперь так мучает и старательно развращает его». В картинах Орлова Толстой видит душу этого народа, «которая, как в ребенке, носит еще в себе все возможности и главную из них — возможность, миновав развращенность и извращенность цивилизации Запада, идти тем христианским путем, который один может вывести людей христианского мира из того заколдованного круга страданий, в котором они теперь, мучая себя, не переставая, кружатся».

Читая эти и подобные им строки, нельзя не видеть, что общественно-политическое мышление Л. Н. Толстого ни в чем не противоречит основным чертам той распространенной идеологии, которую принято именовать, в широком смысле слова, «славянофильской». Наиболее характерные особенности ее сводятся к противопоставлению России Западу, духовных основ русской жизни — западной цивилизации, русской души — западной сухости и черствости. Россия ближе к Христу, чем Запад. Толстой, безусловно, шел также тропой, проложенной Тютчевым — западником по культуре, по вкусам, по образу жизни. Знаменитое его четверостишие ясно слышится в толстовских сентенциях.

Удрученный ношей крестной,  
Всю тебя, земля родная,  
В рабском виде царь небесный  
Исходил, благословляя<sup>5</sup>.

Другой «западник», Герцен, благодарил судьбу за то, что русскому народу удалось избежать европейской цивилизации и всех западных политических движений, благодаря чему он имел возможность сохранить общину. «Община спасла русский народ от



монгольского варварства и от императорской цивилизации, от выкрашенных по-европейски помещиков и от немецкой бюрократии» \*.

Можно было бы набрать целый букет подобных высказываний. Даже в советском периоде русской поэзии звучат порой славянофильские ноты. В стихотворении Б. Пастернака «Духу родины» читаем:

Пусть у врага винты, болты,  
И медь, и алюминий.  
Твоей великой правоты  
Нет у него в помине<sup>6</sup>.

Здесь такое же противопоставление России Западу, такая же «правота» ее по сравнению с ним и то же превознесение ее духовности над материальной культурой.

Доказывая религиозное превосходство русского народа перед Западом, Толстой прибегал иногда к курьезным доводам, вроде того, что католическим народам до Реформации Евангелие было недоступно, так как писалось по-латыни, тогда как русские «во всем их огромном большинстве» уже с X века могли читать его на родном языке, вследствие чего «христианское учение в его приложении к жизни не переставало и до сих пор продолжает быть главным руководителем жизни русского народа».

Учение Толстого здесь не критикуется и не комментируется, а только излагается. В нашу задачу не входит ставить его перед судом исторической науки, не признающей примата русского христианства перед христианством Запада. Проходим мимо и продолжающейся до сих пор защиты этого тезиса религиозными философами типа Бердяева. Необходимо лишь подчеркнуть, что неоригинальность Толстого проистекает от воспринятой им и усвоенной старинной ноты русской национально-церковной идеологии, обозначившейся еще в допетровские времена и получившей литературное завершение в XIX веке. Не одни славянофильские рацы, но и голоса старомосковских книжников слышатся в толстовских превознесениях русского мессианства, несущего преобразование мира, потому что «наиболее по нашему времени истинное понимание жизни было и есть еще у русского безграмотного мудрого и святого мужицкого народа». Он один способен одержать победу над драконом всемирной розни, стоящим на пути установления всеобщего братства.

\* Герцен А. И. Русский народ и социализм. — Примеч. авт.



Через все творчество Л. Н. Толстого проходит нота превознесения добра, правды и простоты. Качества эти он склонен считать русскими по преимуществу. С ними теснейшим образом связана у него идея величия. Понять ее легче всего, обратившись к образам героев «Войны и мира» — Наполеону и Кутузову. Толстого часто упрекали за то, как преподнесен в этом произведении Наполеон. Большинство упреков исходило от русских, особенно от Мережковского. Толстому приписывали намеренное развенчание Наполеона, и стимул видели в национальной неприязни. Ни личной, ни национальной неприязни не было, был особый, «толстовский» взгляд на войну и на роль полководцев. Лев Николаевич невысоко ценил тех военных предводителей, которые не подходили под его мерки. А театральные позы и фразы Наполеона, подчеркивание им своей персоны никак не подходили. В них Толстой видел спортивное, славолюбивое отношение к военному делу, отсутствие морально-этического и общественно-го его оправдания. «Никогда, до конца своей жизни не мог понимать он ни добра, ни красоты, ни истины, ни значения своих поступков, которые были слишком противоположны добру и правде, слишком далеки от всего человеческого». Каждую победу Наполеон приписывал своему искусству, между тем как Толстой в победах и в поражениях видел неуловимую логику военных действий, независимую от направляющей воли полководцев. Ход войны и сражений, подобно ходу мировых событий, «предопределен свыше». По Толстому, он «зависит от совпадения всех произволов людей, участвующих в этих событиях, и влияние Наполеона на ход этих событий есть только внешнее и фиктивное».

Толстой расценивал полководцев не по степени усвоения ими военной науки, а по глубине понимания стихии войны.

Описание Бородинского сражения начинается у него с ошибок, допущенных той и другой стороной в выборе позиций и в составлении планов. Битва развернулась совсем не так, как предусмотрено было накануне, и протекала не так, как хотели командующие. Полководцы оказались в положении созерцателей, а не руководителей боя. Но в то время как Кутузов не придавал особого значения ни планам, ни расчетам, Наполеон видел в этом главную свою задачу. Он продиктовал знаменитую диспозицию сражения, которая, по словам Толстого, «не могла быть и не была исполнена». В день сражения император только делал вид, что руководил битвой. Кутузов тоже делал диспозиции сражения, и

такие же плохие, но смотрел на это как на неизбежную дань форме и устоявшимся традициям. Дело войны он понимал глубже, особенно войны национальной, где борьба идет за жизни и достоинство своего народа, своей родной страны.

Роль духа в такой войне ставил он выше гениальных маневров. Для Наполеона война была шахматной доской; для Кутузова — таинственной стихией. Гений Кутузова противопоставлялся гению Наполеона как раз в этом пункте. Он был носителем высшей стратегии, исходящей не от военных трактатов и сочинений, а от интуитивного постижения хода исторических событий, борьбы двух гигантских империй. По словам Толстого, Кутузов давал Бородинское сражение при самой неблагоприятной обстановке для русских войск. Неудачно выбранная позиция обрекала их на полный разгром. И если в день 26 августа 1812 года этого разгрома не последовало, если Бородинское сражение было первым, которого Наполеон не выиграл, то только потому, что Кутузов вместо удачной позиции противопоставил врагу фактор более могущественный — дух и стойкость русской армии, в которых он был уверен и которые знал, не в пример Барклаю и Беннигсену. «Долголетним военным опытом он знал и старческим умом понимал, что руководить сотнями тысяч человек, борющихся со смертью, нельзя одному человеку, и знал, что решают участь сражения не распоряжения главнокомандующего, не место, на котором стоят войска, не количество пушек и убитых людей, а та неуловимая сила, называемая духом войска, и он следил за этой силой и руководил ею, насколько это было в его власти». Чуждый генеральского гонора и надутого величия, Кутузов рисуетя одаренным такой глубиной понимания военной стихии, которой нет у Наполеона. И, как всякий человек глубокого знания, он прост, не претенциозен и далек от малейшей напыщенности и аффектации. В этом Толстой видит подлинное величие. «Нет величия там, где нет простоты, добра и правды».

\* \* \*

Никаким «националистом» в теперешнем политическом смысле Толстой не был. Если он любил Россию, если видел в русском народе будущего творца всеобщего братства, то он бесконечно далек от таких выражений национального чувства, которые встречаем у некоторых европейских народов: «Подобно тому как немецкая птица — орел летает выше всякой твари земной, так и

немец должен чувствовать себя выше всех народов, окружающих его, и взирать на них с безграничной высоты» \*.

Такого «орлиного» полета у яснополянского философа никогда не было.



---

\* Zombart. Händler und Helden. S. 143. — *Примеч. авт.*<sup>7</sup>



**В. М. ПАПЕРНЫЙ**

## **К вопросу о системе философии Л. Н. Толстого (1980)**

Философия Л. Н. Толстого парадоксальна уже по самой своей форме: будучи порождением интеллектуального сознания, она обращена прежде всего к моральному сознанию и заключена в оболочку религиозно-нравственной проповеди или скрыта в глубине художественных структур. Эта философия не зафиксирована в виде определенной внешней целостности, ее отдельные элементы рассеяны в различных произведениях Толстого, в его трактатах, дневниках, художественных произведениях, публицистике, причем лишь концепции его этики (практической философии) даны в относительно завершенной, относительно внешнесистемной форме\*. Поэтому общей интерпретации философии

---

\* Как сам Толстой, так и его последователи излагали толстовскую философию в качестве религиозно-этической системы (см., например, сочинения: *Булгаков Валентин*. Христианская этика. Систематизированные очерки мировоззрения Л. Н. Толстого. М., 1917; *Кросби Эрнст*. Толстой и его жизнепонимание. М., 1911, — оба сочинения вышли с предисловиями Толстого). Это во многом породило традицию отрицания существования у Толстого определенной философско-теоретической системы и сведения всего его миропонимания в целом к этике. Такое понимание является доминирующим в критике, хотя всегда были и противоречащие голоса. К системе религиозно-этических и социально-этических концепций сводится философия Толстого в работах советского исследователя В. Ф. Асмуса (см., например: *Асмус В. Ф.* Мировоззрение Толстого // Асмус В. Ф. Избранные философские труды. М., 1969. Т. 1. С. 56–57, и др. — ср. также характерное использование термина «мировоззрение» вместо термина «философия» в отношении Толстого). Аналогичные интерпретации, не без прямого воздействия идей Асмуса, даны в статьях, посвященных Толстому, в 3-м томе (М., 1968) «Истории философии в СССР» (М. Ф. Овсянникова) и в 4-м томе (М., 1959) «Истории философии»

Толстого как *системы* \* должна предшествовать реконструкция многих ее компонентов и их сегментации в составе целого, и, хотя такая реконструкция, естественно, связана с определенной упрощающей трансформацией своего предмета, она необходима для его действительного понимания.

Настоящая работа, разумеется, не претендует на исчерпывающую интерпретацию философии Толстого или на полную реконструкцию ее системы. Ее задача гораздо более скромная: дать лишь самый общий очерк, самую общую характеристику этой системы

## I

Основной чертой философского мышления Толстого является стремление к созданию синтетического универсального знания — «мудрости», и Толстой строит свое мышление как продолжение традиции «древних мудрецов, браминов, Будды, Зороастра, Лао-

---

(Л. Д. Опульской), в небольшой монографии А. С. Полтавцева «Философское мировоззрение Толстого» (Харьков, 1974), а также в ряде других работ. Очень много для изучения философских взглядов Толстого сделано в литературоведческих исследованиях. Здесь следует упомянуть: 1) работу Д. Ю. Квитко «Философия Толстого» (М., 1928), в которой описаны важнейшие философские идеи Толстого и их историко-философский генезис (хотя и не разрешена проблема его философии как *целого*; 2) дающую глубокий анализ становления принципов толстовского мышления работу Б. М. Эйхенбаума «Лев Толстой: Семидесятые годы» (Л., 1974) и 3) работу А. Шифмана «Лев Толстой и Восток», где рассмотрены основные факты, связанные с проблемой «Толстой и философии Индии и Китая», одной из центральных для понимания философии Толстого. Однако в литературоведческих исследованиях философия Толстого изучается как второстепенный объект, как один из компонентов его мирозерцания и творчества, а это не дает представления о ней как автономной, наряду с другими существующей, философской системе — о ее значимости в широком контексте истории философии. Эта последняя проблема не является решенной.

\* Известно, насколько отрицательным было отношение Толстого к универсально-обобщающим абстрактным системам спекулятивного идеализма (особенно к гегелевской), и его философия, конечно, не является системой в таком смысле. Но, с другой стороны, философские взгляды Толстого не были ни эклектичными, ни неупорядоченными — и в этом, негативном, смысле и можно говорить о них как о философской системе.

цзы, Конфуция, Исаяи, Христа» (26, 329) \*, учивших «истинной жизни», т. е. дававших «знание жизни» как практики, отвергая в этом отношении европейскую философскую традицию с ее представлением об автономии теоретического познания (по Толстому, искажающего и обезличивающего реальности человеческой жизни). С этим связана и глубокая враждебность Толстого к идеологии сциентизма \*\*, враждебность которой наложила определяющий отпечаток на общий стиль его мышления как мышления «сократического». «Сократизм» философии Толстого — в ее организации вокруг проблемы «смысла жизни», в доминирующей роли этико-антропологической проблематики и стремлении к осмыслению жизни в форме конкретного, непосредственно обращенного к целостному человеку, синтетического знания \*\*\*. Однако, хотя в толстовском мышлении доминирует практическая, этическая тенденция, это не превращает философию Толстого в простое собрание моральных заповедей: напротив, поскольку *жизнь* отождествляется им с *сознанием*, а понимание жизни представляется ему предпосылкой жизни \*\*\*\*, постольку все мирозерцание, все творчество Толстого оказывается *философией* по своему внутреннему существу.

Общие принципы философии Толстого сложились к концу 1860-х гг. и выявились в процессе создания романа «Война и мир». В романе Толстой исследует сложное многообразие отношений человеческого существования в связи с вопросом о «смысле жизни». Первичный и поверхностный уровень этих отношений образует сфера непосредственной индивидуальной жизни — обыденных переживаний, стремления к любви, счастью, знаниям, славе, власти, и здесь обнаруживается отсутствие подлинно ценного и даже подлинно реального. С этим связано и принципиальное для Толстого отрицание возможности воздействия личности, рассматриваемой как нечто иллюзорно существующее, на движение истории — реальной «общей», «стихийной», «рое-

\* Таким образом здесь и далее обозначены номера тома и страницы по изд.: *Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч.: Т. 1–90. М., 1928—1958.

\*\* Уже в «Войне и мире» наука характеризуется Толстым как «мнимое знание совершенной истины». Подробнее см. ниже.

\*\*\* См. об этом: *Асмус В. Ф.* Указ. соч. С. 56–57. Впервые представление о «сократизме» мышления Толстого было выдвинуто Вяч. Ивановым в статье «Лев Толстой и культура» (Логос. 1911. Кн. 1. С. 173). Для другого символиста, Андрея Белого, Толстой — прямое «воплощение Сократа», «великан от логики» (*Андрей Белый.* Лев Толстой и культура сознания // ЦГАЛИ. Ф. 51. Оп. 1. Л. 81).

\*\*\*\* Подробнее об этом см. ниже.

вой» жизни народов (З, ч. 1 и др.). В «общей жизни народов», отождествляемой с историей, Толстой видит проявление универсальной реальности мировой жизни, которая «в себе» мыслится как абсолютно трансцендентная (Бог, Дух). Поэтому истинное человеческое существование (дающее «смысл жизни») мыслится как «возвращение» человека к трансцендентному «источнику» жизни («слияние с общим и вечным источником жизни»), преодолевающее иллюзорное индивидуально-отделенное существование\*.

Отмеченные общие принципы философской концепции, отраженные в «Войне и мире»\*\*, отчетливо обнаруживают сходство с учением Шопенгауэра о «мире как воле и представлении». Действительно, с 1869 г. (года окончания «Войны и мира») начинается интенсивное взаимодействие толстовской мысли с философией Шопенгауэра, которая и в дальнейшем — причем особенно интенсивно в 1870-е гг., период складывания системы философии Толстого, — играла важную роль для этой системы\*\*\*. Помимо непосредственного влияния, которое не было слишком большим, философия Шопенгауэра оказала гораздо более существенное воздействие косвенно, в качестве специфического «посредника» — опосредуя и совмещая во многом разнонаправленные воздействия ряда традиций европейской и восточной философии.

Что касается корней философии Толстого в европейской традиции, то сам он вполне отчетливо характеризовал их в дневниковой записи 1903 г.: «Для того чтобы было понятно мое понимание жизни, нужно стать на точку зрения Декарта о том, что человек несомненно знает только то, что он есть мыслящее, ду-

---

\* Именно таков смысл истины, открываемой центральным героям романа — Андрею Болконскому в его предсмертных медитациях, Пьеру Безухову в появившемся в его сне образе мира как «живого колеблющегося шара», в котором сливаются отдельные «капли» — отдельные жизни.

\*\* Выше рассмотрена лишь основная философия, послужившая фундаментом складывающейся системы философии Толстого, но совсем не вся совокупность сложной философии «Войны и мира», не сводимой полностью к какой-либо замкнутой рациональной схеме и весьма многообразно разветвленной.

\*\*\* Эта тема глубоко и подробно проанализирована Б. М. Эйхенбаумом, вплоть до обнаружения ряда цитатных мотивов, прямо восходящих к сочинениям Шопенгауэра, в эпилоге «Войны и мира» и в «Анне Карениной» (Эйхенбаум Б. Указ. соч. С. 92–103 и др.). См. также: Квитко Д. Ю. Указ. соч. С. 130–132 и др.



ховное существо, и ясно понять, что самое строго научное определение мира есть то, что “мир есть мое представление” (Кант, Шопенгауэр, Шпир)» (54, 103). Такое же «понимание жизни» было усмотрено и в христианстве, в том, что «Христос сказал 2000 лет назад» (54, 103), и в ряде философских традиций Индии и Китая. Учение об иллюзорности материального мира и индивидуально-личностного существования, равно как и учение о второй, истинной, реальности как некоторой «мировой души» (например, учение об Атмане Упанишад и др.) — эти учения, глубоко вкорененные в восточной философской традиции и особенно ярко проявленные в буддизме, подверглись глубокой рецепции в толстовской философии, так как они соответствовали ее внутренним основам\*. Как отметил В. И. Ленин, толстовство в целом, «в его реальном историческом содержании», было идеологией восточного строя, азиатского строя... отсюда и аскетизм, и непротивление злу насилем, и убеждение, что “все — ничто”, все материальное — ничто\*\*. В основе отмеченных общеполитических представлений Толстого — его социальный идеал, патриархальная утопия\*\*\*, которая начиная с 1870-х гг. играла все большую роль в миропонимании Толстого, определяя религиозно-этическую направленность его позднего творчества. В ряде созданных в 1880—1910 гг. религиозно-философских и морально-проповеднических сочинений Толстой систематически развил различные стороны своего «учения» — как общеполитические, так и конкретные, связанные с критикой капиталистической цивилизации, государства, Церкви, науки, искусства и т. д. В трактатах и публицистике позднего Толстого ведущая роль принадлежала обоснованию практической философии, т. е. этики и религии, а также моральной критике — собственно философско-теоретические элементы отступали здесь на второй план. Единственным исключением в этом отношении является написанный в 1886—1887 гг. трактат «О жизни», который является переходным от моральной проповеди к философии и в котором отчет-

\* Здесь нет возможности подробно останавливаться на проблеме отдельных мотивов воздействующих на Толстого учений индийской и китайской философии и характера таких воздействий. Многое на эту тему можно найти в его дневниках, а также в исследовательских работах (важнейшие аспекты темы рассмотрены в: Шифман А. Лев Толстой и Восток. М., 1960).

\*\* См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч. 5-е изд. Т. 17. С. 210.

\*\*\* Анализ этого социального идеала как «отражающего настроения патриархальной деревни» см. в: Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 20. С. 102–103 и др.

ливо выявлены общие контуры системы философии Толстого. После этого трактата Толстым не было создано ни одного произведения, в котором сколь-либо полно была бы представлена его философско-теоретическая концепция, однако (как показывают прежде всего его дневники) проблемы теоретической философии постоянно занимали Толстого, особенно в период 1901—1910 гг., и он многократно дает различные варианты своего «определения жизни», обращается к анализу ряда основных проблем теоретической философии (материи, сознания, пространства и времени, свободы и т. д.). Эти философские размышления в его дневниках не были бессистемными или случайными, но были связаны с возникшим у него (в 1903 г.) замыслом «философского изложения истинной жизни» (54, 154). И хотя замысел этот не был реализован, дневники Толстого наряду с его трактатами (особенно — трактатом «О жизни») дают возможность не только для понимания общего характера философии Толстого, но и для ее систематизированного представления.

## II

Общий очерк философских взглядов Толстого был дан им в трактате «О жизни». Исходным пунктом его рассуждений является здесь вопрос о том, «отчего происходит жизнь: от невещественного начала или от различных комбинаций материи» (26, 315). Вопрос этот рассматривается как ложно сформулированный и заменяется (в качестве «основного вопроса») «вопросом о смысле жизни» (26, 316). Выдвигая ряд аргументов против материализма, объективного идеализма и научного познания (26, 321—324), Толстой демонстрирует радикальный субъективизм своей философской позиции, причем субъективизм идеалистического характера, так как признаваемая единственной реальной данностью «человеческая жизнь» отождествляется с «сознанием» (26, 324—325). С этим связано и то, что исходной основой мышления становится у Толстого рефлексия сознания, т. е. гносеологическая рефлексия.

### 1. ОБЩИЕ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ

Гносеологическая концепция Толстого строится как критика познания: утверждается принцип *сомнения* в истинности возник-

кающей в сознании картины объективного мира и антиномия «вещи в себе» и явления, непознаваемого бытия и познаваемого «мира как представления» \*, причем Толстым подчеркивается агностицизм его гносеологии: «Очень важно знать, чего мы не можем знать, чтобы не тратить напрасно сил на попытки познать непознаваемое» \*\* (54, 180). Этот агностицизм распространяется на всю область объективного: «Все заблуждения философов — утверждает Толстой, — от построений объективных, а несомненно только субъективное» (55, 275). При этом «несомненное субъективное» для него — это индивидуальное субъективное, «не субъективное Ивана, Петра, а субъективное общечеловеческое», т. е. Бог, дух \*\*\* (55, 275). Познаваемым признается лишь собственный предмет познания — сознание, «человек как мыслящее, духовное существо» (53, 103), причем этот предмет признается непосредственно данным познанию (т. е. интуитивно-истинным) \*\*\*\*. В той же мере непосредственно данным познанию полагается универсальное мировое сознание \*\*\*\*\* («Все», дух, Бог), универсальное мировое «Я», объединяющее все отдельные «я».

Само сознание Толстой интерпретирует как антиномически двойственное, разделенное на «высшее сознание» и «низшее сознание»:

1) «низшее сознание» — «сознание своей отделенности от Всего», образует, по Толстому, объективный, материальный мир, рассматриваемый как иллюзорный;

2) «высшее сознание» — «сознание своей причинности ко «Всему», образует, по Толстому, субъективный, духовный мир, рассматриваемый как истинно существующий (54, 179).

\* Именно это утверждает приведенная выше дневниковая запись 1903 г. (53, 103), в которой Толстой характеризует свое «понимание жизни» и называет его историко-философские источники: философию Декарта, Канта и Шопенгауэра.

\*\* Область непознаваемого («вещей в себе») Толстой отождествляет с Богом, и Бог полагается также непознаваемым: «Бог — вечно Deus Absconditus» (55, 51).

\*\*\* Т. е. субъективное наделяется предикатом всеобщности, универсальности, что тождественно полаганию Бога, и в этом специфически-неокончательный характер агностицизма Толстого.

\*\*\*\* Таким образом, Толстой воспроизводит картезианскую доктрину рациональной интуиции: истинным признается все «самоочевидное» для разума, а также все выводимое из «самоочевидного» посредством разума.

\*\*\*\*\* Ср. с весьма важной формулой Толстого: «Жизнь есть сознание» (54, 179).

## 2. КОНЦЕПЦИЯ МАТЕРИИ («НИЗШЕГО СОЗНАНИЯ»)

«Низшее сознание», по Толстому, — это «внешний», «материальный», «объективный» мир, «мир явлений», «мир как представление». «Пределы отделенности от Всего духовного существа представляются мне, — говорит Толстой, — телом (материей) моим и телами других существ <...> Не будь наше духовное существо заключено в пределах, не было бы тела, материи» (54, 153). Материя, таким образом, определяется как *представление*, возникающее вследствие *отделенности* индивидуального «я» от мирового «Всего» и являющееся отражением этой отделенности (*пределы* которой и рассматриваются в качестве реального содержания понятия «материя»). Поскольку «пределы отделенности» понимаются как изменчивые, постольку универсальным качеством материи признается *движение* — изменчивость «пределов отделенности» (54, 156 и др.). Мир материи-в-движении рассматривается и как обладающий фундаментальными измерениями *пространства и времени*, причем Толстой, вслед за Кантом, настаивает на идеальности пространства и времени как «возможностей понимать предметы» \* (52, 141).

Природа также интерпретируется Толстым как часть сферы «представления», нечто иллюзорное и непознаваемое, и естественно-научное познание оценивается весьма низко: научные понятия и теории признаются «только удобным способом объяснения физических и химических процессов» (54, 164), причем способом сомнительным: «Приемы естественных наук, основывающих свои выводы на фактах, — считает Толстой, — самые ненаучные приемы. Фактов нет. Есть лишь наше восприятие их» \*\* (54, 172). Однако, отвергая «научность (истинность) известного ему естествознания, Толстой не предлагает ему ника-

---

\* С пространством связывается возможность одновременного восприятия ряда различных предметов с временем восприятия изменения в одном и том же предмете (52, 142) — здесь видно преимущественное положение категории времени, через посредство которой определяется категория пространства.

\*\* Фактически эта толстовская критика относится к теоретическим принципам позитивистского естествознания XIX в., отвергнутым в процессе научной революции начала XX в., подвергшей переосмыслению и само понятие о научном факте: научный факт был лишен статуса абсолютности и понят как нечто существующее лишь относительно, в рамках научной теории, что очень близко к толстовскому пониманию.

кой замены, никакой альтернативы «научному» естествознанию, никакой натурфилософской концепции. Такая позиция резко противоречит принципам рационализма и критического идеализма, которые выдвигаются Толстым в качестве традициональной основы его системы, и связана со свойственной его мышлению дуалистической интерпретацией категории разума. Полагая разум неотъемлемым качеством сознания, субстратом сознания \*, Толстой, однако, исключает из понятия разума позитивную, конструктивную, структурообразующую способность, т. е. рассудок \*\*, минимализирует рассудок до негативной способности сомнения. И в результате совершенно обесценивается рационалистическая картина мира как закономерной природы (столь важная и для Канта, и для Декарта, и даже для Шопенгауэра, на традицию которых ссылается Толстой при обосновании своей гносеологии), и материальный мир представляется как «бесмысленный» — лишенный внутренней структуры. Все это делает толстовскую концепцию материи («низшего сознания») чисто негативной и подрывает, превращая в чисто внешний, толстовский рационализм.

### 3. КОНЦЕПЦИЯ ДУХА («ВЫСШЕГО СОЗНАНИЯ»)

В основе толстовской концепции духа («высшего сознания») — полагание духа как самоочевидности, непосредственно-истинной данности познания. В качестве первичной данности выступает субъект сознания, сознающее «я», и познание этого «я» рассматривается как наиболее достоверное (26, 354). Полагая самым достоверным «знание своего духовного «я», в которое включаются непосредственные чувства боли, радости, любви и т. д., не зависящие от «условий пространства и времени», Толстой видит мень-

---

\* Сам *стиль* философского мышления Толстого глубоко рационалистичен, и для него характерно употребление понятий «сознание», «мышление», «познание», «разум» как практически эквивалентных.

\*\* С этой конструктивной способностью познания (которую на языке, близком толстовскому, можно обозначить понятием «рассудок») связано научное познание, познание причин, взаимодействий, законов и т. д., а с точки зрения критического идеализма (впервые эта теория была сформулирована Кантом), на априорных законах рассудка построено здание природы. Толстой не присоединился к этой теории, и его утверждение, что «материя есть сознание» («низшее сознание») оказывается замкнутым на внутреннем противоречии: сознание разумно, но материя, тоже сознание, — иррациональна.

шую достоверность в знании человеком своей «животной», т. е. отделенной от «Всего», личности, еще менее достоверным признается знание *внешнего* человеку мира: других людей, затем животного и растительного мира, и минимально достоверно — знание неживой природы (26, 356–357). В приведенной иерархии достоверности познания (она сформулирована в трактате «О жизни») степень достоверности определяется как зависящая от степени непосредственно-интуитивной очевидности предмета познания, причем абсолютно достоверной признается чистая субъективность, не связанная пространственно-временными, причинностными и т. п. условиями. Эта чистая субъективность, однако, Толстым рассматривается, как уже было отмечено, не в качестве индивидуальной, но как нечто универсальное, и индивидуальное «я» полагается частью мирового духа, мирового «Всего».

Индивидуальное человеческое «я» в его причастности ко «Всему» (преодолении иллюзорной отдельности) опознается как наделенное «разумным сознанием». Разумное сознание, хотя и полагается находящимся вне условий материального мира, тем не менее рассматривается как определенным образом *являющееся*. С этим связано специфическое понимание Толстым движения и времени. Если пространство Толстой целиком связывает с иллюзорным материальным миром, то с движением и временем все обстоит иначе: в этих категориях усматривается онтологическое значение. Толстой говорит о «реальности времени, по крайней мере того, на чем оно основано, — движения» (54, 233), и, еще более определенно: «движение есть сама жизнь» (54, 23); «время есть открывание духовного», а «пространство — телесного» (54, 253). Покидая, таким образом, почву критического идеализма, Толстой выдвигает категории движения и времени как реальные, связывая с ними представление о возможности преодоления человеком отделенности от «Всего», нравственного совершенствования человека, постепенного в процессе жизни достижения «единения с Богом» (в чем он и видит решение вопроса о «смысле жизни»).

Проблема духа («высшего сознания») — это для Толстого не только гносеологическая проблема познания, но и онтологическая проблема существования. В 1901—1910 гг. Толстой многократно обращался к этой последней проблеме, записывая в свои дневники многочисленные варианты «определения жизни», и последний такой вариант, данный в одной из самых последних, от 31 октября 1910 г., записей, утверждает следующее: «Истинно существует только Бог, человек есть проявление его в веще-

стве, времени и пространстве. Бог не есть любовь \*, но чем больше любви, тем больше человек проявляет Бога, тем больше истинно существует» (56, 143). В этом «определении жизни» — основной принцип толстовского спиритуализма, и это принцип абсолютно-фидеистический, связанный с полаганием Бога как универсального существования и пониманием мира как «проявления Бога» (56, 57). Истолкование этого принципа у Толстого весьма специфично:

— во первых, мир не признается творением Бога (как это обычно принято в теологической традиции христианства, в равной мере и в ортодоксальной, и в протестантской \*\*, но рассматривается Толстым как его непосредственное *проявление* (что имеет аналогию в индийской традиции, например в Атмане Упанишад);

— во вторых, в качестве «проявления Бога» рассматривается не объективный мир, а множественность человеческих жизней и сам принцип жизни — «субъективное общечеловеческое» (55, 275), т. е. субъективный аспект мира; в то же время объективный аспект мира (материя) рассматривается как иллюзия, кажимость;

— в третьих, Бог полагается не как объект, но как субъективный дух, универсальное мировое «Я», и его познание индивидуальным «я» понимается как практический процесс \*\*\* — нрав-

\* Ранее, в таких трактатах, как «В чем моя вера» или «Царство Божие внутри вас», Толстой прямо утверждал, что «Бог есть любовь» (эта формула-цитата из 4-й гл. 2-го Посл. ап. Иоанна).

\*\* Теологическая доктрина о творении мира Богом порождает веру в то, что познание принципов объективного мира (природы) ведет к Богопознанию. У теологов церковного христианства эта доктрина и эта вера развертываются в сложные построения, совмещающие догматический и спекулятивный подход (хорошим примером здесь является система томизма). Эта интеллектуальная традиция продолжается и в мистических системах, видящих в природном *символ* сверхприродного (Я. Бёме и др.), и в системах спекулятивного идеализма, которые усматривают в природном *закон* сверхприродного, т. е. практически обожествляют определенный комплекс законов природы (именно таковы системы Спинозы, Шеллинга, Гегеля, отчасти Лейбница и Декарта). Толстой радикально отрицает связь Бога и природы, полагая последнюю со всеми ее законами иллюзией. Это объясняет толстовское неприятие как теологии церковного христианства, так и мистики и спекулятивного идеализма. Известна особая неприязнь Толстого к философии Гегеля, в которой обожествление «земного» доходит до обожествления государства.

\*\*\* Ср. с утверждением Толстого о том, что Бог познается не через понятие, а через «сознание его проявления в нас» (55, 52).

ственная жизнь, подчиненная «закону любви» (26, 342–344 и др.).

#### 4. ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ И АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ

Гносеологическая система Толстого завершается выводом, прорывающим ее исходную замкнутость на проблеме познания, — положительным выводом о характере «истинного существования», который и является первым принципом его онтологии. Для Толстого мир существования — это, как было уже показано, Бог и человек, поскольку он «проявляет Бога», это духовная жизнь, это человеческое существование, понятое субъективно (вне «условий пространства и времени» \*) как чистая духовная деятельность. Такую онтологическую концепцию можно определить как субъективный реализм.

Понятие «человеческая жизнь» у Толстого — понятие *ценностное*, и важным принципом его онтологии является принцип тождества существования и ценности существования и «блага» — в «истинном существовании» \*\*. Этот принцип, наряду с гносеологическим принципом тождества «жизни» и «сознания», входит в регулятивную основу системы философии Толстого, что делает эту систему дуалистически-антиномической.

Дуалистическая антиномичность проявляется и в интерпретации таких кардинальных для философии Толстого проблем, как проблема реальности и проблема личности. С точки зрения толстовской гносеологии, объективный (материальный) мир иллюзорен, нереален. Но у Толстого было и совершенно иное видение объективного мира — в его определенности и устойчивости, в бесконечном многообразии составляющих его моментов (особенно ярко оно дано в художественных произведениях Толстого), и это видение имело в своей основе фундаментальное представление о человеческой жизни как деятельности, как производстве ценностно-определенных событий. И в этом отношении объективный мир, в противоречие агностическому гносеологическому принципу «нереальности всего объективного», опозна-

---

\* Ср. в трактате «О жизни»: «Истинная жизнь человеческая не есть то, что происходит в пространстве и времени» (26, 353).

\*\* Так, уже в трактате «О жизни» «основной вопрос» своей системы Толстой формулирует на языке аксиологическом как вопрос о «назначении и благе человека», а с другой стороны, содержание жизни Толстой видит в «желании и достижении блага» (26, 316).



ется как высочайшая ценность — как *правда* \*. Самый правдивый писатель в мировой литературе, Толстой впервые превратил правду в универсальный принцип художественного и интеллектуального видения, впервые последовательно поставил правду на место «идеала», «высокого», «прекрасного» и т. д., впервые создал критику мира, освобожденную от искажений, привносимых отвлеченной идеей. И все творчество Толстого — это борьба с господством идей над жизнью, борьба с подчинением жизни Слову, Символу, Условности, борьба за утверждение непосредственной ценности человеческого существования.

Весьма сложным было и толстовское истолкование проблемы личности. Отвергая на основе общегносеологических принципов реальность личности, принцип *самости* как определяющий человеческую сущность, Толстой вовсе не отрицал реальности человеческого существования и никогда не рассматривал человеческую деятельность как нечто иллюзорно-безразличное, но всегда видел в ней конкретную ценностную определенность. И признавая человека существующим лишь в меру его включенности в универсальное мировое существование, Толстой, однако, мыслил человека не механической *частью* мирового целого, мировой системы, но как нечто, наряду с другими живущее, и поэтому человек предстает у него не как бездеятельный, пассивный инструмент в руках «Всего», но как деятельное существо.

Если попытаться теперь дать самую общую характеристику принципов системы Толстого, то следует указать на два взаимосвязанных, но находящихся во взаимоотнопротиворечивом соотношении комплекса мотивов:

1) комплекс критического идеализма и агностицизма, предопределивший метод и интеллектуальный стиль системы (его корни и традиции — это, с одной стороны, философия Декарта, Канта и Шопенгауэра, с другой — соответствующие концепции индийской и китайской философии);

2) комплекс иррационалистического и фидеистического спиритуализма, более отражающий непосредственные внутренние качества миропонимания Толстого (его корни и традиции — фи-

---

\* Стремление к правде, имевшее своим исходным пунктом исповедальную искренность, принесло значительные результаты, вплоть до способности «угадывать» факты, неизвестные автору, но имевшие место в действительности. С этим связан и беспрецедентный по эффективности толстовский историзм — способность видеть прошлое, настоящее и будущее, — свое кульминационное воплощение нашедший в романе «Воскресение», где были опознаны и названы по имени многие разрушительные силы, составившие впоследствии угрозу человеческому существованию.

деизм библейских книг, особенно ветхозаветных книг Исаяи и Иова и новозаветных — Иоанна, а также идеи таких мыслителей, как Паскаль и Гоголь).

Противоречие этих двух исходных комплексов обуславливает противоречивость, антиномичность системы философии Толстого в целом\*. Однако существует отношение, в котором оба указанных комплекса, а следовательно и вся система, обнаруживают *единство*: это универсальный толстовский *критицизм*. Критика у Толстого — не только критика познания, выявляющая границы познания, или ценностная критика, устанавливающая меру ценности вещей, но также и — что является самым важным — критика реальности, выявляющая и выделяющая сферу «истинного существования»\*\*. И в этом — исходное внутреннее единство миросозерцания Толстого при всей его дальнейшей сложности или даже расколотости, единство не интеллектуальной системы, но порождающей эту систему воли-к-правде.

Чуждый лжи, Толстой никогда не пытался создать иллюзию непротиворечивой целостности всех элементов своего философского мышления, и он далек был от мысли искусственным путем соединить несоединимое. В художественных произведениях, трактатах, дневниках Толстого отражен сложный и незавершенный, а во многом и принципиально незавершенный, *открытый* процесс его мышления. Этот процесс и должен быть понят в его открытости.

### III

Помимо основных общих принципов, важнейшей характеристикой всякой философской системы является состав ее *предме-*

---

\* Если обратиться к этой проблеме с точки зрения эволюции философских взглядов Толстого в период 1880—1910 гг. (в настоящей работе не рассматриваемой), то можно отметить доминирующую роль первого из указанных комплексов в начале, а второго — в конце этого периода.

\*\* Широко известна высокая оценка критической направленности творчества Толстого В. И. Лениным, назвавшим Толстого «срывателем всех и всяческих масок». На другом фланге общественной мысли начала XX в. символист Вяч. Иванов отрицательно оценивал толстовскую критику мировой феноменологии, противопоставляя ей задачу «утверждения мировой ноуменологии» (Иванов Вяч. Лев Толстой и культура // Логос. 1911. Кн. 1. С. 177). Практически здесь речь шла о противопоставлении мифотворчества демифологизирующей тенденции Толстого.

та, т. е. совокупность тех философских проблем, которые данная система рассматривает, которые фиксируют исходную для нее «картину мира» и на основе которой формируется ее *содержание*.

Выше уже был дан общий очерк «базового компонента» содержания толстовской философии (ее гносеологических, онтологических и аксиологических принципов), и теперь здесь следует рассмотреть, хотя бы в самой суммарной форме, его другие, специальные, частные и производные компоненты.

Философии Толстого присуща исключительная обращенность к проблеме человеческой жизни \*, а поскольку понятие «человеческая жизнь» интерпретируется им весьма ограничительно, в религиозно-этическом и социально-этическом смысле, постольку для толстовской системы не существует психологии, антропологии, социологии, философии, истории и т. д. как частных отдельных областей философского познания и вся соответствующая проблематика разделяется на 1) *этику* (практическое учение о человеческой жизни и 2) *критику культуры* (куда попадает все выходящее за рамки этического: как социальные институты и отношения, так и идеи и ценности). К сфере «критики культуры» частично принадлежит и 3) *эстетика* (учение об искусстве), которая, однако, обладает некоторой относительной автономией, будучи рефлексивным обоснованием основной формы мышления Толстого.

## 1. ЭТИКА

В философии Толстого реализована этическая интерпретация всех аспектов мыслимой в его системе действительности, и естественно поэтому, что осмысление собственно-этической стороны действительности оказывается непосредственной стихией этой философии.

Сфера этического для Толстого — это сфера абсолютно достоверного: утверждая, что мир и бог («в себе») непознаваемы, Толстой признает вполне «ясным» (достоверным) «законом жизни»

---

\* Это с самого начала выводит философию природы за пределы философского осмысления. Уже от античной традиции идет разделение философии на логику (учение о познании), физику (учение о природе) и этику (учение о человеке и обществе). Толстой исключает второй из этих компонентов полностью, а также стремится строить свое мышление, игнорируя принципы естественных наук.

«закон любви», этический закон, в котором видит «проявление Бога» (26, 342–344 и др.).

В центре этики Толстого — вопрос о «смысле жизни», о «назначении и благе человека», причем Толстой полагает, что человеку естественно присуще стремление к благу, что стремление к благу — это и есть смысл человеческой жизни. Полагая благом не удовлетворение устремлений «эгоистической» личности, но преодоление личностной отдельности, подчинение человека всеобщему «закону любви», этика Толстого, таким образом, оказывается синтезирующей принципы эвдемонизма и этики долга: нравственной, истинной и одновременно приносящей счастье признается жизнь, подчиненная общему, исполнению «закона любви»; безнравственной, ложной и одновременно приносящей несчастье — человеческая жизнь, основанная на «эгоизме личности» и принесении зла другому\*.

Центральная проблема всякой этической системы — проблема свободы, проблема выбора человеком «пути жизни». (Как совершенно очевидно, полное отсутствие свободы, выбора не оставляет места для этики как учения о *должном*.) И проблема эта решается у Толстого весьма сложно. Свобода для него — это *только* свобода «выходить из области сознания телесного в область сознания духовного» (54, 190). Выходя же за пределы «телесного сознания», и тем самым за пределы личности, в сферу духовного «Всего», человек оказывается полностью *лишенным свободы*, поскольку лишается своей *отдельности*. Там, где «нет личности, нет времени, нет пространства» (55, 20), там, где «мир живых существ есть один организм» (55, 26), там нет свободы, там люди — «в руках Бога» (55, 38). С другой стороны, для Толстого не только в сфере духа нет свободы, но и в сфере материи свободы тоже нет, и человеческая деятельность в материальном мире рассматривается как связанная законами представления\*\* и одновременно как нерезультативная, бесплодная (поскольку деятельность по изменению материального мира не оценивается как деятельность). Свободе остается, таким образом, роль фактора, обеспечивающего переход от «материального» к «духовному», от «низшего сознания» к «высшему», и единственным действитель-

\* Источники этой концепции: учение Нагорной проповеди, учение о тождестве Я и Ты (Tat twam asi) индийской философии; этика Канта, Шопенгауэра и др.

\*\* Эта мысль, идущая от Шопенгауэра, особенно отчетлива в эпилоге «Войны и мира» (см.: *Эйхенбаум Б. М.* Лев Толстой: Семидесятые годы. С. 94–96).

ным *выбором* считается выбор между «материальным» и «духовным». Выбрать «духовное», следовать «закону любви» — это и значит, по Толстому, быть свободным. Свободу Толстой рассматривает как нравственный долг человека, и именно с этим связано его утверждение, что у человека «нет прав», но «одни только обязанности» (55, 216).

Отождествление свободы человека и подчинения нравственному закону определяет характер этики Толстого как этики *нормативной*. Этическая норма полагается как абсолютная и неограниченная — добро, любовь рассматриваются и как конечная *цель* и как единственное *средство* человеческой деятельности; и основным практическим принципом становится принцип ненасилия, непричинения зла живому, в том числе и совершающему злое (т. е. «непротивления злу силой»).

Этот принцип Толстой выдвигает на основе своего аскетически-индивидуалистического понимания человеческой деятельности, связанного, с одной стороны, с отрицанием возможности для человека изменять внешний мир и ценности любых таких изменений, а с другой — с представлением о единственно ценной деятельности как деятельности «нравственного самоусовершенствования»\*. «Непротивление злу силой» полагается как максима не только для частной, но и для социальной жизни, перерастая в широкую социально-утопическую программу и обуславливая радикальный толстовский анархизм\*\*.

Этика любви и непричинения зла живому является главным практическим выводом философии Толстого, так как она основана на фундаментальном для него представлении о мире как «одном организме» (где причинение зла «части» равнозначно при-

---

\* Считаю мир «не подверженным изменениям по воле человека», «находящимся в руках Бога» (55, 38), Толстой не видит иного приложения человеческой активности, помимо духовно-нравственного. Следует отметить также, что для Толстого всякая социальная деятельность неценна еще и потому, что единственно нормальным признается патриархальное социальное устройство, а всякая деятельность в рамках всякого другого социального устройства признается если не вредной, то, по меньшей мере, бесполезной и вполне иллюзорной.

\*\* На этом принципе основывается отрицание государства, армии, полиции, войн и т. д. *вообще* (в отличие от традиционных течений христианства и буддизма, в рамках которых учение о непротивлении возникло и которые относят это учение к частной жизни и видят в нем не абсолютное практическое требование, но идеал отдаленного будущего).

чинению зла целому и где причиняющий зло рассматривается как отторгающий себя от мирового «Всего»). Следование требованиям этой этики отождествляется с «исполнением закона жизни» (26, 342) и с достижением «блага» и «смысла жизни», а сам «закон жизни» рассматривается как универсальный и единственный мировой закон, что приводит у Толстого к радикальному отрицанию автономной закономерности в природных и социально-исторических процессах, к отрицанию законов науки и нормативных (юридических) аспектов общества и т. д. С этим связано и то обстоятельство, что вся огромная сфера внеэтического рассматривается Толстым чисто негативно, как нечто иллюзорное, не связанное с внутренней сущностью мировых процессов, как порождение индивидуально-субъективной деятельности отделенного от «Всего» человека, как оторванная от действительной жизни *культура*.

## 2. КРИТИКА КУЛЬТУРЫ

Под культурой Толстой понимал всю социальную жизнь человечества, как в синхронном, так и в историческом аспекте, включая в это понятие технику, экономические отношения и социальные институты, помимо обычно в это понятие включаемых явлений (интеллектуальный аспект цивилизации — научные, религиозные, юридические, художественные и т. п. идеи и ценности). И поскольку все это не основано на каких бы то ни было априорных этических нормах, но, скорее, как отмечал сам Толстой, «развивается только тогда, когда нет религии и потому нет нравственности» (54, 73), постольку все это им отрицается и вся его «культурфилософия» оказывается *критикой культуры*.

На толстовскую критику культуры, как известно, существенное воздействие оказала доктрина руссоизма. Руссо (на основе концепции мира как природного чувственного организма и концепции человеческой природы как изначально доброй) отрицал ценность «наук и искусств» и сложных форм общественной организации, которые он склонен был рассматривать как вредящие «добрым нравам», как противоположность естественным склонностям «доброй» природы человека. Толстому всегда был близок присущий этой доктрине Руссо пафос десемiotизации жизни, борьба с властью условного над жизнью. Однако его критика культуры была гораздо шире и последовательнее, чем руссоист-

ская: Толстой отказался от любых категорий, придающих авторитет естественности известного рода искусственным образованиям (таким, как «естественное право», «общественный договор», «народный суверенитет» и т. д.), и в результате оказались подвергнутыми тотальной критике все институты цивилизации, от семьи до государства, и их культурные отражения. С другой стороны, Толстой отказался и от руссоистского (и вообще просветительского) понимания природы человека как совокупности натуральных потребностей и от всех связанных с таким пониманием представлений буржуазного индивидуализма. Ложной социальной организации Толстой противопоставил не столько натуральные потребности отдельного индивида\*, сколько идеал всеобщего единения людей в мире — «одном организме», на основе чего как ложные отвергаются любые объединения людей во враждующие группы.

Абсолютное отрицание цивилизации есть призыв к полной социальной энтропии, точно так же, как абсолютное отрицание культуры означает полную интеллектуальную энтропию — и то, и другое абсурдно и совсем не соответствует рациональным целям мышления Толстого, который, подвергая критике существующие структуры, выдвигает и позитивные идеалы, одной критикой не ограничиваясь. Позитивным идеалом социальной организации была для Толстого патриархальная община — экономика, лишённая разделения труда, классового деления и эксплуатации и не требующая для своего поддержания системы насильственного управления (государства)\*\*. Этот социальный идеал связан с признанием только непосредственных форм ассоциации людей (на основе патриархальных социальных связей) и с отрицанием ценности и необходимости крупных и сложных систем социальной организации (индустриализованных или полуйндустриализованных). Равным образом с отрицанием ценности и необходимости крупных и сложных систем современной культуры, объединяющих и взаимосвязывающих недоступное отдельному человеку многообразие абстрактных и специализированных знаний, связан толстовский идеал культуры. Культу-

---

\* Впрочем, в ряде художественных произведений Толстого (особенно ярко — в «Холстомере») ложность известных социальных отношений выявляется именно путем их противопоставления «естественным», природным реальностям.

\*\* Развернутый анализ патриархальной утопии Толстого, данный на основе концепции В. И. Ленина, см., например, в работе В. Ф. Асмуса «Мировоззрение Толстого».

ра, к которой призывал Толстой \*, мыслится им чисто субъективно: как «трудная работа сознания», «духовная жизнь», «нравственное самоусовершенствование и т. д., т. е. нечто нерасчлененное, неиерархизированное, целостно-доступное человеку и единое для всех людей, подчиненное религиозно-этическим принципам — идеал, совмещающий аристократическую утонченность и патриархальный аскетизм.

Позитивный социально-культурный идеал выдвигается Толстым с характерной для него решимостью борьбы против «общего мнения», в противовес реальным тенденциям исторического развития как некая утопия, однако сама толстовская критика культуры глубоко реалистична и она раскрывает действительные пороки существующих структур социальной организации и культуры. Толстовская борьба с культурой, как и вся его философия, была во многом борьбой с историей, с неприемлемым, но неизбежным развитием. Историческая роль государственной власти, специализированной экономики, основанной на все большем разделении труда и все большей роли науки, а равно и сложной в структурном отношении и все усложняющейся культуры, обнаруживает тенденцию непрерывного роста; и предложенная Толстым универсальная альтернатива такому развитию с ходом времени все более осознается как «утопичная» и далекая от исторических реальностей. Это делает толстовскую критику культуры, а во многом и всю его философскую систему, как бы находящейся «по ту сторону» социальной и интеллектуальной ситуации современного мира. Однако, несмотря на это, философия Толстого сохраняет и будет сохранять неодолимую притягательность, так как в ней отражены глубинные идеалы и чаяния культуры Нового времени.

---

\* К самому термину «культура» у Толстого было отрицательное отношение, но реальное отношение к проблеме культуры было у него сложным. О наличии у Толстого позитивной концепции культуры можно говорить с такой же уверенностью, как и, например, о наличии у него позитивной концепции религии (что не всеми критиками признается). От церковной религии, например православия, толстовская отличается отсутствием иерархической структуры, культовой регламентации, ритуалов и т. д., отсутствием множества различных предписаний для различных групп людей, но это — религия, хотя и весьма субъективно-индивидуальная, так как здесь признается основной при конструировании религии принцип существования некоторого трансцендентного начала как регулирующего человеческие сообщества. В той же мере Толстой признает и культуру (особого типа) — некоторый структурирующий интеллектуальную деятельность фактор.



### 3. ПРОБЛЕМА ЭСТЕТИКИ

Эстетика (учение об искусстве) Толстого антиномически-двойственна, и это связано с двойственным пониманием искусства в его философии. С одной стороны, искусство как часть культуры представляет для Толстого *внешний* объект, подлежащий критике. С другой стороны, искусство было основной формой мышления Толстого, и в этом качестве оно является одной из основных *внутренних* проблем его мирозерцания. Каждому из этих аспектов соответствует вполне «отдельная» эстетическая концепция, и, таким образом, можно говорить отдельно о «внешней эстетике» и «внутренней эстетике» у Толстого.

#### 3.1. ВНЕШНЯЯ ЭСТЕТИКА

Внешнюю эстетику Толстого образует совокупность его интерпретаций традиционных проблем эстетической теории, зафиксированная с большой полнотой в трактате «Что такое искусство?», а также в ряде других трактатов и в отдельных высказываниях. В исследовательской литературе толстовская внешняя эстетика многократно и подробно (хотя часто и достаточно поверхностно) рассматривалась\*. Здесь представляется необходимым и возможным остановиться лишь на некоторых самых общих моментах.

Основная специфическая особенность эстетики Толстого — полагание «общения» центральной категорией, определяющей сущность искусства, а также признание целью искусства «единения людей» (28, 105 и др.). Поскольку, с точки зрения Толстого, достижение «единения людей» возможно лишь в результате следования нравственному «закону любви», постольку фундаментальным критерием эстетической сферы становится критерий нравственный. Устанавливая два принципиальных критерия, коммуникативный и нравственный, Толстой создает весьма простую систему эстетических понятий, отвергая при этом традиционные эстетические теории, рассматривающие «красоту» как специфическую сущность искусства (28, 48–56). «Коммуникативная функция» искусства интерпретирована широко: в искусстве опознается один из путей преодоления человеком личностной отделенности, восстановления согласия с миром — «од-

---

\* См., например, работы последнего времени: *Купрянова Е. Н.* Эстетика Л. Н. Толстого. М.; Л., 1966; *Ломунов К.* Эстетика Льва Толстого. М., 1972.

ним организмом» \*, и с этим связаны и радикальные толстовские требования доступности искусства *всем*, «понятности народу», его адекватности жизненным реальностям и т. д. С другой стороны, автономная специфичность искусства отвергается и по содержанию искусство интерпретируется как «наука о назначении и благе человека», т. е. как прикладная этика. Исходя из этого, Толстой и оценивает конкретные эстетические явления, отрицая ценность большинства вершинных созданий художественной культуры (в том числе и собственных произведений) \*\*. В целом внешняя эстетика Толстого дает крайне аскетическую интерпретацию проблемы искусства, весьма односторонне отражающую действительные принципы его художественного творчества, интерпретацию, во многом негативную по отношению к искусству вообще.

### 3.2. ВНУТРЕННЯЯ ЭСТЕТИКА

В отличие от внешней эстетики, отражающей толстовское эстетическое самоотрицание, сомнение в ценности собственного художественного творчества, внутренняя эстетика Толстого воплощает утверждающую волю к искусству и является непосредственной, не прошедшей через «цензуру этики», интеллектуальной рефлексией этой воли. Внутренняя эстетика Толстого не дана в форме изложения на систематизированном языке категорий, подобно внешней, но она скрыта, имплицирована — прежде всего в структуре художественных произведений, но отчасти и в прямых высказываниях. Основной принцип внутренней эстетики Толстого был им вполне отчетливо сформулирован: это принцип «сопряжения всего», «сцепления мыслей в одно» \*\*\*, обладающий двойкой направленностью: с одной стороны, он ус-

---

\* В этом представлении Толстой во многом следует Шопенгауэру, который впервые выдвинул последовательную теорию коммуникативной сущности искусства и который видел в нем средство преодоления иллюзорной личностной замкнутости.

\*\* Отрицая существование автономной эстетической ценности, внешняя эстетика Толстого теоретически отрицает и эстетическое как таковое и в искусстве, и в жизни, т. е. разбивает границу искусства и жизни, а это есть своего рода негативный эстетизм — присущее нисходящим фазам культуры нерасчленение искусства и жизни, сближающее Толстого с рядом явлений культуры начала XX в.

\*\*\* Как автохарактеристика художественного метода Толстого этот принцип был выдвинут в известном его письме в связи с вопросом о композиции «Анны Карениной».

танавливается как идеал, которому должна соответствовать структура художественного произведения (где все должно быть связано со всем в рамках единого целого), с другой стороны, этот принцип является частной реализацией фундаментального толстовского представления о мире как «одном организме»\*. Такое понимание порождает убеждение, что подлинное искусство — единственно адекватный способ познания мира, так как Толстой мыслит возможным достичь видения разрозненных явлений жизни в их внутренней связи и включенности в мировое целое лишь посредством осуществляемого в художественном произведении «сопряжения». Внутренняя эстетика, таким образом, выступает как действительная гносеология Толстого, совершенно не опосредованная этикой (что противоречит одному из основных принципов внешней эстетики, согласно которому, искусство — средство научения нравственности), и его художественное творчество предстает здесь в своем истинном смысле как действительное познание мира, одновременно аналитическое и синтетическое, созерцательное и практическое.

Внутренняя эстетика Толстого дает не абсолютное учение об искусстве вообще, но картину познаваемого *толстовским* искусством мира и его сложности, антиномичности, трагической противоречивости. Мир, изображаемый толстовским искусством, — это мир открытый, где противоречия не разрешены и сомнения не устранены, и в этом своем качестве этот мир отрицает «учение» Толстого, стремящееся дать разрешение противоречий и сомнений посредством подведения жизни под «закон». Внутренняя эстетика Толстого, непосредственно отражающая принципы его художественного видения, в рамках его системы философии в целом играет роль своего рода *противовеса* основным выводам, подвергая толстовское «учение» сомнению, эрозии изнутри, бла-

---

\* Идея «сопряжения» была широко развернута уже в «Войне и мире»: так, требование: «Спрягать надо!» и образ мира как «живого колеблющегося шара» (оба мотива экспонируются в снах Пьера Безухова), образ мира как «стройного хора музыки» (в сне Пети Ростова) — все это не только отражает представление Толстого об органической целостности мира, но и является опосредованным выражением его художественных принципов. Отмечу попутно, что аналогия мира и музыкального произведения, основанная на идее непосредственной связи музыки с сущностью мира (ср. с концепцией музыки у Шопенгауэра), нашла впоследствии воплощение в образе «мирового оркестра» у Блока, и вообще эта аналогия, начиная с Толстого, играла значительную роль в русской культуре.

годаря чему вся сложная система разрешаемых этим «учением» проблем лишается своих решений. Это обстоятельство хорошо объясняет, почему поздний Толстой, стремящийся к абсолютно-му утверждению «закона жизни», обращает столь часто свою проповедь против своего художественного творчества.





**В. Н. НАЗАРОВ**

## **Метафоры непонимания: Л. Н. Толстой и Русская Церковь в современном мире (1991)**

«Они не понимали друг друга; даже не знали. И — разошлись. До проклятия с одной стороны (отлучение Толстого от Церкви), до полного пренебрежения — с другой (отношение Толстого к Церкви)». Так охарактеризовал В. В. Розанов ту непримиримость позиций, которая сложилась между великим русским писателем, религиозным мыслителем, и Русской Церковью и которая сохраняется и по сей день.

В этом трагическом непонимании нам видится сегодня некий символ расщепления единого древа русской культуры, некое «вавилонское смешение языков» русской духовности, приведшее к разрушению всего духовного здания. И сегодня от нас зависит либо углубить, заострить это непонимание, либо, напротив, найти те общие связующие нити, тот живой дух примирения, который позволит сплотить высшие духовные силы русской культуры в борьбе против современного «язычества» и «демонизма».

Именно на такие мысли наводит выход в свет первой книги, выпущенной толстовским издательством «Посредник», существовавшим в России с 1884 по 1936 гг. и возобновившим свою деятельность на родине Толстого, в Туле. Это — книга Л. Н. Толстого «Евангелие для детей» (вступительная статья, составление и комментарии Б. Ф. Сушкова). Наряду с работой, давшей название всему сборнику, сюда включены избранные религиозно-нравственные сочинения мыслителя, обращенные к детям и юношеству: «Беседы с детьми по нравственным вопросам», «Любите друг друга», «Верьте себе» и др.

Само возобновление деятельности «Посредника» — событие большой духовной значимости. Возникнув в конце 1884 г. в

\* Розанов В. В. Религия и культура. М., 1990. Т. 1. С. 357.

Санкт-Петербурге по инициативе Толстого и под руководством В. Г. Черткова, затем П. И. Бирюкова, а с 1897 г. — И. И. Горбунова-Посадова, издательство ставило своей целью противопоставить елейному потоку лубочной литературы, опошляющей вкус народной духовности, общедоступную, просветляющую, духовно взвешенную мысль.

И сегодня, когда лубок вновь начинает свое победоносное шествие через астрологическую, эротическую, «душеспасительную» и тому подобную книжную продукцию, деятельность «Посредника» может и должна внести свою лепту в охрану духовной культуры. За ним стоит мощная просветительская традиция, всемирная народная мудрость.

Но для этого очень важно с самого начала осознать своих истинных противников, извращающих духовность, пропитывающих ее пошлым и одурманивающим духовидением, самовозгорающейся чувственностью. Но, как можно судить по тону и замыслу первой книги, она полемически заострена против «христианско-церковного» догматизма, вновь возбуждая страсти к застарелой вражде Толстого и Русской Церкви. Кому-то постоянно нужно поддерживать эту напряженность, углублять расхождение и непонимание Толстого с православной верой.

В чем же суть расхождения Толстого с русским христианством? В том, что Толстой, отрицая метафизические постулаты христианства, воплощенные Церковью в ее таинствах и догматах, попытался дать *нравственную* интерпретацию этих положений. Если обратиться как раз к толстовскому «Евангелию для детей», в котором особенно ярко проявилась эта тенденция очищения учения Христа от чудес и таинств, то можно отчетливо видеть, что представляет собой толстовская интерпретация христианского учения.

В Евангелии повествуется, например, о борьбе Иисуса с дьяволом-искусителем (Мф. 4, 1–10). Толстой же переосмысляет это «явление» как *метафору* нравственного борения Христа с одолевающими его мыслями о славе, о власти земной и т. п.

Вся полемика Толстого с церковно-христианской мыслью сводится не к отбрасыванию, извращению, отрицанию краевых положений веры, а к способу их интерпретации. В письме к редактору миссионерского сборника (от 15 апреля 1909 г.) Толстой прямо пишет, что «сущность моего религиозного мировоззрения — никак не в отрицании законных догматов... а в положительной стороне христианства, отвечающей требованию моей души...» Это непонимание друг друга не на уровне «сущностей», а на уровне метафор.

В православной религии речь идет о вере в некоторые исходные, краеугольные положения — символы, метафоры высшей реальности (Троица, Боговоплощение, Воскресение и т. д.). У Толстого речь идет о вере в нравственные символы этой высшей реальности (любовь, непротивление злу насилием, духовное самосовершенствование).

Само обострение и противостояние возникает здесь не столько из существа веры, сколько из определенной идейной, полемической обстановки, определяемой исторической позицией Русской Церкви в то время, ограниченностью тогдашнего духовенства, его недостаточной просветительской жертвенностью и отчужденностью от жизненных интересов народа и т. д. Толстой полемизировал прежде всего с социальным институтом Церкви, оставив за пределами внимания идею Церкви как высшего духовного братства, как тела Христова, преобразованного в единую Церковь.

Мы не узнаем никогда, хотел ли Толстой покаяться, оказавшись за несколько дней до смерти в Оптиной пустыни. Здесь важно другое. Уход из Ясной Поляны — этот сверхпоступок Толстого, выведший его на более высокий виток нравственного искания истины, — необходимо должен был повлечь за собой и изменение его метафор понимания, качественную «умоперемену», что делало вполне вероятным и покаяние, и выработку такого «языка веры», такого предощущения истины, которые обнаружили бы всю несущественность толстовского расхождения с церковным христианством. Речь идет, конечно, не об элементарном примирении позиций, но о создании такого учения, которое выявило бы всеобщий структуры духовности, вобрало бы метафоры христианских догматов и нравственные символы любви в единый прасимвол как выражение некой высшей духовной реальности.

Подступ к этой новой толстовской метафоре духа можно видеть в его глубоком интересе к *мистике*. Именно мистика Восточной Церкви и могла бы явиться таким примиряющим духовным полем.

В последние годы жизни у Толстого действительно намечался определенный духовный поворот. Он с интересом читает мистическую литературу (см. запись в «Дневнике» от 9 февраля 1908 г.), вновь обращается к житиям святых \*. В его понимании

---

\* Об интересе Толстого к духовно-православной литературе в целом см.: *Черткова А. К.* Толстой и его знакомство с духовно-православной литературой // *Голос минувшего*. М., 1913. Кн. 5.

Бога все больше начинает преобладать интуитивно-мистический момент, сверхчувственное постижение.

Особенно знаменательным является разочарование Толстого в разуме. «Я прежде думал, — записывает он в «Дневнике» от 31 марта 1908 г., — что разум есть главное свойство души человеческой. Это была ошибка, и я смутно чувствовал это. Разум есть только орудие освобождения, проявление сущности души — любви. (Очень важно.)»

У позднего Толстого мы находим настоящую *мистику любви*. Речь здесь вовсе не идет о нравственном преломлении принципа любви к ближнему, любви к врагу и т. п. В статье «Любите друг друга», включенной в выпущенный «Посредником» сборник, Толстой прямо говорит, что речь идет вовсе не о любви к ближнему, а о любви к самой идее любви. Надо «любить начало любви, любить любовь, любить Бога, — пишет он. — Любить не для того, кого любишь, не для себя, а для любви» (С. 171). Разве не намечается здесь переход Толстого от элементарно-нравственного понимания христианства к духовно-мистическому?

Исторический спор Толстого с церковным христианством показал, что и та и другая сторона не хотели понять, узнать друг друга. Не пришло ли время прояснить эти «метафоры непонимания»? От своего имени Толстой сказать уже ничего не может. Но эта возможность есть у Русской Церкви. Не пора ли понять и принять Толстого как великого русского христианина, выразившего в своем учении о законе любви, о непротивлении злему неисчерпаемые гуманистические возможности русского православия.







## **М. Б. ПЛЮХАНОВА**

### **Творчество Толстого**

Лекция в духе Ю. М. Лотмана

Толстой получил от природы огромный писательский дар. Не вынуждаемый к писанию никакими обстоятельствами, не получивший литературного воспитания, наоборот, выросший в аристократическом кругу, далеко от литературно-журнальной жизни, он стал писать по некоей врожденной органической потребности. Первое сочинение его, написанное в восьмилетнем возрасте, уже демонстрирует стремление создавать вторую реальность, заполненную множеством людей, переживающих множество исторических и частных событий. Это сочинение — «Рассказы дедушки» — представляет собой набросок чего-то громадного, посвященного жизни семейства из 82 человек, глава которого — девяностолетний старик, служивший под 5-ю государями, видевший сто сражений (90: 95—96). В общих чертах за всю свою творческую жизнь Толстой осуществил этот замысел, описав сотни и сотни людей, их внешние и внутренние события в разные возрасты и при разных обстоятельствах.

Толстой — художник и мыслитель, основатель нового религиозного учения. Поиски истины и создание художественных миров в его деятельности едины и неразделимы. Цель Толстого на протяжении всей его жизни — это искание истины, Бога, осуществляемое через познание человека, и утверждение обретаемой истины и правды. Творчество его в высших проявлениях не есть использование художественных средств для философских целей. Это такая фаза в истории мысли, когда истина может обнаруживаться только через художественную литературу и никак иначе. В этом отношении Достоевский стоит рядом с Толстым.

Истина, которую ищет Толстой, заключена в человеке и познается только через проникновение в суть человека в его конкретном бытии. Толстой поэтому конкретен и всю свою творческую

жизнь описывает реальные опыты и черты — свои, своих близких, родных, друзей, знакомых. Замыслы, в которые не мог быть включен личный опыт, эволюционировали как бы неожиданно для него самого в таком направлении, в котором включение его собственного опыта оказывалось естественным.

Толстой — создатель религиозно-философского учения в такой степени убедительного, что за ним пошли поколения толстовцев. В царский период из-за своих убеждений толстовцы попадали в тюрьму, в советский даже жертвовали жизнью. Это учение не выражает мудрости Толстого во всей ее полноте, поскольку в нем толстовская мысль застывает в статической форме. Настоящая же мудрость его основывалась на осознании динамизма, субъективности человеческой мысли и чувств, на силе его собственной субъективности, сложности и изменчивости и выражалась в умении изображать жизнь. Так, в шестидесятые и, отчасти, в семидесятые годы он наслаждался семейным счастьем и учил людей поклоняться семейности через изображение жизни семейств. И в этих изображениях были живость и правда. В восьмидесятые годы он возненавидел семейную жизнь и стал изображать ее как источник бедствий человечества, пользуясь для изображений все тем же своим личным опытом, и в новых картинах опять была правда. Задача целостного описания творчества и идей Толстого, по существу, неразрешима.

Научная литература о творчестве Толстого необъятна, она превышает, по-видимому, объемы литературы о Достоевском (если вообще можно сравнивать столь большие и столь неопределенные величины) и содержит неоспоримые достижения в области конкретных исследований, прежде всего в текстологии. Исследования и интерпретации наиболее общего характера производятся часто за счет встраивания Толстого во внеположные его творчеству и идеям концепции. Среди наиболее влиятельных здесь Мережковский, который в соответствии со своей универсальной дуалистической схемой противопоставил Толстого Достоевскому как апостола плоти апостолу духа; Ленин, который в общей схеме противостояния классово-идеологических сил нашел Толстому место среди патриархального крестьянства и похвалил его за революционность; формалисты, для которых произведения Т. стали важным материалом при разработке метода и которые в задоре обоснования новой методологии утверждали, что у Т. была только одна цель — профессиональный литературный успех, достигаемый через обновление литературных приемов. Эти три донныне влиятельные концепции справедливы лишь относительно.

Из всех трех наибольшее практическое воздействие на исследование толстовского творчества произвела концепция Ленина. Признанное таким образом властями, наследие Т. попало под специальную защиту советского государства. Рукописи Т. хранились как государственные сокровища в стальных сейфах в бетонированной комнате в музее Т. На базе мемориального музея был создан большой научный институт, включенный в систему Академии наук (ныне музей потерял значение академического центра). Основным содержанием работы института стало грандиозное издание 90-томного Полного собрания сочинений, начатое в год столетия, 1928, и в основном завершенное к концу 50-х годов. «Собрание» решило сложнейшую текстологическую задачу — представило наследие Т. не как стабильные тексты, а в развитии, в вариантах, редакциях. Т. не останавливал работу над текстом. Даже последние корректуры он перерабатывал как черновики и занимался при этом не уточнением, не завершающей обработкой, а переделкой по существу. Тома содержат историю текстов и описание рукописей и не включают критику текстов, что способствует сохранению актуальности издания.

Толстой прожил огромную жизнь, исполненную размышлений, трудов и славы. В собрании сочинений его, кроме произведений, десятки томов дневников и писем. Помимо этого, есть множество источников, где зафиксированы высказывания Т., — интервью, мемуары, дневники современников. Последние годы жизни Т. его друзья, секретари и личный врач (врач — Д. П. Маковицкий — особенно подробно и часто синхронно) вели записи разговоров Т.

Полнота высказанности Т. непревзойденна, и есть проявление его титанизма. Все множество идей и впечатлений, высказанных Толстым на протяжении его жизни, можно рассматривать как его гигантское произведение, посвященное теме, которая всегда была для него главной, если не единственной. Это тема человека в его основных началах, в его жизненности, в его нравственно-психическом опыте. Человек вообще постигается Толстым прежде всего и лучше всего в нем самом, в Толстом, и потому жизненная задача Толстого решается, среди прочего, и как бесконечное высказывание самого себя, о самом себе, передача всем, кто готов выслушать, своих суждений по всякому поводу, диалог с каждым, кто стремится вступить в него. Отсюда гигантское число переписок, неисчислимы зафиксированные посетителями Ясной Поляны разговоры. Скрывать свои личные впечатления и мнения противоречило бы жизненным и творческим установкам Толстого, было бы абсурдно. Толстой в той же степени искренен,

исповедален и разговорчив, в какой скрытен и замкнут Достоевский. Занимаясь психоаналитическим изучением произведений Достоевского, можно сделать увлекательное исследование. Заниматься психоанализом толстовских текстов — это значит схематизировать и переводить на язык употребительных научных терминов его собственные достижения, поскольку он сам неустанно исследовал и описывал сознательные, подсознательные и полусознательные движения души — своей собственной и человеческой вообще.

Толстой антропоцентричен. Идея, внеположная миру ощущений и чувств человеческого существа — его самого и его героев, для него не имеет серьезной цены. Идеи осмыслены лишь тогда, когда рождаются из живого чувства жизни и лишь пока они не теряют связи с источником своего рождения. То есть философия Т. разворачивается как воссоздание мира человеческой жизни. Она состоятельна в той мере, в какой описанные им люди воспринимаются как живые, полные живой мысли и чувства жизни.

Все это в полной мере относится лишь к центральным, большим романам Т. В ранний, до «Войны и мира», период задачи философские и художественные часто достаточно отчетливо разграничиваются. А после «Анны Карениной» он сам вычленяет свое религиозное учение и противопоставляет его художественной деятельности.

Поначалу юный Т. еще не знает, чем станет для него литература, и занимается литературными упражнениями для образования, подобно тому, как он упражняется на фортепьяно. Главное же в его жизни, его пламенная страсть — это познание.

Цель познания и вместе с тем двигатель познания для юного Т. — это живой инстинкт истины, ощущаемый им в самом себе и, по его убеждению, составляющий суть человеческого существа, связанный или прямо совпадающий с инстинктом или силой жизни. Начало первого самостоятельного юношеского сочинения Т. (1844—1847 гг.) — «С тех пор, как я помню свою жизнь, я всегда находил в себе какую-то силу истины...» На полях рукописи этот замысел, оставшийся в наброске, обозначен как «история моего познания» (отмечено Е. Купреяновой). Понятие о силе истины более или менее совпадает для Т. с понятием о Боге, частице Его, заключенной в человеке.

Юный Т. начинает с философского чтения и работы над своей личной практической философией для познания истины. Он пытается работать над сочинением «О цели философии», но всеобщее лучше всего понимается им через личный опыт, поэтому вскоре вся деятельность познания на некоторое время сосредото-

чивается в дневниках. Дневники производят странное впечатление скрупулезностью, с какой Т. анализирует всякое свое душевное движение, разлагая его на составные элементы, изобличая как ложь несоответствие внутренних импульсов внешнему содержанию поступка. Это копание в себе с покаяниями и самобичеваниями останется до конца жизни устойчивым элементом в произведениях Т. Такова естественная для него форма познания истины и богоискательства, предполагающая не только исследование человеческого начала, но и очищение, высвобождение его.

В юношеских дневниках и сопряженных с ними автобиографических произведениях Т. постигает такие особенности психической жизни, как одновременность противоположных переживаний, несовпадение действия с внутренним развитием мысли и чувства, разнонаправленность одновременных душевных движений. XVIII век уже знал о запутанности импульсов, о существовании переживаний, кажущихся несовместимыми. Исповедь Руссо была здесь высшим достижением. И далее развитие философии Просвещения в том, что касалось сущности человека, могло идти только по пути художественному, поскольку характеристика человека в умозрительных категориях уже не могла быть достаточной. Но линия художественного психологизма, доведенная до возможного совершенства Стерном, прервалась. Литература XIX века занялась в основном человеком как субъектом и объектом социальной жизни. Т. восстановил прерванную традицию, он дал этому направлению громадное развитие и тем открыл литературу XX века.

В период ранних дневников и работы над автобиографической трилогией он со свойственной ему увлеченностью проходил как уроки «Исповедь» Руссо и романы Стерна. Однако Т. быстро ушел вперед от своих учителей.

В произведениях Т. появляется множество элементов, которые с позиции эпохи Просвещения и более поздних показались бы совершенно ненужными, поскольку они не служат специально для характеристики психической жизни. Это детали, сведения, разговоры, которым трудно найти ясную мотивировку. Непосредственный предшественник Толстого, Тургенев, в произведениях которого мотивированность, эстетическая или идейная, любого элемента — ненарушимый закон, восхищался как читатель, но негодовал как профессиональный литератор на избыток у Т. «лишнего» (о «Войне и мире»: «Как утомительно работает перед читателем одна память мелкого, случайного, ненужного». — Письмо к И. П. Борису от марта 1865 г.). «Лишнее», как и все прочее, служит Т. для решения его художественной

задачи, которую он сам определял как создание другой действительности. Многие детали нужны только для того, чтобы придать жизненность изображению.

Итак, первые произведения Т. выросли из дневниковых записей и опыта психологической прозы XVIII века.

Набросок «*История вчерашнего дня*» есть дневниковая записка, расширенная и обработанная в манере, уже складывавшейся в Дневнике, но здесь осознанной и укрепленной влиянием «Сентиментального путешествия» Стерна. (Стерна он тогда перевел для лучшего углубления в его метод.)

Подробный рассказ о том, как повествователь вошел в гостиную и вышел из нее, ехал в санях, лег спать и начал засыпать, прерывается беспрестанно рассуждениями то о женщинах, то об условностях человеческого общения, то о характере кучера и пр. Эта манера — сочетать фрагменты генерализующие, как их называл Эйхенбаум, с фрагментами детализирующими — становится навсегда важной чертой толстовских художественных композиций и приобретает разнообразные функции. Здесь она, сходно со Стерном, является средством передать свободное скольжение мысли.

*Биографическая трилогия* сохраняет многие черты дневника: подробности анализа, самообличительный пафос. Сюда уходит опыт самонаблюдения и наблюдения над окружающими, накопленный за годы работы над ранними дневниками. Герой тождествен автору не по биографии, а по психологическому опыту. Это натура Т. в разные возрастные периоды, нужная во всех подробностях, ибо цель — проследить движения души, проявления натуры, психические реакции, обусловленные возрастом и некоторыми конституционными особенностями героя. Первоначальный замысел носил название «Четыре эпохи развития» и предполагал части: *Детство, Отрочество, Юность, Молодость*. Герой не может получить цельного, завершенного характера, сама задача требует изображения становящейся, меняющейся души. И жизнь героя, Николеньки Иртеньева, не дана в последовательности развития, вся трилогия — отрывочные впечатления, как бы выхваченные памятью из прошлого и воссозданные подробно и конкретно. Николенька просыпается утром и смотрит, как его гувернер, немец Карл Иванович, ловит муху, подробно описываются переживания мальчика по этому поводу и по другим, сменяющимся в течение медленно наступающего дня. Описывается угол учебной комнаты, особенно памятный герою, поскольку там он претерпевал наказания, описывается картонный кружок, склеенный гувернером, чтобы защищать свои глаза от света.

Маленький Николенька еще не личность, отбирающая впечатления по своим законам, а открытое для впечатлений мира чувствительное существо. Мотивы, по которым память подбирает впечатления, не поддаются формулированию применительно к «Детству». Почему описание картонного кружка дает такое сильное чувство реальности и живости восстанавливаемого памятью героя мира, объяснить нельзя, это уже тайна толстовского творчества.

В «Детстве» отдана лишь весьма небольшая дань требованиям повествовательного единства: здесь проведена пунктиром, полускрыта линия драматических отношений между неродственными натурами — матерью, полной любви, веры, и легкомысленным сангвиническим отцом. Во второй, и особенно в третьей, части повествование выстраивается яснее — это история помрачения доброй души и новых, трудно достигаемых просветлений. Отчетливее мотивировки эпизодов — все впечатления служат формированию взрослеющей личности. Произведение все более входит в традиционные рамки романа воспитания. Чем ощутительнее мотивированность эпизодов, возвращение к традиции, тем меньше интереса испытывает Т. к «Четырем эпохам развития» и в конце концов бросает замысел, не описав четвертой эпохи.

В том же 1856 году, когда была закончена трилогия, Т. написал рассказ «Метель», обычно обращающий на себя мало внимания, но чрезвычайно важный. В «Метели» сохранен тот же повествователь, что и в трилогии, автобиографическое «Я». Этот бессюжетный этюд — воспоминание о незначительном, казалось бы, эпизоде — о блуждании в метель в 1854 году по дороге с Кавказа. Однако тема метели для Толстого, усвоившего во всей глубине пушкинское наследство, не могла быть решена в простом бытовом ключе. Метель, смешивающая землю и небо, послужила Т. символическим и вместе с тем реальным фоном, на котором он впервые и еще неявно начал развивать свою столь важную тему — тему смерти. В «Метели» начинает получать форму важнейшее для психической жизни самого Т. и для всего его последующего творчества впечатление от соприкосновения со смертью. Герой-повествователь блуждает ночью по степи с обозом мужиков. Чувство страха в нем мимолетно, страх смерти не осознан, однако, задремав, он видит сон — в мелких подробностях воспоминание детства: в жаркий летний день мужики вытаскивают из озера утопленника. В «Метели» положено начало изображению подсознательной деятельности. Это открытие Т. связано с обращением его к теме смерти. Он показывает, как душа, затро-

нутая страхом смерти, уходит в глубинные слои сознания, откуда поднимаются воспоминания прежних впечатлений, полученных при воздействии сходного импульса. Образы «Метели» явятся потом в «Анне Карениной», в «Хозяине и работнике», связанными с темой смерти. Так начинают накапливаться характерные для зрелого Т. метонимические символы, то есть черты реальности, выхватываемые из нее сознанием в моменты сильных потрясений и при сходных переживаниях всплывающие из памяти вновь. Такие метонимические символы характерны для всего творчества Т. в целом, разворачивающегося как единый текст в соответствии с особенностями и потребностями жизни и памяти самого Т. Вместе с тем они и механизмы их формирования изображаются Т. как черта душевной деятельности его героев.

В силу единства и органичности толстовского творческого процесса все его ранние произведения могут быть рассмотрены как подготовительные наброски к великим романам. К «Анне Карениной» ведет «Метель» и «Роман русского помещика», «Семейное счастье». Все остальное есть подготовка к «Войне и миру». И прежде всего наиболее очевидно — военные рассказы.

Военные рассказы — это этюды, задуманные или как письма («Набег»), или как корреспонденция для журнала («Рубка леса»), или как очерки для публикации в специальном военном журнале («Севастопольские рассказы»). Это особое, военное, ответвление дневниковых записей, некоторые из них велись прямо на бастионах Севастополя. Толстой здесь особенно много думает о смерти. Он наблюдает и классифицирует людей по типам храбрости, поскольку храбрость есть для него характеристика отношения к смерти, к возможности быть убитым. Наиболее любимый им тип военного — впоследствии воспетый на страницах «Войны и мира» и уже в этих этюдах занимающий центральное положение — человек без всякой рисовки и позы, без показной храбрости, для которого военное дело — образ жизни, вынужденный обстоятельствами. Этот человек, солдат или капитан, окружен своим маленьким симпатичным бытом — скромными предметами, которые благодаря повторяющимся в тексте упоминаниям становятся символами его жизнестойкости и жизненной позиции. Такова особенная курительная трубочка капитана Хлопова в «Набеге», которая в «Войне и мире» станет достоянием капитана Тушина, — символ смиренного героизма.

Военные рассказы составлены в основном из описаний обычной жизни солдат и офицеров, получающей особенный смысл в пространстве, где господствует смерть. Т. изображает потрясающие его сочетания картин мирной жизни и войны, страдания,



крови, трупов, прекрасной природы, неба и нелепых, ненужных ужасов войны, изобретенной человеком в нарушение законов природы. Но разоблачение протivoестественности войны хотя и входит в задачу военных рассказов, не слишком существенно для Т., как не существенно оно будет для «Войны и мира». Главное для него здесь — это изображение спокойного смирения солдат и офицеров перед лицом смерти. На этом же основывается изображение воюющего народа в «Войне и мире». Солдат — смиренно, с простым христианским чувством принимающий смерть или воспринимая смерть своего товарища — наиболее выраженный религиозный образ эпохи «Войны и мира». Потом, в период депрессии и религиозного кризиса, Т. вытеснил этот образ из памяти и из своего творчества.

Среди произведений, созданных до «Войны и мира», выделяется группа, которую несколько условно можно обозначить как руссоистическую, — это «Казачки», «Три смерти», «Два гусара», «Поликушка», «Холстомер». Влияние Руссо было наиболее сильным философским влиянием в масштабах всей жизни Толстого. Как отмечают историки философии, вообще все идеи Толстого, разумеется при условии их схематизации, могут быть увязаны с концепциями Руссо. Однако соотношение сочинений Т. с идеями Просвещения, как и со всеми прочими источниками, на которые он опирался, специфично. Руссо формировал Т., но вместе с тем идеи Просвещения вошли в поле зрения Т. (как и все усвоенное им со стороны) потому, что они отвечали стремлениям его страстной субъективной натуры. Он любил, обожал простых людей не под воздействием Руссо, а по личной склонности и в силу условий воспитания. Идеологию для своего обожания он нашел у просветителей, без всякого смущения обратившись к философии более чем вековой давности.

В своем литературном руссоизме, как показал Ю. М. Лотман, Т. учитывает опыт русской литературы, ориентированной на Просвещение, прежде всего «Цыган» Пушкина, «Мцыри» и «Героя нашего времени» Лермонтова, «Тараса Бульбы» Гоголя. В руссоистских сочинениях Т. основная конструирующая схема — обычная для русской литературы: противопоставленность лжи цивилизованной жизни правде жизни естественной, природной. Впрочем, эта схема обнаруживается и далее почти во всех его произведениях.

Антураж повести «Казачки» — классический для русского руссоизма Кавказ — уже для Пушкина и Лермонтова — локус дикой свободы, где могучая природа питает вольный дух своих сынов. Героиня повести казачка Марьяна в первых редакциях —

красавица громадного роста, спокойная, самодостаточная, символ мощной природы — в поздних редакциях несколько индивидуализируется, но все равно сохраняет условность облика, проявляющуюся в отсутствии психической динамики. Герой — Оленин — покидает столицу, чтобы служить на Кавказе юнкером. Впервые увидев горы, оказавшись в казачьей станице, он чувствует влечение к природе, выражающееся сильнее всего в страсти к Марьяне. Он решает покинуть свое, высшее, сословие, остаться навсегда в станице и жениться на Марьяне, которая, как кажется, дает ему надежду на возможность брака. Казак Дед Брошка дружит с ним и забавляет его охотой, водкой и своими рассказами. Даже сама природа позволяет ему раствориться в себе, почувствовать себя ее органической частью. Выведенная из своего спокойствия и равновесия ранением казака Лукашки, прежнего своего жениха, Марьяна прогоняет от себя Оленина, он покидает станицу. Толстой разрабатывал вариант развязки, по которой Марьяна даже убивает Оленина, имеющего косвенное отношение к гибели казака. Вариант сюжета с трагической гибелью одного из «детей природы», в которой герой невольно замешан и вследствие которой обнажается его чуждость миру естественных людей, уводит Т. к лермонтовским сюжетным схемам, но Т. так и не дорабатывает развязку.

«Казачьи» в существующем виде — это текст, поспешно, по денежной необходимости, выделенный Т. для печати из массы материала, скапливавшейся десять лет. Сам автор надеялся продолжить работу и не считал опубликованный текст полным и законченным. Совокупность материалов, редакций, набросков показывает, как традиционная для русской литературы задача представить противостояние природы и культуры расшатывается под воздействием главного движущего начала повести — потока переживаний, размышлений, рассуждений героя. «Казачьи» сочетают изображение казачьей жизни, простой и красивой, с изображением душевной и умственной работы Оленина, воспроизводящей духовные искания самого Т. Эта душевная работа не связывается с традицией романтического разъедающего скепсиса, она тоже проявление жизни. И сама повесть, то есть материал «Казачьих», в целом воспринимается как проявление беспокойного, ищущего толстовского духа.

Многочисленные зарисовки природы и казачьего быта, частично сделанные с натуры на Кавказе, не всегда еще вовлечены в сферу духовной жизни, как это позже будет обязательно для описательных картин Т. Некоторые из них носят отрешенный, почти этнографический характер, некоторые ярко живописны и

вдохновлены отчасти образами казачьей разгульной вольности, созданными Гоголем в «Тарасе Бульбе». Но основные — первое описание гор и сцена одинокой охоты Оленина, когда он чувствует себя в единстве с природой, — уже вполне толстовские, то есть природа представлена в них обращенной к чувствам и духу человека, сообщающей о всеединстве мира и о том, что он, человек, есть, как это понимает Оленин, «рамка, в которой вставилась часть единого Божества» (гл. XX). Перемены, произошедшие с лесом после захода солнца, внушают Оленину чувство жуткого страха и содержат напоминание о смерти как законе природной жизни.

Умение умереть, приняв смерть как часть природного цикла, есть умение настоящих детей природы. Черкес в схватке с казаками и фазан на охоте умирают одинаково: «рванулся... и упал», «взвился... кверху и... упал». Тема смерти в «Казаках» не выделена, она получает специальное развитие в отдельном рассказе «Три смерти». Барыня умирает от чахотки, боясь и не веря в свою смерть. Ее чувства беспокойны, сознание разорвано. Тихо умирает мужик, лежа на печи в чужой избе, и перед смертью отдает другому свои ненужные уже сапоги. Новый владелец сапог срубает дерево, чтобы поставить крест на могиле мужику в сияющей светом и наполненной птичьим пением роще. Впоследствии сам Т. объяснял содержание рассказа как сугубо руссоистско-дидактическое: барыня умирает плохо, поскольку далека от природы, и живет ложью, мужик — хорошо, поскольку принадлежит природе и свьязся с круговращением жизни и смерти, дерево — прекрасно. Смерть барыни изуродована деятельностью ее разума, и не важнее ли для самого Т. это уродство, чем гармония и бессознательность естественной жизни? В эпизоде смерти барыни есть моменты, которые получают развитие в целой череде толстовских описаний смерти — наивысшее, через 25 лет, в «Смерти Ивана Ильича» (описание сильного живого тела или явлений жизни в контраст к явлениям смерти, конфликт между умирающим и живым, присутствие лжи как обычное для людей, находящихся на границе между миром живых и смертью). Т. восхищался тем, как умирает дерево, но всю жизнь обдумывал и описывал, как умирает человек, как угасает сознание.

Гершензон указывает на антиномию «разум—природа» как важнейшую для толстовского мышления вообще: «Как односторонняя, почти невольная вера в обновительную силу мысли, так и не менее одностороннее обожание природной, материальной естественности остались присущи Толстому до конца его дней».

В начале 60-х годов Т. пишет повесть «Поликушка» — о самоубийстве мужика, потерявшего деньги барыни. И сам Т., и литературные критики впоследствии отмалчивались по поводу «Поликушки». Хотя повесть написана в период отмены крепостного права, когда тема мужика была ключевой в русской литературе, она совершенно выпадает из современного ей литературного движения. В ней есть влияние «Антон Горемыки» Григоровича, то есть традиции сочувственного описания «малых сих», сложившейся в 40-е годы, но она отпадает от этой традиции, поскольку сострадание как взгляд сверху отсутствует в ней. Она написана в эпоху влияния «Записок охотника» с их поэтическими картинами природы и столь же поэтическими, как природа, образами крестьян. Но отстраненно-поэтические картины в ней отсутствуют, нет даже ни одного описания природы. Повесть далека и от традиции натуральной школы, жестоко изображающей убожество, грязь и мрак народной жизни, хотя, объективно говоря, в ней описываются убогий быт и ужасные судьбы, вполне подходящие для «физиологического очерка». Повесть совершенно толстовская, а Толстой и был и воспринимался как явление уникальное, хотя исследователи указывают массу источников, из которых он заимствовал, и образцов, которым он подражал.

В «Поликушке» описано несколько часов жизни семьи из 7 человек, живущей в углу перегороженной и перенаселенной избы. Для описания принята двойная позиция: позиция повествователя с элементом легкой сочувственной иронии, несколько стерианская по тону и мешающая иногда цельности повествования, сплетена, сращена с внутренней позицией — позицией любви-привычки к описываемому миру того, кто в нем живет. Читателю навязывается радость и даже некоторая гордость по поводу того, что Поликушка, кроме угла, владеет еще частью большой общей печи, на которой можно спать и очень тепло. Читатель чувствует ценность и важность принадлежащей жене Поликушки пары шерстяных чулок. Здесь описано розовое платье девочки, которое топорщится, будучи новым, еще не стираным, мягкость спинки младенца, ощущаемая рукой жены, веселый визг детей, бегущих босиком по снегу, позы Поликушки, изготавливающего лекарство для лошадей (которых он лечить не умеет), пытающегося извлечь каплю водки из пустой бутылки или отдыхающего после дневных трудов. Все множество деталей — это получаемые Поликушкой и его женой впечатления, общий смысл которых — покой, устроенность. Автор прямо утверждает что Бог дал Поликушке счастье, что ему было хорошо. Гибель Поликушки вызывает не социальный гнев, не протест, не желание про-

свещать народ (хотя Поликушка — пьяница, вор и шарлатан), а скорбь о том, что это существование, полное тепла, прервалось.

Итак, повесть уклонилась с литературных путей того времени под воздействием толстовской субъективности, его любви к семейности, его преклонения перед неискаженными ценностями народной жизни. В общественном плане она могла бы показаться необыкновенно ретроградной, патриархальной. Но никто не решился приложить к ней общую меру. В повести восторжествовали идея тепла человеческой жизни, способность и склонность воссоздать это тепло, столь важные для работы над «Войной и миром».

Последующая деятельность Т., вплоть до начала «Войны и мира», может показаться на поверхностный взгляд лишь все большим погружением в руссоизм. Статья «*Кому у кого учиться писать*» — по оценке Эйхенбаума — есть литературный манифест Т. Наблюдая, как крестьянские дети работают над литературными сочинениями, Т. видит действие в них творческого инстинкта. От детей, и к тому же от детей крестьянских, то есть существ максимально искренних и естественных, он получает доказательство органичности, естественности литературного творчества для человека. Обратившись к народу, Т., как эпический богатырь, напитался от него невиданными силами. Он получил новую санкцию на творчество.

В «Холстомере», как это уже бывало в XVIII веке, Т. описывает цивилизацию с условно-отстраненной позиции «простодушного». «Простодушный» здесь — лошадь, ведущая рассказ. Она не знает, что такое «мое», и изумляется тому, какое значение приобретают слова в жизни людей. Однако это только поверхность, исходная установка, не слишком существенная для результата. Забыв вскоре о необходимости разоблачать ложные ценности цивилизации устами лошади, Т. отдается творческому эксперименту, рисуя воспринятый с позиции лошади мир: это разносящийся далеко в полях звук ржания молодой кобылки, потрясающий слух молодого крестьянского конька, это красота экипажа, кучера, румяного нарядного ездока в свете специальной лошадиной эстетики, это, наконец, высшее для беговой лошади переживание — экстаз бега. Первые читатели, которым Т. отдал рукопись «Холстомера» на суд, были шокированы сценами лошадиной любви и лошадиной смерти. Завершение и печатание повести было отложено на 20 лет.

«Война и мир» медленно и постепенно, на протяжении семи лет, вырастает из тысяч страниц черновигов. Писание идет как

интуитивные поиски ситуаций, обстоятельств, персонажей, коллизий, которые соответствовали бы творческой, органической потребности автора, то есть пробуждали бы в нем животворящую писательскую силу, и вместе с тем как поиски понимания того, что совершилось в истории и описывалось в романе.

В преддверии романа Толстой начал работать над произведением о декабристах. Аристократ, участник декабрьского восстания 1825 года, прошедший сибирскую каторгу и ссылку, возвращается с семьей в Москву в 1856 году, после общего помилования всех декабристов молодым царем Александром II. Непосредственный результат этой работы — малоинтересный набросок, ни для чего потом не послуживший, но само задание — изобразить декабриста, человека, через которого прошла история, в котором она оставила наиболее очевидные следы — след 1825 года, поворот 1856 года, — указывает на идущую в Т. подготовку к «Войне и миру». Пройдя в раннем периоде творчества этап постижения человека в его возрастной эволюции, Т. теперь погружается в историю, которая для него есть существование во времени людского сообщества. Один из ранних вариантов заглавия «Войны и мира» — «Три поры» (ср. раннее заглавие автобиографической трилогии — «Четыре эпохи развития»).

В начальной фазе работы Т. мыслил описать ключевые для путей русского общества в XIX веке исторические моменты: от битв против наполеоновского нашествия в России 1812 года через восстание декабристов к 1856 году. Потом он почувствовал, что 1812 год не есть начало, что поколение, которое наиболее сильно проявляется в 1812 году, переживает пору интенсивных духовных исканий, становления, первого контакта с войной раньше, в 1805—1807 годах. «1805 год» — название первой, впервые опубликованной отдельно части романа. Следующие части включали описание отступления русской армии в Европе, сражение под Шевардином (битва с французской армией малых русских сил под командованием князя Багратиона, призванных прикрывать отступление основных частей русской армии), поражение под Аустерлицем, затем 1812 год — наступление Наполеона в России, Бородинский бой, оставление Москвы и пожар ее, партизанская война и бегство французской армии с территории России, затем 1820 год — время основания первых тайных обществ, имеющих целью нравственное оздоровление страны. Для героев романа, как и полагается в эпилоге, это период относительно бессобытийный, просто жизнь зрелых людей в счастливых семьях. Но жизнь людского сообщества не останавливается никогда, и пото-

му эпилог вместе с тем есть открытие перспективы нового подъема истории, декабрьского восстания.

В семействах у наиболее интеллектуально подвижных их членов накапливается энергия духовной деятельности, которая впоследствии обеспечит историческую динамику. Эти уходящие в историческую перспективу герои — Пьер Безухов, который на протяжении всего романа шел по пути духовных исканий, перестрадал и осознал все важнейшие события, подобрал опыт лиц авторитетных для него и погибших, Андрея Болконского и Платона Каратаева, приобщился к сути жизненности через любовь к Наташе Ростовой, и второй, мальчик-сирота Николенька Болконский, который сохраняет беспокойный интеллект умершего отца. Любя тех, кого любил его отец, он перенимает опыт и жизненную позицию Пьера, и ему суждено принять участие в будущем восстании и погибнуть. Знаками его будущей судьбы завершается и повествовательная часть романа. Это упоминание о его тонкой шее — деталь, наделенная в контексте романа символическим смыслом. Как обычно у зрелого Т., деталь накапливает смысл постепенно, так что глубина символического значения может быть оценена лишь по возвращении от конца романа к первым упоминаниям детали. В последнем описании наружности князя Андрея перед смертью отмечена его слабая детская нежная шея. Сын князя Андрея — наследник его качеств, продолжатель его миссии на земле, должен, как и Андрей, принять безвременную смерть, но эта смерть будет жертвенной. В главе об оставлении Москвы многократно упоминается тонкая шея Верещагина, персонажа, которому суждено быть растерзанным толпой, жаждущей кровавой жертвы. Тонкая шея, деталь его наружности, провоцирующая толпу на убийство, становится символом его неизбежной смерти и в конечном счете, в масштабах романа, символом жертвенной смерти. В самом конце романа описан пророческий сон Николеньки Болконского. Он видит себя с Пьером во главе войска, потом Пьер исчезает и он остается один перед лицом страшной опасности, вернее смерти, и соединяется с отцом.

Окончательное название романа в проекте договора с издателем Т. написал так: «Война и мир». Таким образом он учел различие между написанием «мир» — существование вне и помимо войны и вместе с тем жизнь, гармоническое существование, весь мир, свет, — и словом «мир» — община людей, людское сообщество. В дальнейшем этот способ написания заглавия был оставлен, и разница вскоре, после реформы орфографии, вообще была забыта. По-видимому, Т. имел в виду и максимально широкое значение слова «мир» и описывал жизнь мира в мире. Исток

вание слова «мир» в контексте литургической формулы «миром Господу помолимся» передано Толстым Наташе Ростовой: в одной из промежуточных редакций Наташа думает: «Миром значит наравне со всеми, со всем миром», в окончательном тексте: «Миром — все вместе, без различия сословий, без вражды, а соединенные братской любовью» (Зайденшпур, 1983: 54).

Мир не есть национальное целое, на протяжении романа в людское сообщество входят и французы — соединяющиеся с русскими в одно целое через посредство жалости, милосердия, через личный человеческий разговор, общий смех. Вхождение, возвращение, выход в мир — повторяющаяся сюжетная коллизия, едва ли не важнейшая в романе. Маршал Даву, известный своей нечеловеческой жестокостью, поднимает взгляд на Пьера Безухова, смотрит ему в глаза и после этого не может уже дать распоряжение о казни Пьера. «В этом взгляде, помимо всех условий войны и суда, между этими людьми установились человеческие отношения. Оба они в эту минуту смутно перечувствовали бесчисленное количество вещей и поняли, что они оба дети человечества, что они братья» (Т. IV. Ч. 1. Гл. X). Подобно этому многие лица в романе, замкнувшиеся в жестокости, или рутине, или враждебности, или лжи, или собственном горе, или даже в смерти, открываются вдруг для чувства, соединяющего их с другими. Рождение в солдатах и партизанах жалости к бегущим и погибающим французам есть — по Толстому — главный момент второй, победной, части войны 1812 г.

Эти раскрытия-возрождения совершаются, как правило, прорывом, «вдруг», хотя возможность их иногда и накапливается постепенно. Одна из метафор этой основной коллизии, важная по важности героини, к которой она применима, Наташе Ростовой, — распахивание двери. Первое появление Наташи, еще девочки: она, распахнув дверь, врывается в гостиную, где скачуют взрослые гости. Завершает оформление метафорического смысла описание улыбки Наташи, означающей пробуждение новых сил жизни и самораскрытие навстречу Пьеру — «как отворяется заржавевшая дверь...» Но, как многие важнейшие темы и символические детали в романе, этот образ способен обернуться противоположным значением: в предсмертном сне князя Андрея медленно, насильственно открывающаяся дверь означает вхождение смерти.

Слово «мир» — ключевое для духовных исканий Пьера Безухова и меняющееся, расширяющееся для него в своих значениях. В т. II, ч. 2, в разговоре с Андреем Пьер определяет мир как огромное гармоническое целое, вечное царство правды, «огром-



ное бесчисленное количество существ, в которых проявляется Божество». Миром называется и та внутренняя свобода и счастье, которые обретает Пьер к концу романа, пройдя путь исканий и страданий.

Проследить эволюцию слова «мир» или вывести концепт из всех употреблений его невозможно. И это слово, и слово «война», и «Бог», и «свобода», и тому подобные изменчивы, текучи, поскольку живут, наполняются смыслом в высказываниях героев романа, обусловленных множеством факторов, или в словах автора-повествователя, не скрывающего своей взволнованной субъективности. Слово в «В. и м.» не диалогично (как у Достоевского, по Бахтину), но и не авторитарно, оно субъективно. В романе нет единой концепции войны. Война — зло и ложь перед лицом мирных интересов жизни. Война — хаос, когда солдаты под страшным огнем мечутся, выбирая между жизнью и смертью, война — свобода, открывающая непрестанно возможность этого основного человеческого выбора, война красива и безобразна, она возбуждает человеческие силы и дает возможность их высших проявлений, война несет оскорбление дому, земле, стране, высшим персональным ценностям, и старый князь Болконский умирает, не вынеся этого оскорбления, война — результат необъяснимых для человеческой мысли перемещений народов, война противостоит мировой гармонии — миру, и она же есть часть мира.

Сколь бы текучи и субъективны ни были значения основных слов-тем в романе, они сохраняют одно определенное свойство — обозначая жизнь, они способны обернуться обозначением смерти. Так два полюса имеет понятие любви, одно из центральных в романе. Проходя путь жизни как переживания и понимания любви, князь Андрей приходит к знанию, что любить близких, любить женщину означает жить, но расширение любви, обнимание своей любовью все большего и наконец всего (или — что то же самое в земном смысле — ничего) означает приближение смерти и смерть как полное растворение в мире через любовь.

Повествовательные периоды чередуются в «В. и м.» с рассуждениями от первого лица. Автор не заботится ни о создании иллюзии непрерывно развертывающихся событий, ни о равномерности повествования. С характерной для него смелостью он переходит от сцен с подробным диалогом частных персонажей, с мелкими, скрупулезно выписанными деталями к большим панорамам. Резкая постоянная смена планов становится здесь композиционным принципом, обуславливающим впечатление огромности масштабов и всеобъемлемости текста.

Композиция романа динамична, этот текст — не структура, а поток. В романе действуют две силы, дающие энергию движения. Во-первых, это самый ход событий, неуклонно идущих вперед. Где бы и как бы ни прерывалась повествовательная линия, она рано или поздно возобновляется в прерванном месте. Продолжающиеся линии бесконечны, смерть персонажа не обрывает их, она имеет продолжение, рождая в других или новое понимание, или новую жизненную силу, или длящуюся скорбь как новое качество продолжающейся жизни.

Вторая сила, динамизирующая повествование, — неустанное стремление автора найти смысл во всем и вывести законы бытия, восстановить правду там, где она утрачена. Все описываемое вовлечено в деятельность этого страстного интеллекта, этот поток тоже не может остановиться. (Ср. полусхотливые слова Толстого в письме к А. А. Толстой: «Мир погибнет, если я остановлюсь».) Условный конец стремлению положен во второй части эпилога, автор подводит итог своим постижениям, гораздо более бедный, чем знания и опыты, полученные и сформулированные на протяжении всего романа. Согласно заключению, причины событий не могут быть постигнуты в их полноте, число их уходит в бесконечность, события и поступки, имеющие бесконечный ряд причин, подчинены таким образом абсолютной, непостижимой для человека необходимости. Свободная воля человека — факт человеческого сознания: человек сознает себя свободным, но живет в мире необходимости.

В романе только один герой владеет именно такой истиной — это Кутузов, мудрец старик, близко стоящий к смерти и умирающий сразу после окончания войны. Единственная задача его как полководца в Отечественной войне, по определению Толстого и его собственным высказываниям, — понимать события в их необходимости и неизбежности и не мешать им идти своим чередом. Вместе с тем даже у этого персонажа, поскольку он описан в романе во множественности своих человеческих измерений, позиция гораздо сложнее, чем то, что формулируется. Получив известие об уходе французов из Москвы, он плачет слезами счастья. Эта сцена — один из апофеозов счастья в «Войне и мире». В ее освещении за позой пассивности, за фаталистическими мыслями Кутузова яснее видится его достаточно подробно описанная в романе деятельность — поступки, решения, интриги, усилия, ведшие войну к благополучному исходу. Но вместе с тем кутузовский апофеоз счастья имеет и религиозное содержание — это счастье человека, видящего, как совершается благой замысел Творца.

Свободы как возможности выбора между добром и злом в романе не существует. Лев Шестов отмечал, что «Война и мир» написан так, как будто не было первородного греха. Место зла здесь занимает ложь как искажение реальности, как создание псевдо-реальности, миражей. Герой лжи — Наполеон, ему лишь кажется, что он руководит народами, его власть — лишь видимость, он — как ребенок, дергающий за игрушечные вожжи, приделанные внутри кареты. Все, что он говорит и делает, — ложь.

Внутренний императив героев реальности — желание добра. И про князя Андрея, и про царя Александра, и про других сказано, что они всегда хотели быть хорошими. В «В. и м.» Т. сохраняет убеждение, прежде наиболее явственно высказанное в «Казаках», что человек — часть благого Божества, то есть часть Вселенной. И подобно тому, как это испытал в «Казаках» Оленин, здесь некоторым героям дано испытать как сильнейшее переживание жизни чувство слияния со Вселенной. Это происходит с Пьером, когда он в плену созерцает ночное звездное небо, с Наташей, когда она ночью сидит на подоконнике и стремится полететь, с Петей Ростовым, когда он в ночь перед смертью слушает симфонию, музыку Вселенной, с Андреем, когда он видит небо над Аустерлицем и когда он умирает. Эти сцены, разбросанные по разным томам и частям, по содержанию и силе напряжения передаваемых чувств составляют единый ряд и обуславливают целостность романа.

Персонажи романа не суть социально-исторические типы, они изменчивы, по-человечески многообразны в своих реакциях на внешний мир. Но среди множества факторов, определяющих эти реакции, Т. учитывает и некоторые устойчивые, то, что в романе называется «породой», — черты, проявляющиеся как общее свойство семьи, имеющие разную обусловленность, иногда вырабатываемые столетиями и сохраняющиеся целым родом. Герои романа — семейства. Древняя княжеская порода Болконских имеет своими составными в мужчинах независимость, чувство чести и потребность служения Отечеству, которые могут проявиться как надменность, чудачество и честолюбие, в женщине — в княжне Марье — скрытную аскетическую религиозность древних княгинь и княжон, хранительниц христианства. Но другой княжеский род — семья Курагиных — имеет одну родовую черту — развратность, лишь отчасти обусловленную социально-историческими причинами — придворным положением рода. Животный разврат Анатоля и Элен Курагиных есть проявление физиологического и интеллектуального вырождения рода, которое в третьем — Иполите Курагине — проявляется прямым иди-

отизмом. Пьер Безухов — сын роскошного вельможи, фаворита императрицы Екатерины. Оттуда, из XVIII века, от царского фаворита, и несметные богатства, и графский титул, и необузданность страстей, большой рост, толщина и физическая мощь. Ростовы — семья московская, далекая от двора и государственной службы, недревнего рода. Черты их породы — просто семейная черта искренности, дара интуиции и доброты.

Метод описания, принятый в романе, — тот же, что и в «Поликушке»: описание объекта в освещении любви. Демократически настроенные критики обвиняли Т. в том, что он слишком любовно и с особенным знанием дела описывает аристократический быт, балы. Но с не меньшей любовью и знанием он описывает, например, лиловую собачку на кривых ножках, сопровождавшую ту партию русских пленных, в которой был Пьер. Ее цвет, ее многочисленные прозвища, манера визжать от радости, позиция хвоста при беге и движения всех четырех кривых лап описаны с несомненной любовью. Это не всегда любовь самого повествователя. В случае с собачкой описание ее заряжено чувствами Пьера, пережившего в плену кризис и поднявшегося к новому, высшему и светлейшему, чем прежде, пониманию жизни. Это не указано прямо, но вытекает из последовательности описаний обстановки, которые постепенно набирают силу и торжественность и завершаются панорамой звездного неба и бесконечной дали и уже прямо данными словами Пьера: «И все это мое, и все это во мне, и все это я!» (Гл. XIV). Подобным образом сцены охоты и завершающего охоту вечера в поместье дядюшки Ростовых даны в освещении возрастающей радости и восхищения Наташи Ростовой. Толстой не стремится смоделировать точку зрения Наташи или кого-либо еще, как это делал Пушкин и писатели-реалисты, то есть воссоздать картину так, как она могла быть увидена человеком с социально-исторической культурной и психологической позиции, свойственной данному герою, — нет. Толстой описывает объект с эпическим размахом, полнотой и всезнанием, включая в описание детали, которые никак не могли быть видены и поняты его героем, но он заряжает свое описание чувством своего героя или своей собственной страстью, когда в поле действия не оказывается никого из наиболее одаренных способностью к переживанию жизни лиц. Это чрезвычайно условный и смелый метод, синтезирующий эпическое и лирическое начала. Это специальная лирическая проза, развитие традиции страстных описаний, принадлежащей в предшествующей русской литературе прежде всего Гоголю. Уже у Гоголя страстность описания не всегда авторская, иногда часть озаряющего вещи

пламенного чувства заимствована и у героя. У Т. же вообще значительность героя, место его в романе обусловлены возможностями его зарядить описание своим переживанием жизни. В этом отношении главная героиня Наташа Ростова, одаренная особым даром интуитивно-инстинктивного понимания и силой переживания, озаряет многие наиболее яркие, светлые описания романа.

Для Пьера и Андрея происходящее есть духовный опыт, новые возможности понимания жизни. Интенсивный интеллектуализм их восприятия заряжает описания всех существенных исторических событий и обстоятельств.

Толстому было трудно описывать что-либо без этого заряда силы жизневосприятия его главных любимых героев. Так, он жаловался, что не мог описать встречу двух императоров в Тильзите и заключение мира, пока не выяснилось, что туда можно отправить по полковым делам Николая Ростова.

В центре всей этой системы озаряющих мир главных героев как нулевая точка ее находится концептуальный персонаж, простой человек, встреченный Пьером в плену, Платон Каратаев. Это идеальная фигура, не состоявшаяся как герой романа, поскольку Толстой только говорит о нем как о носителе любви к миру, но не заимствует у него энергии для своих описаний. Каратаев воспринимается Пьером как существо круглое, он во всем завершен, ровен, внепроцессуален. Он проходит в романе стороной, смерть его не описана, она не увидена Пьером, поскольку Пьер не захотел смотреть. Встреча с Платоном становится для Пьера на поверхности опытом общения с идеально добрым и естественным человеком, в глубине же — опытом соприкосновения с вечностью и смертью.

Осенью 1869 года, когда шли последние корректуры «Войны и мира», Толстой пережил кризис, «арзамасский ужас». Находясь проездом в маленьком городе Арзамасе, он испытал неожиданный приступ невыносимо тяжелых, мрачных чувств. Много лет спустя в незаконченном сочинении «Записки сумасшедшего» (1884—1903) он подробно описал этот кризис, определив его как осознание смерти и осознание жизни в ее конечности — «умирающей жизни». Арзамасский кризис был отчасти следствием подвига «Войны и мира»: огромной отдачи творческой энергии и новой ступенью в осознании открывшихся перед Толстым тайн человеческой жизни.

После «арзамасского ужаса» Толстой несколько лет восстанавливал внутреннее равновесие. Как и 10 лет назад, источники новой энергии он искал в сферах деятельности «естественного» со-

знания. Он выучил греческий язык и читал Гомера и других классиков, стремясь понять, на чем основывается всеми осознаваемая гармония человеческого существования в классической Греции. Одновременно ища и созидая, как он всегда делал, Толстой стал собирать и перерабатывать тексты для детей, составляя из них «Азбуку» (потом тексты он отделил от собственно азбуки и соединил в 4 «Русские книги для чтения»). Эти тексты призваны были обеспечить детям существование в согласии с природой и людьми и защиту души от сил хаоса. Они подбирались так, чтобы не перегрузить детский ум чем-либо, не имеющим морального или практического применения в самой простой жизни. К негодованию современников-педагогов Толстой, совершенно отвергнув естественно-научные и исторические сведения, заполняет «Русские книги» баснями, нравоучительными рассказами, сказками, легендами. Соединяя уроки, полученные от греческих классиков, от фольклора и от русских крестьянских детей в эпоху статьи «Кому у кого учиться писать», Толстой вырабатывает стиль небывалой простоты и строгости. Для этой прозы характерны стилистическая нейтральность лексики и точность словоупотреблений, разрешение на повторы, отказ от описательности, в том числе от описания психологических состояний, непрерывное развитие действия, симметрия в соотношении эпизодов. Детские рассказы Толстого — «Кавказский пленник», «Три медведя», «Лев и собачка» и др. — образуют фундамент всей русской детской литературы и литературы для обучения русскому языку.

Однако интеллектуальное воздержание и стилистический аскетизм сокрушаются вскоре под напором главной толстовской страсти — стремления к истине, постигаемой через художественное творчество. Соблазн входит, прикрывшись видимостью стилистической простоты — через ритм и стиль прозаического отрывка Пушкина «Гости съезжались на дачу». Под этой простотой прятались изощренность и сильный художественный импульс: маленьким отрывком открывалось широкое дыхание романа. Внутренний настрой Т., прошедшего через испытание классической и фольклорной формой, совпал с гармониями зрелого Пушкина. Как и Пушкин, он в эти годы зрелости пришел к поклонению семейной идее и вместе с тем к углубленному пониманию персональности. В отрывке же задается коллизия романа — это душевные терзания женщины, взявшей на себя непосильное двойное бремя — бремя противостояния общественным моральным нормам и бремя собственной мучительной страсти. Перечтя отрывок как бы случайно в 1873 г., Толстой приступает к работе над «*Анной Карениной*».

Масштабы повествования сужены в новом романе по сравнению с «Войной и миром». Здесь взяты для описания события семейной и внутренней жизни двух людей, между собой не связанных, — Анны Карениной и Константина Левина. Но сужение масштабов означает углубление в жизнь личности и, тем самым, выход к столь глубоким проблемам бытия, что рядом с ними тема жизни народа в истории кажется некрупной. Со времен «В. и м.» преобразились основы толстовского мироощущения. Любовь к миру и переживание счастья жизни становятся второстепенными среди описываемых им теперь чувств и теряют значение творческого стимула. Если в период «В. и м.» основным, Богом, было для Толстого начало добра и любви, то теперь это начало теряет ясность, возможно, и смысл вообще и глядит зевом смерти. В душе человека, где он прежде видел частицу Бога, добро, теперь он различает какие-то внутренние силы, связанные со смертью, злом. Теперь свой анализ он направляет не на проявление жизненности, а на изображение многосложного процесса, лишь отчасти зависящего от внешних обстоятельств, который постепенно преобразует всю психическую деятельность, перерождает самую суть личности. Если в «В. и м.» герои двигались по пути обретения самих себя, освобождения своей истинной, доброй сущности от разного рода ложных наслоений и приходили в апофеозах к слиянию со вселенской любовью, то теперь путь героев терзает счастливую однонаправленность. В «А. К.» есть и светлый апофеоз — взаимное прощение и раскрытие навстречу друг другу Анны, Вронского и Каренина у постели тяжело больной Анны в середине романа. Но это просветление, преображая героев, не защищает их ни от чего — всех троих ждет снова вражда, Каренина — возвращение к присущей ему душевной мертвенности и ложная пародийная религиозная жизнь, Анну и Вронского — разрушение страстью и в конце концов гибель. Анна приводится к ужасной смерти — самоубийству под колесами поезда, Вронский едет на войну искать смерти. Гибель этих героев — не уход, каким была смерть князя Андрея, а раздавливание жизнью как следствие жизни.

В «А. К.» в своем неизменном деле искания истины и постижения сути человека и жизни Толстой доходит до последних вопросов бытия — греха и смерти. Анна — одно из прекраснейших творений, средоточие жизни и света, ей дано пасть, совершить исконный грех прелюбодеяния. Она грешница и жертва греха. Почему грех выбрал ее? Где падение, а где естественное подчинение требованиям жизни, природы? Где, в какой момент совершается греховный выбор, и совершается ли он вообще? Где ис-

точник греха — внутри ли человеческого существа или во внеположных человеку силах? Грех неотличим от наказания, кара начинается едва ли не раньше, чем совершается падение. Где источник кары, не там ли, где источник греха? Внутри ли человека, вовне ли? Почему, за что, где смысл? В «А. К.» эти вопросы становятся вопрошаниями, которые обращает и вовне, и к себе сама героиня, создатель ее и читатель.

Вторая сюжетная линия романа образована описанием духовных поисков и терзаний другого героя — Левина (фамилия образована от имени Толстого Лев, которое приносилось им самим как «Лёв», то есть, правильнее — Лёвин). Линии внешне почти не пересекаются, сосуществование их мотивировано внутренне. В Анне и Левине одинаковы силы и напряжение переживания жизни, одинаковы искренность, прямота и бесстрашие, с которыми они задают свои вопросы, обращенные к неназываемым основным началам бытия.

Толстой передает Левину весь свой опыт, обретаемый параллельно списанием романа, кроме опыта творчества. Роман по времени действия почти не отстаёт от времени писания, он разворачивается, последовательно воспроизводя меняющиеся идеи и настроения Толстого в 70-е годы, подсоединяя к ним опыты 60-х годов, заменяя автору дневник (дневника практически нет за период писания «А. К.»). Левин беспокойно ищет смысл человеческой жизни. Другие многочисленные персонажи романа те, к кому Левин обращается за содействием в своих исканиях, — земские деятели, интеллектуалы-ученые, помещики, государственные чиновники, бонвиваны, — все умеют заслониться от страшных вопросов. Тому служат социальные институты, обычаи, формулы, позволяющие существовать и мыслить в безопасных рамках. Все это отвергается Толстым — Левиным.

В романе постоянный внутренний конфликт Толстого — несовместимость патриархальных идеалов и беспокойной деятельности разума — становится и темой, и противоречием самого романа. Идеал семейной жизни и сельского труда осуществлен Левиным, но тем сильнее чувствует он, увидевший и осознавший смерть, невыносимый ужас существования. Как Толстой в параллельный период, он прячет от себя веревку, чтобы не повеситься. Герой мысли идет к самоубийству так же, как и героиня страсти. В конце романа автор, он же — Левин, приходит к заключению о необходимости поставить предел собственному стремлению к сути бытия, поскольку это стремление противоестественно, разрушительно для жизни. По Левину конца романа и Толстому, пишущему конец романа, жизненный инстинкт требует, чтобы



место мучительных исканий заняла простая полубессознательная вера, такая, какую имеют крестьяне, женщины.

Роман снижает для читателя тяжесть экзистенциальных вопросов, но не через слабые решения Левина, а через творческое могущество самого Толстого. Достигнувший в «А. К.» сверхъестественного мастерства, Толстой воспринимается как творец вселенной — этой своей другой действительности. И читатель в его лице находит реальный адресат для своих вопрошаний и упреков. В этом катартический эффект романа. Постоянная особенность рецепции романа во всех поколениях — негодование читателей на автора за жестокое обращение с героями. Так, например, молодой тогда еще философ Лев Шестов (позже вырастивший из творчества Толстого и Достоевского русскую ветвь экзистенциализма) за убийство Анны и моральное разрушение Вронского обвинил Толстого в отвержении добра.

Эпиграф романа — стих из Второзакония (22: 35): «Мне отмщение и аз воздам» — относится и к Творцу вселенной и, силой парадокса, который заложен в абсолютном реализме, — к самому автору. Т. чувствует ответственность за созданный мир и потому вскоре после завершения романа отвернется от него с ужасом и отвращением, как от «мерзости», будет пытаться уйти от художественного творчества и пересоздавать мир через новое религиозное учение.

То ли потому, что Толстой в период работы над «А. К.» принимал существование мистического начала, то ли в связи с тем, что он достиг совершенства творческих возможностей, но все детали, все элементы «А. К.» до такой степени взаимосвязаны и взаимообусловлены, что связи эти получают не только символический, но и даже мистический смысл.

Тема смерти и образ смерти возникают в начале романа: в момент первой встречи героини с ее будущим возлюбленным. На железной дороге приходит известие о гибели сторожа, раздавленного поездом. «Бросился!.. задавило!» — этим криком на станции, соединившим две разные версии гибели сторожа, символически обозначена неразличимость личного выбора и обреченности в судьбе героини. Страсть в самом своем начале соединяется со смертью. Смерть железнодорожного сторожа и встреча с Вронским сливаются в сознании героини и в композиции романа в единое предзнаменование. На обратном пути в вагоне Анна погружается в ощущения страсти, совпадающие с предстоящими ей предсмертными ощущениями. На промежуточной станции в метель Вронский и Анна встречаются возле вагона. Метель, железная дорога и кондуктор или кто-то, стучащий по железу, перехо-

дят в сны героев и становятся в романе символами основных начал, захватывающих и подчиняющих себе жизнь Анны.

Благодаря опыту краткой детской прозы, воздействию пушкинского импульса и в силу потребностей тем — страсти, любви, смерти, — лирических по существу, Толстой в «Анне Карениной» перешел к совершенно новым по отношению к «В. и м.» композиционным принципам. Вместо свободной эпической формы — лирического типа композиции с тонкой отделкой. Части, как сопряженные, так и удаленные друг от друга, связываются отношениями параллелизма, метафоричности, контрастной противопоставленности, общностью символов и пр. Параллель к истории любви Анны и Вронского — скачка Вронского на нежной, прелестной лошади Фру-Фру, которой Вронский небрежным случайным движением ломает хребет. Осуществление страсти описано посредством ужасной натуралистической метафоры — убийца терзает тело, лишенное им жизни. Метафора реализуется в конце: Вронский видит на станции распластанное на столе тело Анны.

Вся линия мучительной страсти Анны ненавязчиво соотносится с линией слабых и нежных, полудетских и простых переживаний Кити, соотнесено все, начиная от звучаний имени, глубокого — Анна и слабого — Кити, вплоть до платьев на балу в начале романа — черного бархата у Анны и розового тюля у Кити. Еще одна параллельная линия — тяжелая, но насыщенная смыслом и деятельностью жизнь многодетной Долли. Муж Долли и брат Анны Стива Облонский несет на себе родовые черты чувственности и жизнелюбия, и он грешит, но в отличие от Анны он ненаказуем.

Обычное орудие реализма — деталь — выступает в «А. К.» не столько как средство характеристики персонажа или обстоятельств, сколько как стимул для чувства и обозначение чувства. Выделенность детали мотивирована потребностью чувства: она вызывает его, усиливает, характеризует его и вместе с тем, объективируясь, символизирует его. Так, знаменитая повторяющаяся деталь — оттопыренные уши Каренина — отмечается сознанием Анны в силу накапливающегося в ней отвращения к Каренину и становится символом мертвенности Каренина. Вспыхивающая и гаснущая свеча становится символом жизни и смерти Анны, поскольку в более ранней сцене тени, побежавшие от вспыхнувшей и погасшей свечи, вызвали в Анне сложную гамму чувств, готовивших ее к ужасному решению. Подобное использование детали и такая соотнесенность внешнего и внутреннего характерны для современной «А. К.» лирики, для Тютчева и Фета. От

них и от «А.К.» эти принципы наследуются Анненским и Ахматовой. Вообще, «Анна Каренина» в отличие от «Войны и мира», образующего отдельную вселенную, принадлежит текстуальному континууму русской литературы. Она продолжает Пушкина, взаимодействует с Тютчевым и продолжается в лирике и лирической прозе XX века. «Доктор Живаго» Пастернака с его железнодорожной ездой, метелями, с его героями, совместившими и перемешавшими в себе функции толстовских персонажей, осуществляется вполне только в сосуществовании с «Анной Карениной».

Итак, Толстой — Левин почувствовал необходимость остановиться в своих поисках смысла жизни, Толстой — Левин захотел стать на почву простой народной веры, поняв, что вера и есть смысл жизни. Но здесь разошлись пути Левина и Толстого. Толстой нес на себе ответственность за судьбу мира, а полубессознательная вера не могла быть проповедуема, и он преобразовал ее в рационалистическое религиозное учение.

Путь к вере и результат, достигнутый Толстым, были описаны в трактате «Исповедь» (1879—1882), кладущем начало писаниям нового типа, проповедническо-публицистическим. Первая половина трактата отчасти представляет собой конспект линии Левина из романа как описание движения к тупику, к полной невозможности жить из-за непонимания смысла жизни. Затем путь от сомнений перед иррациональностью веры через преодоление ее разумом к ясности, к мысли, что жизнь персональная получает смысл через соотнесенность с общей жизнью, а эта соотнесенность достигается через добро и любовь. Свой экзистенциальный ужас Толстой признал следствием своей плохой, эгоистической, греховной жизни и с тех пор жил, пытаясь исправить себя и других, как пророк и исповедник новой веры.

«Исповедь», как и последующие трактаты, написана Толстым в манере выработанной уже для авторских рассуждений в «Войне и мире». Господствующая здесь субъективная убеждающая интонация определяется прежде всего обилием разного типа повторов — словесных, синтаксических, в особенности — анафорами и пр. В среднюю часть трактата внесен, вместе с большой цитатой, торжественный ритм ветхозаветной книги Екклесиаста.

Основной момент в деле создания нового учения, оказавший определяющее воздействие на все позднее литературное творчество Толстого, — чтение Священного Писания, работа с евангельскими текстами, перевод и комментирование их. Толстой, как и всегда, отказывается здесь от коллективного опыта, читает Евангелие глазами первохристианина. Он отказывается от традиций

интерпретации Евангелия, накопленных за века существования Церкви, от всех средств приспособления Священного Писания к потребностям исторического бытия.

Настоящая цель человека для него, как и для первохристиан, только одна — спасение для вечной жизни, достигаемое внутренним преображением, выполнением заповедей, освобождением от мирского бремени. Раннехристианский эсхатологизм Толстой синтезирует с никогда не покидающими его просветительскими идеями. Вечная жизнь понимается как вечное бытие природы, человечества. Он отвергает в христианстве все, что не проверяется разумом: догматы, таинства, все учение о боговоплощении, о воскресении мертвых, веру в чудеса. По-прежнему, как в эпоху рассказа «Три смерти», он сближает в своих представлениях Бога с естественным природным началом: мужик для него ближе, чем все прочие, к Богу и к спасению.

Публицистические трактаты Толстого, как ни мало он стремился к этому, непосредственно связаны с его художественным творчеством и сохраняют высокий художественный интерес. Во многих из них идеи и поучения организуются вокруг автобиографической линии — рассказа о том, как автор искал излагаемую нравственную истину. Эта нравственная автобиография наполнена событиями внутренней борьбы, как жизнеописание первохристиан, она включает падения и просветления, искушения покоем и благополучием, усыпляющие совесть, и приливы совестливости, разрушающие возможность спокойного существования. Автор то поддается слабости, привычкам и отводит глаза от картин зла или от нравственных истин, погружается в удовольствия обеда за чистой скатертью с лакеями и восемью блюдами, то, встряхнув сон души, казнит себя, и терзает, и обращает свой взор на муки народа и на аскетический смысл евангельского учения. Гордость добродетели, тщеславие гонятся за автором и настигают в виде суетных мыслей в моменты благотворительности, отменяя смысл его добрых дел, и он казнит себя и за них.

Наиболее сильный из публицистических текстов Т. — трактат «*Так что же нам делать?*» (1882—1884). Это, кроме картин нищеты и убожества людей в низших слоях общества, беспрестанное самонаблюдение, обычное для всего толстовского творчества со времен юношеского дневника, но теперь сопровождаемое особенно сильным самобичеванием, изобличением своей мерзости и общей греховности своего класса.

Продолжение и высшее развитие этого направления трактатов и всей обличительной и самообличительной линии в творчестве Толстого — роман «*Воскресение*». Он был закончен в декаб-

ре 1899 года и по общему ощущению и по существу соответствовал времени появления — окончанию века. Тональность романа задана эпиграфами из Евангелия — стихами, призывающими ко взаимному прощению и возбраняющими суд человека над человеком. Разрешение всего романного напряжения в самом конце — чтение героем Евангелия. Увидев на протяжении романа мир, лежащий во зле, он впервые ясно воспринимает смысл евангельских заповедей и приходит к осознанию, что только выполнением их может быть пресечен процесс нарастания зла.

Понятие «воскресение» поддается применительно к роману множественному истолкованию. Полемически по отношению к церковному вероучению Толстой понимает под воскресением только нравственное преобразование человека. Основной для конструкции романа момент воскресения-озарения дан в завязке сюжета. Князь Нехлюдов, сытый барин, является в суд, где он должен выполнить скучные, формальные для него обязанности судебного заседателя. Вдруг он узнает в подсудимой горничную своих тетушек Катюшу Маслову, которую когда-то в юности он соблазнил и бросил. Теперь она, жалкая проститутка, судится за не совершенное ею убийство. Муки совести преобразуют его, он вступает в новый для себя мир человеческого страдания, посещает тюрьмы, казенные учреждения, где хлопочет о пересмотре дела, сопровождает этап на каторгу. Сюжет исчерпывается, когда герой добивается помилования для Масловой и она прощается с ним, сняв с него обещание жениться на ней.

Под воскресением здесь может подразумеваться также и заключающее роман принятие героем Евангелия, и нравственное возрождение к концу романа героини, Катюши Масловой, которая после многих лет страдания и озлобления возвращается к добру благодаря любви к ней народника Симонсона. Но роман не есть описание нравственного пути героев. Как автор «В.», Толстой придерживался идеи о текущести человека, то есть неравенства человека самому себе в каждый данный момент, изменчивости его в зависимости от разнообразных сложных воздействий. Такого подхода требовала центральная для романа евангельская идея неподсудности человека человеку. Многие изображаемые Толстым заключенные — люди, пусть и совершившие преступления, к моменту суда и наказания уже прошли через раскаяние, изменились, пережили просветление и подверглись наказанию, будучи уже, по сути, невиновными. Знаменитый толстовский психологический анализ, исходивший из соотношения константных и меняющихся черт личности, здесь оказался не нужен. Центральный герой почти совсем лишен облика, он не меняется

в своей целостности, а, подобно евангельским персонажам, испытывает мгновенные озарения под воздействием впечатлений извне.

Весь роман построен на приеме, излюбленном просветителями и уже не раз применявшемся Т., — все видится как бы впервые, вне привычек и условностей, и наново проверяется разумом и идеей добра. Почти с самого начала, еще не обратившись к Писанию, Нехлюдов видит мир в лучах совести, и противоестественность, безобразие общественно-государственного устройства обнажается перед ним. Чтение Евангелия в конце — только окончательное выражение, словесное воплощение тех истин, которые он чувствует уже в начале. Таким образом, «В.», которое по конструкции прежде всего кажется романом Просвещения, есть в действительности роман толстовства, то есть передает тот синтез просветительства с Евангелием, который был осуществлен Толстым.

Роман представляет собой последовательность довольно равномерно сменяющихся эпизодов, наблюдений, характеристик, часто соотнесенных друг с другом по контрасту: душевный комфорт и мелкие обыденные интересы судей противопоставлены преступному содержанию суда, роскошный обед у генерала — камере, где задыхаются заключенные. Эпизоды содержат мало действия и сводятся в основном к портретам, делаемым с помощью нескольких сильных штрихов-деталей. Портретов множество, это и кроткие, невинно страдающие и вообще страдающие, независимо от вины, и те, кто ответствен за зло — люди государства, и революционеры, решившиеся пойти против государства. Они часто прекрасны, полны любви и самоотвержения, но жертвы их не несут добра, поскольку злом лишь умножается зло.

Из всего множества образов выделены в конце и возведены в ранг символических два — умирающий в озлоблении молодой прекрасный человек, революционер, и другой, странный оборванный старик, признаваемый сумасшедшим, который называет власть имущих «войском антихристовым» и повторяет в своей проповеди идеи эпитафия. Первый — символ неудавшегося служения, непринятой жертвы. Лицо его после смерти «страшно прекрасно», как лицо павшего ангела. Второй — крестьянский пророк, воплощение народа, знающего правду. Этот старик, возможно, соотнесен автором с самим собой, автопортрет, вписанный в общую картину русской жизни. Сложная тема «сумасшествия» как знания правды в мире безумцев и как невозможности примириться с жизнью (см. «Записки сумасшедшего») стала автобиографической для Толстого среди прочего и в связи с неосу-

щественным намерением властей изолировать его, признав психически больным. Главное в «Воскресении» — голос совести, правда, разоблачение зла.

Три года спустя Т. начинает рассказ «*Божеское и человеческое*», законченный уже в эпоху революции 1905 года. Здесь воспроизведена заключительная ситуация «Воскресения»: юноша революционер и старик, ищущий истинную веру. Но теперь старик является только свидетелем, настоящий герой — революционер, перед казнью читающий Евангелие, проникнувшийся евангельской истиной, идущий на смерть с лицом светлого ангела. Жертва его принята, он — зерно, упавшее в землю. Здесь, в отличие от «Воскресения» и в соответствии с народными рассказами, Евангелие вводится в ткань текста и центром всего становится евангельская истина.

Народные рассказы Толстого — особая, довольно обширная литература, призванная вытеснить то, чем народ действительно пользовался для чтения и развлечения: авантюрные романы, скабрзные новеллы и пр. Все это Толстой считал не только вредным народу, но и чуждым ему, и хотел создать произведения, и питающие народ, и соответствующие ему по духу. Он не стал стилизоваться под народный язык и не воспользовался фольклором, а нашел те звенья, которые были общими в народных текстах с евангельскими и — шире — библейскими, и на их основе создал свою прозу. Это некоторые библейские фигуры и интонации, например параллелизмы или распространенный в Евангелии, в молитвенных текстах и в народных пословицах интонационный рисунок — фразы из двух (иногда трех) соразмерных или соотнесенных друг с другом частей с полукаденцией в середине. Например, «Где любовь, там и Бог» — название рассказа. Или прямое вхождение в действие, как в притче и сказке, лишнее деталей, описаний, которые могли бы конкретизировать время и пространство и тем самым сужали бы значение текста: «Жил в городе сапожник Мартын Авдеич» или «Приехала из города старшая сестра к младшей в деревню» — таковы вводные временные и пространственные определения в рассказах Т. Сюжеты и темы для рассказов Т. заимствовал в основном в Писании, в древних патетиках, житиях, реже — в народных религиозных легендах. Высокие темы и легендарные мотивы срачиваются с картинами простой повседневной жизни: ангел работает подмастерьем у сапожника («Чем люди живы»), башкир Ильяс повторяет судьбу Иова — теряет богатства, но, в отличие от ветхозаветного патриарха, он не ропщет на Бога, а радуется освобождению («Ильяс»). Собственно, действие происходит в бытовой обстановке бедной

деревни или в городских подвалах бедняков, где, по убеждению Т., люди наиболее доступны моральному просветлению и где сильнее всего присутствие Христа.

Роль этой своеобразной прозы в нравственном воспитании народа трудно определить, сторонники толстовского учения опирались на нее, как, впрочем, и на трактаты. Несомненно ее огромное воздействие на русскую литературу второй половины XIX века; через посредство рассказов Солженицына на все так называемое «деревенское» направление и от него, а также и непосредственно — на новейшую прозу, стремящуюся к синтезу бытового и религиозно-философского начал.

Толстой написал несколько пьес для постановки в народном театре. Среди них выделилась по своему значению и вошла в мировой театральный репертуар одна — *«Власть тьмы»*. Как и большинство народных рассказов и трактатов Толстого, драму предваряет евангельский текст — здесь это заповедь о прелюбодеянии. Темы пьесы — нарастание зла: совершенный грех влечет за собою все новые грехи и преступления. Последовательность влекущихся друг за другом ужасных преступлений, совершаемых в крестьянской семье, создает сильное напряженное действие пьесы. Как в трагедии, напряжение разрешается катарсисом: в конце преступный мужик Никита приносит всенародное покаяние. Раскаяние Никиты имеет сложную мотивировку вовсе не моралистического свойства: животная натура Никиты постепенно изнемогает под грузом все новых преступлений, он чувствует все возрастающее томление и скуку, которые созревают в конце концов в непреодолимую жажду смерти. Смерть в последний момент заменяется покаянием. Таков путь греха, повторяющийся в диком, зверском варианте путь, пройденный Анной Карениной,

Русская деревня здесь представлена натуралистически — в пьянстве, безверии, разврате. Толстой не щадит своей любви к простому народу и демонстрирует полную осведомленность о жестокой деревне конца века. Лишь персонажи второстепенные — смиренные свидетели темных событий в доме Никиты — пьяница-работник и девочка Анюта — выписаны в манере, напоминающей *«Поликушку»*. В пьесу включен персонаж, соответствующий канонам народных рассказов, — отец Никиты, косноязычный бедняк, всегда помнящий о Христе. Но этот святой старичок почти не участвует в действии, поскольку его проповедничество мало совмещается с психологической сложностью в разработке прочих персонажей.



До конца жизни Т. оставался на высоте творческих возможностей, достигнутых в «Анне Карениной», и продолжал дело «Анны Карениной» — исследование посредством реалистического творчества сути жизни в ее соотношении со смертью. Хотя многое в поздних повестях согласовывалось с содержанием учения, но само по себе продолжение творчества свидетельствует о том, что для Т. учение не было исчерпывающим ответом на экзистенциальные вопросы. По-видимому, в своих исканиях истины он вообще не мог удовлетвориться констатацией идеи, даже священной для него, но должен был продолжать создание художественных образов, способных к саморазвитию.

Едва ли не единственный случай неудачи, то есть создания персонажей, которые не получают возможности для саморазвития по присущим им законам, а совершают действия по воле увлеченного своими идеями и настроениями автора, — «Крейцера соната» (1887—1889). Тема тягости семейного сосуществования, намеченная в «Анне Карениной» в описании идиллии Кити и Левина, получает здесь экстремальное развитие. Повесть достигла всемирной славы благодаря смелому подходу Толстого, уже получившего европейский авторитет, к общепринятому вопросу брака и шокирующему разрешению этого вопроса. «Крейцера соната» построена как исповедь человека, убившего свою жену из ревности и от избытка накопившейся во время брака ненависти. Исповедь его — демонстрация и обоснование этой ненависти. Обоснование поступков и настроение убийцы при исповеди, произносимой много времени спустя после событий, довольно искусственно воспроизводит аффекты, предшествующие убийству и его за собой повлекшие. Над всеми художественными задачами здесь возобладало собственное тогдашнее настроение Толстого, которому он дал непосредственно излиться в послесловии к повести — специальном трактате против любви и брака.

Совершенно другая смелая метаморфоза идей «Анны Карениной», свидетельствующая о внутренней свободе Толстого, произведена в пьесе «Живой труп» (1900). Персонажи здесь как бы заимствованы из романа. Главный герой Федя Протасов — это вариант Стивы Облонского, но еще более симпатичный, еще более слабый и грешный — пьющий, бросивший семью и проводящий жизнь в кутежах с цыганами. Добродетельная жена — вариант Долли — незаметно для себя полюбила своего старого друга, вполне добродетельного, но жестоко наделенного фамилией Каренин. Чтобы освободиться от жены и не мешать ее счастью, Федя симулирует самоубийство. Потом, когда дело вскры-

вается и начинается судебный процесс по обвинению жены, он совершает реальное самоубийство. Оправдание Феди в пьесе этическое — в его смирении и доброте и эстетическое — в его любви к цыганке Маше и к цыганским песням. (Толстой презирает Стиву Облонского за любовь к француженке, воплощению искусственности, но Федя любит дочь «естественного» народа.) Пение создает в пьесе общий фон задушевности, капризной изменчивости свободного чувства. Главное оправдание Феди — в невозможности принять обыденную жизнь, в способности освободиться от нее, пусть уходом в кутеж или смерть.

Все лучшие произведения позднего периода, как и это, посвящены одной теме, персонально важнейшей для Толстого, — теме личного освобождения, ухода, преображения, спасения от смерти как бессмыслицы.

«Смерть Ивана Ильича» (1882—1886) — единственное в своем роде в мировой литературе описание перехода от обыденной автоматизированной жизни к ощущениям постепенно нарастающей болезни, к переживанию предсмертного состояния и самого момента смерти. Повествование идет от изображения мертвого тела с внешней позиции людей, не желающих помнить о смерти, через несколько ироническое описание карьеры и семейной жизни Ивана Ильича — совершенно заурядных, и постепенно все больше сосредоточивается на внутренней позиции Ивана Ильича. Все сходится для него в переживание боли и ощущение черного мешка, в который его запихивают. Внешняя жизнь, не совмещаясь с миром чувств умирающего, демонстрирует ему свою лживую сущность, он сам начинает осознавать ложность прожитой жизни, в эти мгновения незадолго до смерти все преображается внутри него — он видит свет в конце мешка, страх и смерть исчезают. Толстой знает, что это все почувствовал Иван Ильич перед смертью, но потому ли, что он отрекся от своей ложной жизни или потому, что гимназистик-сын, рыдая, поцеловал ему руку и он пожалел его, или таково вообще переживание агонии, не знает ни Иван Ильич, ни Толстой.

Подробное описание предсмертных часов дано еще и в повести «Хозяин и работник» (1894—1895), это смерть от замерзания в метель (род смерти, о котором Т. думал 40 лет назад, в эпоху «Метели»). Здесь нет черного мешка, страданий, вместо них — впечатления от белизны снега, дыхания лошади, предсмертные сны. Страх смерти оказывается страхом одиночества, и хозяин освобождается и от него, и от жизни, отогревая своим телом замерзающего работника. Он, хозяин, освобождается от интересов

прежнего стяжательского существования, чувствует радость и умиление.

Освобождению, но не как предсмертному моменту, а как сознательному делу жизни, посвящены многие произведения Т. с житейными мотивами. Повесть «*Отец Сергей*», писавшаяся в 90-е годы, разрабатывает в патериковых формах тему, часто автобиографическую для Т.: борьбы с собой во имя освобождения от земной тщеты. Аристократ, князь, ушедший в монастырь, побеждает похоть, отрубает себе палец, борясь с соблазном, но обольщается славой подвижника, целителя, погружается в грех тщеславия и оказывается беззащитен для похоти, он покидает монастырь и нищим странником уходит в Сибирь. Там он становится работником у богатого мужика, и на этом повесть обрывается, она не может быть закончена, поскольку, пока отец Сергей жив, он остается доступен рефлексии и греху.

Недоступны греху, по Толстому, лишь бессознательные праведники, не знающие и не думающие о своей праведности, не заботящиеся о спасении, какова смиренная Пашенька, над которой отец Сергей, еще будучи ребенком, издевался вместе с другими детьми. Таким образом Толстой в который раз за свою жизнь обрушивается с гонениями на беспокойное сознание и ищет освобождения от него. Вершинное достижение этого поиска — рассказ 1905 года «*Алеша Горшок*» о безгласном кротком человеке, который на все улыбается, молится только сердцем и умирает спокойно, лишь удивившись чему-то. Здесь связывается старая христианская традиция житейного прославления смиренных, кротких и юродивых и новое направление в литературе XX века, открывающее высокую человечность в убогих, лишенных разума.

Последняя большая художественная работа Толстого, повесть «*Хаджи-Мурат*» (1896—1905), — это, по видимости, уход его от мотивов и приемов позднего периода и обретение идеалов там, где он их искал в молодости, — в руссоистическом пространстве русской литературы, среди естественных людей Кавказа. Толстой забывает здесь даже и об Евангелии: герой его — мусульманин. Но Хаджи-Мурат не совсем то «дитя природы», какими были герои руссоистических повестей. Толстой сравнил его с репьем, мощным одиноким сорняком, выросшим не там и не так, как другие цветы, а возле самой дороги, где его переезжает колесо. Хаджи-Мурат не имеет гармонической среды, где бы шла правильная естественная и присущая ему жизнь. Вся благородная естественность, вся природная сила сосредоточена только в нем самом. Он перебегает от своего жестокого кровного врага Шами-

ля, вождя горцев, к русским, которые чужды ему своими дурными обычаями, от них он пытается бежать в горы, чтобы спасти семью от рук Шамиля, но русские догоняют его и убивают. Он не применяется к обстоятельствам, действия его противоречат житейскому здравому смыслу и не достигают цели, но они совершенно оправданы и восславлены в повести, поскольку естественны, импульсивны, вызваны абсолютной внутренней необходимостью. Он живет верным себе и умирает, сопротивляясь до последнего мгновения.

Вероятно, посредством этой повести Толстой искал внутреннего равновесия, цельности и для самого себя. Это прославление естественных порывов он создал в едва ли не самую мучительную эпоху своей жизни, когда конфликт его с семьей, средой, с самим собой достиг высшей степени. Он до конца верил в естественность, природность и силу своего нравственного инстинкта, чувства истины. И ждал, чтобы этот инстинкт, это чувство оказали свое последнее действие.

В начале 1910 года Толстой получил письмо от некоего студента, который уговаривал его вырваться наконец из пут ложной жизни, осуществить освобождение, многократно и с такой силой им самим описанное. Он отвечал студенту: «Сделать это можно и должно только тогда, когда это будет необходимо не для предполагаемых внешних целей, а для удовлетворения внутреннего требования духа, когда оставаться в прежнем положении станет так же нравственно невозможно, как физически невозможно не кашлять, когда нет дыхания. И к такому положению я близок и с каждым днем становлюсь ближе и ближе» (17 февраля 1910 г.).



---

## КОММЕНТАРИИ

Тексты, собранные в Антологии, ни в коей мере не исчерпывают исторической картины освоения наследия Л. Толстого. Более того, далеко не все основные проблемные сюжеты, внутри которых разворачивалась многосторонняя полемика с писателем, заняли в книге свое место. В соответствии с задачами научно-издательского и исследовательского проекта Русского Христианского гуманитарного института «Русский путь» акцент в текстовом массиве Антологии поставлен на философско-религиозный диалог с Толстым. Поэтому голоса таких отмеченных в реальной истории спора оппонентов, как «крестьяне», «массовая журналистика», «писатели», «историки», «дети», «ученики», «толстовцы», «зарубежные собеседники», «официальные светские круги», «мемуаристы», «литературоведы», «драматурги», «театральные критики», «краеведы» и т. п., или вовсе, или почти в сборнике не прозвучали.

Издание, которое держит читатель в руках, замышлялось в более впечатляющем объеме, но по ряду причин оно претерпело сокращение, в связи с чем пришлось пожертвовать такими значительными текстами, как некоторые статьи С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, М. А. Алданова, П. Б. Струве, Д. И. Шаховского, значительными фрагментами книги А. А. Козлова (Религия графа Л. Н. Толстого, его учение о жизни и любви. 2-е изд. СПб., 1896), В. А. Маклакова [«Лев Толстой: (Учение и жизнь)» (1928)], И. А. Бунина (Освобождение Толстого. Париж, 1937), из работ наших современников — статьями В. Ф. Асмуса, А. Меня и Ю. Н. Давыдова.

Книга содержит два ряда примечаний: авторские (они помещаются в конце соответствующего текста и в подстрочных примечаниях) и комментаторские (они находятся в конце издания вместе с библиографическим аппаратом). Библиография по авторам не преследует целей исчерпывающего перечня, но, скорее, напоминает об основных трудах.

Угловые (купуры) и квадратные (необходимые по смыслу вставки) скобки принадлежат составителю. Круглые скобки — авторские. По возможности сохранена авторская пунктуация.

В примечаниях указываются краткие сведения об авторе (если они имеются в научном обиходе), расшифровываются встречающиеся имена, раскрывается смысл полемических и «темных» мест.

На первом этапе работы над Антологией в ее составлении принял участие А. Г. Власкин.

Тексты Л. Толстого цитируются в Комментариях по двум изданиям: 1) *Толстой Л. Н.* Собр. соч.: В 22-х т. М., 1978—1984 (в скобках указывается том — римской и страницу — арабской цифрой); 2) *Толстой Л. Н.* Полное

собрание сочинений: В 90 т. (Юбилейное издание). М., 1928—1958 (в скобках и том и страница обозначаются арабскими цифрами и даются через запятую). При цитации или указании писем Толстого по 90-томному изданию в ряде случаев дается номер публикации (письма), как это принято в юбилейном издании. Пометка «Указ. соч.» в примечаниях означает ссылку на издание, помещенное под названием статьи.

Выражаем сердечную благодарность всем, кто практическим советом или научной консультацией споспешествовал оперативной подготовке Антологии к изданию.

## I. ГОЛОС ТОЛСТОГО

**Л. Н. Толстой**

РЕЛИГИЯ И НРАВСТВЕННОСТЬ (1893)

Печатается по изданию: *Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч.: В 90 т. (Юбилейное издание). М., 1928—1958. Т. 50. С. 3–26.

**Л. Н. Толстой**

ИСПОВЕДЬ

(Вступление к ненапечатанному сочинению) (1879—1882)

Печатается по изданию: *Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч.: В 90 т. (Юбилейное издание). М., 1928—1958. Т. 23. С. 1–59.

## II. ЯСНАЯ ПОЛЯНА

**В. В. Розанов**

ПОЕЗДКА В ЯСНУЮ ПОЛЯНУ (1908)

В раннем варианте заметка опубликована за подписью «В. Варварин» (Русское слово. 1908. № 236. 11 окт.). В окончательном виде появилась в сборнике: О Толстом: Международный Толстовский альманах / Сост. П. Сергеевко. М., 1909. С. 284–291; воспроизведена в кн: *Розанов В. В.* Мысли о литературе / Сост., вступ. ст., коммент. А. Н. Николюкина. М., 1989. С. 281–287. Приводим ее по этому изданию.

*Розанов Василий Васильевич* (1856—1919) — философ, писатель, публицист, критик, мемуарист. Закончил курс историко-филологического факультета Московского университета. Оставил в 1899 г. службу, целиком посвятил себя историко-религиозной публицистике. Печатался во множе-

стве изданий («Новое время», «Вопросы философии и психологии», «Русский вестник», «Русское обозрение», «Русский труд», «Новый путь», «Мир искусства», «Весы», «Золотое Руно», в газетах «Биржевые ведомости», «Гражданин», «Русское слово» и др.). Один из инициаторов Религиозно-философских собраний (1901—1903 гг.). Как философ дебютировал книгой «О понимании» (1886), большая часть тиража которой пошла под нож. Основные книги: «Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского» (1894); «Сумерки просвещения» (1899); «Религия и культура» (1899); «Литературные очерки» (1899); «Природа и история» (1900); «В мире неясного и нерешенного» (1902); «Семейный вопрос в России» (1903); «Около церковных стен» (1906); «В темных религиозных лучах. Метафизика христианства» (1911); «Уединенное» (1912); «Опавшие листья» (1913, 1915); «Литературные изгнанники» (1913); «Сахарна» (1913); «Среди художников» (1914); «Мимолетное» (1914—1918); «Апокалипсис нашего времени» (1917—1918). Две последние книги изданы посмертно.

Соч.: Сочинения: В 2-х т. М., 1990; Несовместимые контрасты жития. М., 1990; Из припоминаний и мыслей об А. С. Суворине. М., 1992; Религия, философия, культура. М., 1992; Собр. соч. Т. 1–6. М., 1994—1995; О понимании. СПб., 1995.

См. о нем: Голлербах Э. В. В. Розанов. Жизнь и творчество, 1922 (М., 1991); Синяевский А. Д. «Опавшие листья» В. В. Розанова. Париж, 1982; Николокин А. П. В. В. Розанов. М., 1990; Сукач В. В. Жизнь В. В. Розанова «как она есть» // Москва. 1991. № 10, 11; 1992. № 1–4, 7–8; Фатеев В. А. Жизнь, творчество, личность В. В. Розанова. Л., 1991; Начала. 1992. № 3; Носов С. В. В. Розанов: Эстетика свободы. СПб., 1993; Пишун С. В. Социальная философия В. В. Розанова. Владивосток, 1993; Пишун В. К., Пишун С. В. «Религия жизни» В. В. Розанова. Владивосток, 1994; В. В. Розанов: pro et contra. Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей: В 2-х т. СПб., 1995; Poggjuoli. V. Rozanov. N. Y., 1962.

<sup>1</sup> Розанов и Толстой увиделись 6 марта 1907 г., чему предшествовал обмен письмами. Мотивируя просьбу о встрече, Розанов писал: «И я понимаю добро и делаю его плохо. Мотивы желания увидеть Вас очень многообразны. Человек — я думаю — факт природы, и бывают факты обыкновенные и чрезвычайные. С другой стороны, я один раз живу в жизни. Не увидев Вас, я нечто потеряю, но поверьте — не в смысле любопытства, которого у меня вовсе чрезвычайно мало. Но, может быть, я чем-нибудь поражусь, новое для себя открою, новая вереница мыслей почнется» (Указ. соч. С. 549). Соглашение на встречу было дано Толстым в письме от 28 февраля 1903 г.

Обширный корпус статей В. Розанова о Толстом см. в кн.: Розанов В. В. Собр. соч. О писательстве и писателях. М., 1995; Гр. Л. Н. Толстой, 1889; Толстой и Достоевский об искусстве, 1906; На закате дней. К 55-летию литературной деятельности Л. Н. Толстого, 1907; На закате дней. Л. Толстой и быт, 1907; На закате дней. Толстой и интеллигенция, 1907; Л. Н. Толстой, 1908; 80-летие гр. Л. Н. Толстого, 1908; Толстой между великими мира, 1908; Великий мир сердца, 1908; Кончина Л. Н. Толстого, 1910; Толстой в литературе, 1910; Забытое возле Толстого, 1910; Неоценимый ум (К. Леонтьев. О романах гр. Л. Н. Толстого. М., 1911), 1911.

<sup>2</sup> *Кит Китыч* — кличка купца Тита Титыча Брускова в комедии А. Н. Островского «В чужом пиру похмелье» (1856).

<sup>3</sup> У Толстого: «Он и зачирвел у ней еще дома» [«Воскресение» (1899), ч. 2, гл. V].

<sup>4</sup> *Любимые имена в период «Исповеди»*. — Будда (санскр. «просветленный»), Сакья-Муни (Будда, или Буддха, или Сиддхартха из рода Гаутамы, или Шакья-Муни, кон. 563—483 до н. э.) — основатель философии и мировой религии буддизма. См. о нем: *Ольденберг С. Ф.* Жизнь Будды, индийского учителя жизни. Пг., 1919; *Радхакришнан С.* Индийская философия: В 2-х т. М., 1956 (1995). Т. 1. *Соломон* — царь Израильско-иудейского царства в 965—928 гг. до н. э., автор ряда канонических текстов Библии («Книга притчей Соломоновых», «Песнь песней»).

*Шопенгауэр* Артур (1788—1860) — немецкий философ-иррационалист, пессимист. Влияние Шопенгауэра на русскую мысль начиная с 70-х гг. было всеохватывающим. А. Фет, Ф. Тютчев, И. Тургенев, Л. Толстой, Н. Страхов, А. Скрябин, Вл. Соловьев, А. Козлов и еще множество мыслителей вели полемику с наследием немецкого проповедника волюнтаризма. С позиций позитивизма к нему обращались Н. Грот (О научном значении оптимизма и пессимизма как мировоззрений. Одесса, 1884), П. Лавров (Шопенгауэр на русской почве // Дело. 1880. № 9). Этику Шопенгауэра исследовал преподаватель Киевской Духовной академии Ф. Ф. Гусев (Изложение и критический разбор нравственного учения Шопенгауэра, основателя современного пессимизма // Православное обозрение. 1877. № 4—7, 11, 12). Столетию со дня рождения Шопенгауэра был посвящен целиком первый сборник «Трудов Московского психологического общества» (1888; см. там же библиографию В. И. Штейна). См. также сочинения: *Оболенский Л. Е.* Учение Шопенгауэра // Свет. 1877. № 7, 8; *Козлов А. А.* Два основных положения философии Шопенгауэра. Киев, 1877; *Хлебников Н. И.* О пессимистическом направлении современной немецкой философии. Шопенгауэр // Хлебников Н. И. Исследования и характеристики. М., 1879; *Цертелев Д. Н.* Философия Шопенгауэра. СПб., 1880; *Он же.* Современный пессимизм в Германии. М., 1885; *Он же.* Эстетика Шопенгауэра. СПб., 1888; *Штейн В. И.* Артур Шопенгауэр как человек и мыслитель: Опыт биографии. СПб., 1887. Т. 1; *Калачинский П. А.* Философское пессимистическое мирозерцание Шопенгауэра и его отношение к христианству. Киев, 1887; *Ватсон Э. К.* А. Шопенгауэр: Его жизнь и научная деятельность. СПб., 1891; *Страхов Н. Н.* Гартман и Шопенгауэр // Страхов Н. Н. Философские очерки. СПб., 1895; *Грузенберг С. О.* Нравственная философия Шопенгауэра: (Критика основных начал философии Шопенгауэра). СПб., 1901; *Он же.* Артур Шопенгауэр: Личность, мышление и миропонимание. СПб., 1912; *Фолькельт И.* Артур Шопенгауэр, его личность и учение. СПб., 1902. См. статью В. В. Межуева в кн.: Русская философия: Словарь / Ред. М. А. Маслин. М., 1995. С. 620—623. Подробный обзор см.: *Турген П.* Шопенгауэр в России // Общественная мысль: Исследования и публикации. М., 1993. Вып. III. Работа русских мыслителей с текстами Шопенгауэра, а также его популяризаторов [в частности, «Философии бессознательного» Э. Гартмана (1842—1906)] подготовила неплохую почву для усвоения идей Ницше, Маркса, Фрейда и Шпенглера — по сути, это был единый процесс, стадийно воспитавший сначала ненависть к реальности, а потом — и к культуре, кото-



рая оказалась неспособной дезавуировать ее без остатка. *Соч.*: Мир как воля и представление (Т. 1–2. 1819—1844; рус. изд. — М., 1992); Афоризмы житейской мудрости. СПб., 1914 (М., 1990); Избранные произведения. М., 1992; Свобода воли и нравственность. М., 1992.

Видимо, не без влияния Толстого (см. письмо от 30 августа 1869 г.) за перевод «Мира как воли и представления» взялся А. А. Фет (1881); Толстой при этом предложил соавторство и соиздательство. Ему же он писал в августе 1879 г., что «“Притчи” Экклезиаста и “Книга премудрости Соломона” имеют много общего с Шопенгауэром». Особое внимание писателя к Шопенгауэру действительно проявилось в годы работы над «Исповедью» (1879—1882; опубл. в 1884 г. в Женеве; в России — в 1906 г.); Толстой повесил в кабинете его портрет. См.: Дневники Софьи Андреевны Толстой. 1860—1891. М., 1928. С. 30. Подробнее см.: *Эйхенбаум Б. М.* Толстой и Шопенгауэр: (К вопросу о создании «Анны Карениной») // Литературный современник. 1935. № 11. С. 134–149; *Никитин В. А.* Творчество Л. Н. Толстого: истоки и влияния // Духовная трагедия Льва Толстого. М., 1995. С. 297–299.

<sup>5</sup> См. в «Уединенном» (СПб., 1912): «Что же потом и, особенно, теперь? Все эти трепетания Белинского и Герцена? Огарев и прочие? Бакунин? Исключая Толстого (который в этом пункте исключения велик), все это есть производное от студенческой “курилки” <...> Здесь великое исключение представляет собой Толстой, который отнесся с уважением к семье, к трудящемуся человеку, к отцам... Это впервые и единственно в русской литературе, без подражаний и продолжений» (*Розанов В. В.* Сочинения. Т. 2: Уединенное. М., 1990. С. 214–215).

### Т. А. Кузминская ЯСНАЯ ПОЛЯНА (1908)

Отрывок из мемуара публикуется по изданию: *Кузминская Т. А.* Моя жизнь дома и в Ясной Поляне. М., 1986. С. 204–211. Используются некоторые комментаторские материалы С. А. Розановой и Т. Н. Волковой.

*Кузминская* (в девичестве — Берс) *Татьяна Андреевна* (1846—1925) — писательница, мемуаристка. Младшая сестра жены Толстого. Об артистичности ее поведения пишет И. Л. Толстой; А. Фет посвятил ей стихотворение «Опыт»; в ее окружение входили Н. Ге, А. Кони, В. Стасов, В. Чертков. Современники настолько были уверены, что Кузминская и есть Наташа Ростова, что в «Иллюстрированном приложении к “Новому времени”» (1916. № 14400, 14413, 14434) появился очерк «Оригинал Наташи Ростовской в романе “Война и мир” (молодость Т. А. Кузминской)», подписанный «В. Нагорная» (псевдоним ее подруги Варвары Нагорной); Кузминская не скрывала, что очерк не только был инспирирован, но отчасти и написан ею. Осуждения Толстым комфорта барской жизни не разделяла, однако близкие отношения с Львом Николаевичем доходили до того, что писатель правил ее рукописи, становясь порой прямым соавтором.

*Соч.*: Воспоминания прошлого. Орел, 1885; Бабыня доля // Вестник Европы. 1886. № 4; Бешеный волк // Вестник Европы. 1886. № 6; На хуторе в

Малороссии // Родник. 1906. № 13–20; В Ясной Поляне осенью 1906 г. // Иллюстрированное приложение к «Новому времени». 1908. № 11530, 11544, 11551; Мои воспоминания о графе Л. Н. Толстом в 60-е годы. СПб., 1908; Мой последний приезд в Ясную Поляну // Иллюстрированное приложение к «Новому времени». 1910. № 12487 (Вопросы литературы. 1977. № 9); Мои воспоминания о графине М. Н. Толстой. СПб., 1914; Моя жизнь дома и в Ясной Поляне. Тула, 1964.

См. о ней: Толстой-редактор. М., 1956; Розанова С. А. «Счастливая звезда» // Кузминская Т. А. Моя жизнь дома и в Ясной Поляне. М., 1986. С. 5–24.

<sup>1</sup> *Я с братом...* — Берс Александр Андреевич (1845—1918) — старший брат Кузминской, в 1855—1863 гг. воспитанник Второго Московского кадетского корпуса, с 1865 г. офицер Преображенского полка.

*Анатоль.* — Шостак Анатолий Львович (1841?—1914) — сын двоюродной тетки Кузминской, начальницы петербургского Николаевского института, воспитанник Александровского лицея (до 1862 г.); в 1878—1879 гг. — черниговский губернатор.

*Кузминский* Александр Михайлович (1843—1917) — двоюродный брат и муж Т. А. Кузминской (с 1867 г.); до 1864 г. воспитанник училища правопедения, затем судебный исполнитель Тульского окружного суда.

<sup>2</sup> *Тетенька Татьяна Александровна* — Ергольская Татьяна Александровна (1792—1874) — троюродная тетка Толстого. Л. Толстой в «Воспоминаниях» написал о ней: «...самое важное лицо в смысле влияния на мою жизнь» (48, 38).

<sup>3</sup> *Томашевский, переделанный в управляющего...* — Томашевский Анатолий Константинович (1841—1907) — учитель яснополянских школ, затем управляющий в Ясной Поляне. Осенью 1861 г. был исключен из Московского университета за участие в студенческих волнениях; сотрудничал в журнале «Ясная Поляна». Подвергся аресту по делу Каракозова и был выслан.

*Келлер* — Келлер Густав Федорович (1839—1904) — в 1861—1862 гг. учитель в Яснополянской школе.

*Эрленвейн* — Эрленвейн Альфонс Александрович (1840—1910) — студент Московского университета, в 1861—1863 гг. учитель Бабуриной школы.

<sup>4</sup> *София* — Софья Андреевна Толстая (урожд. Берс; 1844—1919) — жена (с 1862 г.) и помощница Толстого. С 1886 по 1911 г. выпустила восемь изданий собраний сочинений Толстого. Соч.: Краткая автобиография // Начала. 1921. № 1; Дневники С. А. Толстой. 1–4. М., 1928—1936; Письма к Л. Н. Толстому (1862—1910). М.; Л., 1936. См. о ней: Толстой С. Л. Кончина моей матери // Толстой С. Л. Очерки былого. 3-е изд. Тула, 1968.

<sup>5</sup> *Сергей Николаевич* — брат Льва Николаевича (1826—1904). *Любовь Александровна* — Любовь Александровна Берс (урожд. Иславина) (1826—1886) — жена А. А. Берса, мать Т. А. Кузминской.

<sup>6</sup> *Настоящий большой дом... сгорел в девятисотых годах.* — Старый дом в Ясной Поляне, в котором родился Л. Н. Толстой, начал строить его дед, князь Н. С. Волконский, а достраивал отец, Н. И. Толстой. Дом был трехэтажный, с 42 комнатами. В 1854 г. по поручению Толстого, служив-

шего тогда в Дунайской армии, дом был продан на своз помещику П. М. Горохову в село Долгое, в 17 верстах от Ясной Поляны, за 5000 руб. ассигнациями (1500 руб. серебром). Однако дом этот не сгорел; в 1913 г. он был продан помещиком села Долгого крестьянам и за ветхостью был разобран ими на кирпичи и дрова.

<sup>7</sup> *Художник Репин написал ее...* — Картину «Толстой за работой в комнате под сводами» И. Е. Репин написал в 1891 г. с натуры.

<sup>8</sup> *Наталья Петровна Охотницкая* (ум. 1876) — бедная дворянка, проживавшая у Толстых.

<sup>9</sup> *Зефироты* — по наблюдению комментатора, речь идет об анонимном фельетоне В. Ф. Одоевского «Зефироты» (1861), название которого стало домашней кличкой для дочерей Толстого Вари и Лизы. Само это слово — термин каббалы.

<sup>10</sup> *...говорил Гриша.* — Блохин Григорий Федотович, юродивый крестьянин деревни Лисьи Присады, приходил в Ясную Поляну в 1880-х гг. Толстой не раз упоминает его в дневнике и письмах 1884 г., а в статье «Так что же нам делать?» (закончена в феврале 1886 г., печаталась с 1884) говорит о нем: «По Крапивинскому уезду ходит оборванный мужик. Он был во время войны закупщиком хлеба у провиантского чиновника. Сблизившись с чиновником, увидав его сладкую жизнь, мужик сошел с ума на том, что и он, так же как господа, может не работать, а получать следующее ему содержание от государя императора. <...> Когда у него спросят, для чего он живет, он отвечает: “Для разгулки времени”. Всегда смотрю на этого человека, как в зеркало. Я вижу в нем себя и наше сословие» (XVI, 387–388). Юродство как тема жизни и как тип поведения его героев [Платон Каратаев, Аким из «Власти тьмы»; ср. с рассказом об упомянутом ниже Кузминской юродивом — «Алешка Горшок» (1905)] чрезвычайно важно для уяснения всей мировоззренческой фактуры мышления Толстого и его вполне юродского «опрощенья».

<sup>11</sup> *Булыгин* Михаил Васильевич (1863—1941) — толстовец, владелец хутора Хатунки Крапивинского уезда.

<sup>12</sup> «*Амбушуру потерял*» (от фр. embouchure) — съемный мундштук духового инструмента.

### З. Н. Гиппиус

#### БЛАГОУХАНИЕ СЕДИН. О МНОГИХ (1924)

Из книги «Живые лица»

Впервые: *Гиппиус З. Н. Живые лица*. Прага, 1925. Печатается по: *Гиппиус З. Н. Живые лица*. Л., 1991. С. 193–198. По ходу комментариев предлагаются фрагменты новеллы «Suor Maria» (1904), в третьей главе которой («Учитель») как раз и описана встреча Мережковских и Толстого 11–12 мая 1904 г. (*Гиппиус З. Н. Сочинения*. Л., 1991. С. 502–515) (в примечаниях — «Соч.»).

*Гиппиус Зинаида Николаевна* (1869—1945) — поэтесса, критик, одна из лидеров символистского движения и «нового религиозного сознания». С 1899—1901 гг. публикуется в «Мире искусства»; участвует в организации

Религиозно-философских собраний (1901—1904 гг.); совместно с Д. С. Мережковским и П. П. Перцовым в 1903—1904 гг., а с 1904 г. — с Д. В. Filosoфовым основную критическую работу переносит на журнал «Новый путь». Квартира Мережковских («Дом Мурузи») с начала века становится центром литературной жизни столицы и основным топом философско-религиозных исканий. В 1906—1908 гг. — ведущий критик журнала «Весы». С конца 1921 г. Мережковские — в Париже.

*Соч.:* Собр. стихов. 1904. Кн. 1; 1910. Кн. 2; Последние стихи. 1914—1918, 1918; сб. статей: Литературный дневник. 1899—1907, 1908. Проза: сб. рассказов «Новые люди», 1896; 1907; Зеркала, 1898; Третья книга рассказов, 1902; Алый меч, 1906; Черное по белому, 1908; Лунные муравьи, 1912. Романы: Чертова кукла. Ч. 1, 1911; Роман-Царевич. Ч. 3, 1913. Пьесы: Маков цвет (совм. с Мережковским и Filosoфовым), 1908; Зеленое кольцо, 1916; 1922. *Совр. изд.:* Письма к Берберовой и Ходасевичу. Ann Arbor, 1978; Живые лица. Л., 1991; Живые лица. Стихи и дневники. Кн. 1—2. Тбилиси, 1991; *Мережковский Д. С.* 14 декабря: Роман. Гиппиус З. Н. Дмитрий Мережковский. Воспоминания. М., 1991; Сочинения: Стихотворения. Проза. Л., 1991.

*См. о ней:* Лундберг Е. Мережковский и его новое христианство. СПб., 1914. С. 143—192; Брюсов В. Дневники. 1891—1910. М., 1927 (указ.); Терапиано Ю. Встречи. Нью-Йорк, 1953. С. 36—87; *Маковский С.* На Парнасе «серебряного века». Мюнхен, 1962. С. 87—122; Злобин В. А. Тяжелая душа. Вашингтон, 1970; *Осьмаков Н. И., Макарова Л.* Гиппиус Зинаида Николаевна // Русские писатели. 1800—1917: Биографический словарь. Т. 1: А—Г. М., 1989. С. 566—570; *Barda A.* Bibliographie des de Z. Hippus. Paris, 1975.

<sup>1</sup> *Увеличить толпу и без того утомляющих его посетителей?* — Ср.: «Ну и пусть ездят к великому писателю все, и он всех принимает; пусть ездят другие из благовоения, из любопытства, пусть им не стыдно; но он, Андрей (герой новеллы. — *К. И.*), едет за важным делом, которое сразу не скажешь... и ему стыдно и страшно. Именно потому и страшно. Приехал незнакомый и неведомый человек, даже не разделяющий взглядов учителя, — приехал как к учителю, — однако с наивным, детским и бездонным вопросом: как жить» (Соч., 510).

<sup>2</sup> *...из дальней двери налево...* — Ср.: «Отворилась дверь в глубине налево, и вошел старичок, белобородый, со знакомым-знакомым лицом, немного согнутый, в длинной, как юбка, примятой серой блузе. <...> Старичок сказал ему что-то приветливое — и все стали есть. Старичок тотчас же раздвоился в душе Андрея: он видел его, живого человека, как он сидел перед ним, — и в то же время знал, что это Толстой, а не просто человек. И это было несоединимо...» (Соч., 511).

<sup>3</sup> *Толстой заговорил неодобрительно о современных стихотворцах, упомянул Сологуба... Софья Андреевна <...> прочитывает вслух стихотворение Сологуба. — А мне — нравится! — говорит она не без вызова...* — Ср.: «Он говорил, что читает все, но что ему не нравятся <...> такие мыслители, как Ницше, такие поэты, как Бальмонт или Сологуб. <...> Софья Андреевна схватила с рояля номер петербургского журнала и прочла вслух последнее стихотворение Сологуба — об одиночестве» (Соч., 513). Возможно, в руках С. А. Толстой оказались «Гимны страдающего Диониса» (Новый путь. 1904.

№ 1. С. 135–142) с их темами жизни-игры, Платоновой пещеры и одинокой смерти; возможно, речь идет о другой публикации Сологуба: «Подземные песни» (Новый путь. 1903. № 2).

*Сологуб* Федор Кузьмич (наст. фам. Тетерников; 1863—1927) — писатель, поэт, критик, глава известного в Петербурге салона. Соч.: Собр. соч. Т. 1–12. СПб., 1913; Собр. соч. Т. 3, 5–7, 11–20. СПб., 1913—1914; Стихотворения. Л., 1975; Творимая легенда. Т. 1–2. М., 1991; Капли крови. Избр. проза. М., 1992. *См. о нем:* О Федоре Сологубе. Критика. Статьи и заметки / Сост. А. Чеботаревской. СПб., 1911.

<sup>4</sup> *Самый тон такого преувеличенного восхваления «здорового смысла» раздражает меня...* — Ср.: «А, здравый смысл, — думает Андрей. Он знает, что здравый смысл это говорит (об исчезновении личности в смерти. — *К. И.*). Ему неинтересно — ведь здравый смысл у всех один, и, между прочим, он же утверждает, что ровно ничего с ним одним нельзя ни знать, ни утверждать» (Соч., 514).

## Лев Шестов

ЯСНАЯ ПОЛЯНА И АСТАПОВО (1936)

(К двадцатипятилетию со дня смерти Л. Толстого)

Печатается по изданию: Современные записки. 1936. Т. 61. С. 217–230.

*Лев Шестов* (псевд.; наст. имя и фам. Иегуда Лейб Исаакович Шварцман; 1866—1938) — религиозный философ-экзистенциалист, критик, публицист. Закончил юридический факультет Киевского университета, с начала 90-х гг. выступил как публицист-экономист. В 1896—1901 гг. жил за границей. В 1901 г. находился в Москве, участвовал в деятельности Московского психологического общества. С 1901 по 1910 г. обитал в Киеве, где познакомился со своими будущими московскими и петербургскими друзьями и оппонентами: С. Булгаковым, Г. Челпановым, Н. Бердяевым, Д. Мережковским и другими. С 1910 по 1914 г. жил в Швейцарии, занимался древними авторами и средневековой философией, изучал творения Лютера и протестантскую традицию. В 1913 г. пишется «*Sola fide*» («Только верою»). В 1918 г. возвратился в Киев, где читал курс древней философии в Народном университете. В эмиграции в 1920 г. Знакомство с Гуссерлем и работа с текстами Кьеркегора (поразившего Шестова близостью к собственным мировоззренческим установкам) стали важными стимулами к созданию центральной книги — «Афины и Иерусалим» (1938).

Соч.: Начала и концы. СПб., 1908; Сочинения. СПб., 1911. Т. 1–6; Что такое русский большевизм. Берлин, 1920; Киркегард и экзистенциальная философия, 1939 (М., 1992); Сочинения: В 2-х т. Томск, 1966; Тургенев: Неоконченная книга о Тургеневе. Ann Arbor, 1982; Апофеоз беспочвенности. Л., 1991; Роковое наследие // Минувшее: Историч. альманах. М., 1992. Т. 9; Сочинения: В 2-х т. М., 1993; Избр. соч. М., 1994.

*См. о нем:* Грифцов Б. Три мыслителя: В. Розанов, Д. Мережковский, Л. Шестов. М., 1911; Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова: по переписке и воспоминаниям современников: В 2-х т. Париж, 1983; Мотрошилова Н. В. Парабола жизненной судьбы Льва Шестова // Вопросы фило-

софии. 1989. № 1; *Кузнецова И. В.* Идеи и образы Ф. М. Достоевского в философии Л. Шестова // *Религиозно-идеалистическая философия в России XIX—начала XX в.* М., 1989. С. 105–114; *Кувакин В. А.* Опровержения и предложения Льва Шестова // *Филос. науки.* 1990. № 2. С. 53–63; № 3. С. 54–64; *Морева Л. В.* Лев Шестов. Л., 1991; *Джунтит Доич Корнблатт.* Вечный Жид: Лев Шестов и русская религиозная мысль // *Русская литература XX в. Исследования американских ученых.* СПб., 1993. С. 47–57; *Малов А. И.* Лев Шестов как проблема: (Русская религиозная философия в «Пути». Вып. 4). СПб., 1994.

Об отношении Толстого к Шестову см. в книге В. Булгакова «Л. Н. Толстой в последний год его жизни» (М., 1957), в частности: «...я высказал мнение, что сама книга Шестова неудовлетворительна и что прежде всего автор заслуживает упрека в незнании Толстого. Толстой согласился, что ему часто приходится встречаться с такой критикой его взглядов, но все-таки заинтересовался Шестовым...» (С. 57). Речь Шестова прочитана на собрании Философско-религиозной академии 15 декабря 1935 г., посвященном 25-летию со дня смерти писателя. Там же прозвучали речи Г. В. Адамовича («Единственность Льва Толстого»), Н. А. Бердяева («Разум и безумие у Л. Толстого»), Б. П. Вышеславцева («Анархизм у Л. Толстого»), Г. П. Федотова («Л. Толстой и Евангелие»). См. раннюю статью Шестова «Разрушающий и созидаящий миры: По поводу 80-летнего юбилея Толстого» (*Русская мысль.* 1909. № 1). Позднее появится статья «На Страшном Суде» (1920).

<sup>1</sup> *Моцарт* Вольфганг Амадей (1756—1791) — классик венской музыкальной школы, композитор универсального дарования. Автор «Реквиема» (1791); опер: «Похищение из серала» (1782); «Свадьба Фигаро» (1786); «Дон Жуан» (1787); «Волшебная флейта» (1791).

<sup>2</sup> *Бонавентура* Джованни Фиданца (1221—1274) — средневековый теолог и философ, глава францисканского ордена, кардинал (с 1273 г.), «доктор серафимус», причислен к лику святых (1482 г.) и включен в число пяти величайших учителей Церкви (1588 г.). *Осн. соч.:* Путеводитель души к Богу. М., 1993.

<sup>3</sup> *Шекспир* Уильям (1564—1616) — классик английской драматургии и поэзии. *Соч.:* Полн. собр. соч. Т. 1–8. М., 1957—1960. *См. о нем:* *Пинский Л.* Шекспир. М., 1971. О столкновении двух типов мировоззрения см.: *Аникст А.* Лев Толстой — ниспровергатель Шекспира // *Театр.* 1960. № 11; *Левин Ю. Д.* Лев Толстой, Шекспир и русская литература 60-х гг. XIX в. // *Вопросы литературы.* 1968. № 8.

<sup>4</sup> «Я знал одной лишь думы власть...» — Цитируется поэма М. Ю. Лермонтова «Мцыри» (1840), а чуть ниже — «Песня про царя Ивана Васильевича, молодого опричника и удалого купца Калашникова» (1838).

<sup>5</sup> *Белинский* Виссарион Григорьевич (1811—1848) — русский революционный демократ, критик, историк литературы, мыслитель, публицист. К реплике, цитируемой Шестовым, можно для контраста добавить другую, переданную в «Литературных воспоминаниях» (1860—1861) И. И. Панаевым. Зимой 1841 г., когда Белинский уже охладил к Гегелю и увлекся историей Французской революции, им было сказано: «Прежде нам нужна была палка Петра Великого, чтобы дать нам хоть подобие человеческое; теперь нам надо пройти сквозь террор, чтобы сделаться людьми в полном и благородном значении этого слова. <...> Нет, господа, что вы ни толкуйте, а мать

святая гильотина — хорошая вещь!» (В. Г. Белинский в воспоминаниях современников. М., 1962. С. 276). На революционно-демократической традиции лежит историческая вина за многие русские трагедии (на исходе 30-х годов критик говорил, что хорошо бы посмотреть на Россию через сто лет...). Что до Толстого, то он относился к Белинскому, мягко говоря, пренебрежительно. В статье «Воспитание и образование» (1862) он писал: «Здесь, в гимназии, мы видим окончательное отречение от дома. Просвещенные учителя хотя и возвысят его над его природной средой, с этой целью ему дают читать Белинского, Маколея, Льюиса и т. д.» (8, 225). *Соч.: Полн. собр. соч.: В 13-ти т. М., 1953—1959; Собр. соч.: В 9-ти т. М., 1976. См. о нем: Иванов-Разумник Р. В. Книга о Белинском. Пг., 1923; Соболев П. В. Эстетика В. Г. Белинского. М., 1978; Шпет Г. Г. К вопросу о гегельянстве Белинского: Этюд // Вопросы философии. 1991. № 7; Розанов В. В. В. Г. Белинский // Розанов В. В. О писательстве и писателях. М., 1995.*

<sup>6</sup> *Плотин* (204/205—270) — греческий философ, крупнейший мыслитель эллинистической эпохи, основатель неоплатонизма, автор «Эннеад». Оказал сильнейшее влияние на историю становления христианского мирозерцания. *Соч.: Эннеады. СПб., 1995; Эннеады. М., 1996. См. о нем: Блонский П. П. Философия Плотина. М., 1918; Лосев А. Ф. Диалектика числа у Плотина. М., 1928; Он же. История античной эстетики: Поздний эллинизм. М., 1980; Лукомский Л. Ю. Плотин о сущности сущего // Вестник РХГИ. 1997. № 1. С. 67—84; Гончаров И. А. Платон, Аристотель и Плотин // Там же. 1998. № 2. С. 118—130.*

<sup>7</sup> *Платон Афинский* (427—347 до н. э.) — крупнейший философ античного мира, основатель платонизма. Его учение об «эйдосах» до сих пор определяет характер большинства учений объективного идеализма. *Соч.: Сочинения: В 3-х т. М., 1968—1972. См. о нем: Лосев А. Ф. История античной эстетики: Софисты. Сократ. Платон. М., 1969; Он же. История античной эстетики: Высокая классика. М., 1974; Платон и его эпоха. М., 1974; Асмул В. Ф. Платон. М., 1975; Учебники платоновской философии. М., 1996.*

<sup>8</sup> *Аракчеев* Алексей Андреевич (1769—1834) — граф (с 1799 г.), крупный государственный деятель; с 1808 г. — военный министр, с 1810 г. — председатель военного департамента Государственного совета. В 1815—1825 гг. — один из ближайших помощников Александра I.

<sup>9</sup> *Декарт* Рене (Картезий) (1596—1650) — французский философ, ученый и математик, представитель классического рационализма. *Осн. соч.: Рассуждение о методе* (1637); *Метафизические размышления* (1641); *Начала философии* (1644). *Соч.: Сочинения: В 2-х т. М., 1989—1994.*

*Лейбниц* Готфрид Вильгельм (1646—1716) — немецкий философ, математик, изобретатель, юрист, историк, языковед. Автор книг: «Новые опыты о человеческом разуме» (1704); «Теодицея» (1710); «Монадология» (1714). *См. о нем: Майоров Н. Н. Теоретическая философия Лейбница. М., 1973.*

*Кант* Иммануил (1724—1804) — немецкий философ и ученый, родоначальник немецкого классического идеализма. В «критический период» им созданы: «Критика чистого разума» (1781); «Критика практического разума» (1788); «Критика способности суждения» (1790). Влияние Канта на мировую мысль сравнима разве что с влиянием на нее Платона и Аристотеля. *Соч.: Сочинения: В 6-ти т. М., 1963—1966; Трактаты и письма. М., 1980. В настоящее время классические труды Канта интенсивно переиздаются. См. о нем: Фишер К. История новой философии. Т. 4—5. СПб., 1906—1910;*

Попов С. И. Кант и кантианство. М., 1961; Асмус В. Ф. Иммануил Кант. М., 1973; Философия Канта и современность: Сб. статей. М., 1974; Гулыга А. В. Кант. М., 1981; Кант и философия в России: Сб. статей. М., 1994.

Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф (1775—1854) — немецкий философ, представитель немецкого классического идеализма. В эволюции Шеллинга выделяют периоды: натурфилософии (с середины 1790-х гг.), трансцендентальной эстетики (1800—1801 гг.), «философии тождества» (до 1804 г.), философии свободы (до 1813 г.), «положительной философии», или «философии откровения» (до конца пути). Влияние Шеллинга носило романтический или прямо мистический характер (русские любомудры, славянофилы, поэты-натурфилософы). Соч.: Философия искусства. М., 1966; Сочинения: В 2-х т. М., 1987—1989. См. о нем: Фишер К. История новой философии. СПб., 1905. Т. 7; Лазарев В. В. Шеллинг. М., 1976; Он же. Философия раннего и позднего Шеллинга. М., 1990; Философия Шеллинга в России. СПб., 1998 (сб.).

Фихте Иоганн Готлиб (1762—1814) — представитель немецкого классического идеализма. Начинал как кантианец («Опыт критики всяческого откровения», 1792). В «Наукоучении» и в «Назначении человека» (1800) развил антропологическую оппозицию «я/не-я», что дало сильнейший толчок для уяснения чужой душевной жизни. В развитии немецкого (и косвенно — русского) национализма сыграли свою роль его «Речи к немецкой нации» (1808). Соч.: Сочинения: В 2-х т. СПб., 1993. См. о нем: Фишер К. История новой философии. СПб., 1909. Т. 6; Вышеславцев Б. Этика Фихте. М., 1914; Гайденко П. П. Философия Фихте и современность. М., 1979; Философия Фихте в России. СПб., 2000 (сб.).

Гегель Георг Вильгельм Фридрих (1770—1831) — представитель немецкой классической философии, создатель систематической теории диалектики и универсального свода философского знания. Как представитель объективного идеализма и автор эстетической системы повлиял решительным образом на эволюцию мировой философской мысли и естествознание. Основные труды Гегеля в настоящее время активно переиздаются. Соч.: Сочинения: В 14-ти т. М.; Л., 1929—1959; Эстетика: В 4-х т. М., 1968—1973; Наука логики. Т. 1—3. М., 1970—1972; Работы разных лет. Т. 1—2. М., 1970—1971; Энциклопедия философских наук. Т. 1—3. М., 1974—1977; Философия религии. Т. 1—2. М., 1975—1977; Политические произведения. М., 1978. См. о нем: Фишер К. Гегель, его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1902—1903; Гулыга А. В. Гегель. М., 1970; Советская литература о Гегеле (1970—1979). М., 1980; Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994.

<sup>10</sup> Вольтер (псевд.; наст. имя и фам. Франсуа Мари Аруэ; 1694—1778) — французский философ-деист, писатель, публицист. Соч. (рус. пер.): Философия истории. СПб., 1868; Мысли. СПб., 1904; Мемуары и памфлеты. Политика, религиозная мораль. Л, 1924; Избр. произведения. М., 1947; Философские повести. М., 1953; Письма. М.; Л., 1956; Эстетика. М., 1974. См. о нем: Кузнецов В. Н. Вольтер и философия французского Просвещения XVIII в. М., 1965; Сиволап И. И. Социальные идеи Вольтера. М., 1978.

<sup>11</sup> Магомет (Мухаммед) (ок. 570—632) — основатель мировой религии — ислама, авторитетнейший пророк мусульманского мира, в 630—631 гг. — глава первого исламского теократического государства (в Аравии).



<sup>12</sup> Лютер Мартин (1483—1546) — немецкий мыслитель, лидер Реформации, переводчик Библии на литературный немецкий язык. *Соч.* (совр. пер.): О рабстве воли. Из переписки Мартина Лютера и Эразма Роттердамского // Эразм Роттердамский. *Философские произведения.* М., 1987. С. 290—593. *См. о нем: Мережковский Д. С.* Реформаторы. Лютер. Кальвин. Паскаль. Брюссель, 1990. Сближение Толстого и Лютера по признаку реформаторства см. в публикуемой в Антологии статье Н. Минского. Грот защищает Лютера от насмешек Ницше; Толстой же занимает иную позицию: В «Дневнике» за март 1884 г. записано: «Что за глупое явление реформация Лютера. Вот торжество ограниченности и глупости» (49, 65). В. Ф. Булгаков фиксирует 3 марта 1910 г. реплику Толстого: «...у меня никогда не было... уважения к Лютеру, к его памяти» (Л. Н. Толстой в последний год его жизни. М., 1957. С. 337). С другой стороны, если осмыслить в одной мировоззренческой парадигме лютеранскую этику, баптизм и толстовство, то поводов для типологии найдется более чем достаточно. См. характеристику Лютера в статье «Прогресс и определение образования» (1863; 8, 331—332), написанной в полемике с писателем и педагогом Е. Л. Марковым (1835—1903). Среди рассказов о знаменитых людях, напечатанных в журнале «Ясная Поляна», был и текст «Лютер» (см. 8, 519).

## Н. Д. Татищев

ЯСНАЯ ПОЛЯНА (1973)

Вторая часть очеркового цикла «Россия 1973 года» печатается по книге: *Татищев Николай.* В дальнюю дорогу. Париж, Б. г. <1973>. Кн. вторая. С. 212—215.

*Татищев Николай Дмитриевич* (1902—1986) — русский писатель-эмигрант, критик, публицист, мемуарист. Граф; родился в Петербурге. В начале 1919 г. под чужой фамилией вступил в Красную Армию; на фронте перешел на сторону Белой Армии. В ноябре 1920 г. из Крыма эмигрировал в Константинополь, позже поселился близ Парижа.

*Соч.:* Кривой // Числа. Париж, 1934. № 10. С. 150—166; Отступление // Круг: Альманах. Берлин, 1936. С. 74—91; Поэт в изгнании // Новый журнал. 1947. № 15; Проблема покаяния у Достоевского // Возрождение. Париж, 1953. № 139. С. 85—88; На персидской границе // Грани. Франкфурт, 1955. № 25. С. 125—131; Письмо в Россию. Париж, 1972. Пять статей Татищева воспроизведены в книге: Борис Поплавский в воспоминаниях современников. СПб., 1993. С. 100—133.

<sup>1</sup> *Софья Андреевна... ездила просить Александра Третьего, чтобы сняли запрет с «Крейцеровой сонаты».* — С. А. Толстая добилась у императора снятия запрета на публикацию новеллы 13 апреля 1891 г. Новелла первоначально предназначалась для публикации в сборнике, посвященном памяти редактора журнала «Русская мысль» С. А. Юрьева (ум. в 1889). Цензура, знакомая с текстом по литографированным изданиям, разрешения не дала, и Толстой заменил новеллу пьесой «Плоды просвещения» (1891). Начальник Главного управления по делам печати Е. М. Феоктистов запретил также включить «Крейцерову сонату» в состав 13-й части собрания сочинений

ний. Выпустить текст самостоятельным изданием было разрешено лишь в 1900 г. отдельным правительственным циркуляром.

В составе книжки Н. Татищева есть очерковый цикл о Толстом «В мире, далеком от литературы», где он проводит, вслед за Вл. Соловьевым и Е. Трубецким, параллель между толстовством и индуистско-буддийским мироощущением, однако на фоне философии всеединства: «...полное пробуждение от сновидений природы — часто это происходит перед самым концом, в последние мгновения земной жизни, как это показано в повести “Смерть Ивана Ильича” или “Хозяин и работник”».

Но что было до этого? До этого ничего не было потому, что времени не было, так что земная жизнь каждого совпадает с началом времен, с сотворением мира, а конец — с прекращением времени, пространства и числа. До этого было только “всебытие”, но что оно знало? Это обморочное состояние, сменяется оно лишь одним, любовью или жизнью, которую мы знаем и ради которой родились.

Мера любви — это жертва своим покоем, даже согласие на смерть ради ближнего. Но во “Всебытии” или во “Всеединстве” Соловьева нет смерти, как нет времени, и в том состоянии трудно догадаться, что такое жизнь и любовь. И однако каждый из нас знает оба состояния, с одной стороны, “Всеединство”, где нет ни времени, ни пространства, ни разделения, и другое — полнота жизни в материальном мире, на земле, где ждут страдание и смерть, но мы на это согласились, ощутив, что это плата за любовь. В дневниках об этом много раз упоминается (иногда под заголовком «Об индусском миниме»), хоть и не так часто, как о вопросах морали, которые важнее для жизни» (Указ. соч. С. 27).

### III. ВОКРУГ «НЕПРОТИВЛЕНИЯ»

**К. Н. Леонтьев**

ДВА ГРАФА: АЛЕКСЕЙ ВРОНСКИЙ И ЛЕВ ТОЛСТОЙ (1888)

Печатается по изданию: К. Леонтьев, наш современник. СПб., 1993. С. 120–133.

*Леонтьев Константин Николаевич* (1831—1891) — русский мыслитель, писатель, публицист. После учебы на медицинском факультете Московского университета участвовал как военный врач в войне 1854—1856 годов. Служил по дипломатической части на Ближнем Востоке, в Турции, с 1863 по 1873 г. После пережитого здесь религиозного кризиса вышел в отставку, жил в монастыре на Афоне, затем вернулся в Россию, в свою деревню. С 1879 г. — помощник редактора «Варшавского дневника», с 1880 г. — цензор Московского цензурного комитета. После вторичного ухода в отставку (1887 г.) переехал в Оптину пустынь, принял монашеский постриг с именем Климента, затем переехал в Сергиев Посад (1891 г.), где и умер. Печатался с 1854 г. Первая пьеса («Женитьба по любви») была одобрена И. С. Тургеневым. Написал повести «Благодарность» (1854), «Лето на хуто-

ре» (1855), романы «Подлипки» (1861), «В своем краю» (1864). В 1876 г. вышел трехтомник рассказов — «Из жизни христиан в Турции». Основной труд — сборник статей «Восток, Россия и славянство» (Т. 1–2. 1885—1886), а также «Византизм и славянство» (1875). В суммарной характеристике, данной Вл. С. Соловьевым Леонтьеву в статье о нем для Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона, сказано, что «достойным сохранения» Леонтьев «считал главным образом 1) реально-мистическое, строго церковное и монашеское христианство византийского и отчасти римского типа; 2) крепкую, сосредоточенную монархическую государственность и 3) красоту жизни в самобытных национальных формах» (Соловьев Вл. С. Леонтьев // Соловьев В. С. Сочинения: В 2-х т. 2-е изд. М., 1990. С. 415).

Соч.: Собр. соч. Т. 1–9. СПб., 1912—1913; Египетский голубь. Роман, повести, воспоминания. М., 1991; Записки отшельника. М., 1992; Избранные письма. СПб., 1993; К. Леонтьев, наш современник. СПб., 1993 (с включением ряда текстов философа и краткой библиографии).

См. о нем: Корольков А. А. Пророчества Константина Леонтьева. СПб., 1991; Сивак А. Ф. Константин Леонтьев. Л., 1991; Константин Леонтьев: pro et contra: В 2-х т. / Сост. А. А. Корольков и А. П. Козырев. СПб., 1995.

Толстого и Леонтьева связывали непростые отношения. Автор «Востока, России и славянства» внимательно следил за эстетической и религиозной эволюцией Толстого и посвятил ему целый цикл статей: «Страх Божий и любовь к человечеству, по поводу рассказа гр. Л. Н. Толстого “Чем люди живы”» (Гражданин. 1882. № 54–55), «Наши новые христиане» (М., 1882), «Анализ, стиль и веяние. О романах гр. Л. Н. Толстого» (1890; отд. изд. с названием «О романах гр. Л. Н. Толстого» — М., 1911). В 80-е гг. оба мыслителя не раз встречались в Москве и в Оптиной пустыни (см.: Котельников В. А. Оптина пустынь и русская литература // Рус. литература. 1989. № 4) и вели споры, интонации которых не слишком соответствовали рамкам диалогического этикета. Леонтьев с пренебрежением говорил и писал о «розовом христианстве» Достоевского и Толстого, противопоставляя этому типу христианского гуманизма религию субординации и Страха Божьего, понятого буквально. Предметом споров были и вопросы государственно-церковного плана, этики служения в миру, связи православия и национального (см.: Рус. обозрение. 1897. № 6. С. 913–914; сб. «Памяти Леонтьева». СПб., 1911. С. 135; Толстой: 51, 23). Толстой также не обделял вниманием Леонтьева; так, он предлагал Черткову перепечатать в «Посреднике» «сказку Леонтьева» (85, 308); речь шла о новелле «Дитя души: Старинная восточная повесть» (Рус. вестник. 1876. № 6–7; в это время в журнале печатался роман «Анна Каренина»). В «Дневнике» от 28 февраля 1890 г. встречаем, после свидания в Оптиной: «Был у Леонтьева, прекрасно беседовали». В беседе с Русановым в августе 1883 г. было сказано: «Я знаю Леонтьева, он два два был у меня в Москве, и мы не очень, кажется, понравились друг другу» (Русанов Г. А. Поездка в Ясную Поляну // Толстовский ежегодник. 1912. С. 69). Это «не очень» будет углубляться по мере популяризации идей Толстого и расширения масштабов практического толстовства. Точкой окончательного расхождения стал приезд Толстого 27–28 февраля в Оптину пустынь к сестре, М. Н. Толстой. Толстой записал: «Он сказал: вы безнадежны. Я сказал ему: а вы надежны. Это выражает вполне наши отношения к вере» (51, 23–24). Об этом приходе Леонтьев писал И. И. Фуделю: «...сейчас ушел от графа Л. Н. Толстого. Был ужасно любезен, но 2 часа спорил. Он неиспра-

вим...» (*Леонтьев Константин. Избранные письма. СПб., 1993. С. 488;* далее это издание маркируем «Письма» и указываем страницу в тексте). С другой стороны, Леонтьев неизменно ценил в Толстом мощь его реализма, эстетически адекватного прозаической жизни, и особенно — его «своевременный» для эпохи историзм. Вот еще одна реплика из письма Фуделю от 15 марта 1890 г.: «И для предметов поэзии и вообще искусства нужен роздых какой-то, нужно времени забвение. Писал по-своему хорошо Жуковский о 12-м годе («Певец во стане русских воинов»), через 20–30 лет написал Пушкин “Бородинскую годовщину” и “Клеветникам России”, а Лермонтов свое “Бородино”, а через пятьдесят только лет явился человек, который, вспомнив о 12-м годе, сумел иначе, но прекрасно осветить эту эпоху, — Лев Толстой» (Письма, 490). Против книги Леонтьева «Наши новые христиане» Н. Лесков написал две статьи: Граф Л. Н. Толстой и Ф. М. Достоевский как ересиархи: (Религия страха и религия любви) // *Новости. Биржевая газета. 1883. 1, 3 апр.; Золотой век. Утопия общего переустройства (по поводу новой книги Леонтьева «Наши новые христиане») // Там же. 1883. 22, 29 июля.*

О публикуемой в Антологии статье Леонтьев 15 января 1888 г. писал своему корреспонденту — жившему в московском доме в Хамовниках учителю географии и Закона Божьего А. А. Александрову: «В “Гражданине” я начал новую статью “Два графа: Алексей Вронский и Лев Толстой”. Конечно, преимущество — Вронскому» (Письма, 332).

<sup>1</sup> *Жорж Санд* (псевд.; наст. имя Аврора Дюпен, по мужу Дюдеван; 1804—1876) — французская писательница, критик. Леонтьев упоминает ее романы «Грех господина Антуана» (1845); «Лукреция Флориани» (1846); «Теверино» (1845—1846).

<sup>2</sup> *Время счастливого для меня перелома...* — Леонтьев имеет в виду результаты подавления польского восстания 1863—1864 гг.: поворот от неясных либеральных умонастроений к жесткому монархическому режиму.

Упоминаемый ниже «ненавистный Добролюбов» (1836—1861) означал для Леонтьева дух засилья плоскосеминаристской эстетики с ее требованиями реалистической критики жизни и изображения низкобытового. В романе «В своем краю» выведен тип нигилиста-семинариста; см. также статью «По поводу рассказов Марка Вовчка» (Отечественные записки. 1861. № 3).

<sup>3</sup> *Горчаков Александр Михайлович* (1798—1883) — князь, русский дипломат, министр иностранных дел (1856—1882 гг.), канцлер.

<sup>4</sup> *Эстетика жизни...* — Леонтьев прославился эстетизмом особого рода. Из публикации свящ. И. Фуделя мы знаем леонтьевское высказывание: «Эстетика жизни гораздо важнее отраженной эстетики искусства» (*Леонтьев К. О Владимире Соловьеве и эстетике жизни. М., 1912. С. 36*). Эстетический принцип был перенесен мыслителем на описание мирового исторического процесса, на сравнение столиц; его учеником в этом смысле был В. В. Розанов (Эстетическое понимание истории // *Рус. вестник. 1892. Т. 218. С. 156–188*); Н. Я. Данилевский также говорил о творчестве истории как «человеческом искусстве» (Россия и Европа. СПб., 1895. С. 398). Об эстетизме Леонтьева см.: *Губанков Н. Н. К истории борьбы эстетизма с техницизмом в буржуазной культурологии // Искусство в системе культуры. Л., 1981.*

С. 27–33; Тезисы Всесоюзного семинара, посвященного творчеству К. Н. Леонтьева. Калуга, 1991 (работы И. Ю. Балущина и А. М. Пылаева); *Королюков А. А.* Пророчества К. Леонтьева. Л., 1991. С. 5–66; *Лазуко А. А.* Картина мира в эстетике Леонтьева // Из истории русской эстетической мысли. СПб., 1993. С. 71–80.

<sup>5</sup> *Катков* Михаил Никифорович (1817/1818—1887) — критик, публицист, издатель. В 1837 г. был близок к кружку Н. В. Станкевича; с переездом в 1839 г. в Петербург сотрудничает в «Отечественных записках», с 1851 г. редактор «Московских ведомостей», с 1856 г. издавал «Русский вестник». Способствовал изданию толстовского журнала «Ясная Поляна». В 1863 г. Толстой печатает в «Русском вестнике» «Казачков», в 1865—1869 гг. — «Войну и мир», в 1875—1877 гг. — «Анну Каренину». Катков усмотрел в эпилоге «Карениной» критику деятельности Славянского комитета и самовольно переименовал финал, на чем отношения Каткова и Толстого завершились (62, 329–332).

*Муравьев-Виленский* Михаил Николаевич (1796—1866) — государственный деятель, ранен под Бородином, был близок к декабристам. Губернатор в Могилеве, Гродно, Минске и Курске. Министр государственных имуществ (с 1857 г.). Сторонник политики русификации Западного края. Во время польского мятежа 1863 г. был назначен генерал-губернатором шести северо-западных губерний и применял к восставшим жестокие репрессии.

<sup>6</sup> *Еп. Никанор* (в миру — Александр Иванович Бровкович; 1827—1890) — архиепископ Херсонский и Одесский. Духовный писатель. Автор статьи «Церковь и государство против графа Л. Толстого». Основной труд — трехтомник «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» (1875—1888) (см. рецензию на нее Вл. Соловьева: Опыт синтетической философии // Собр. соч. 2-е изд. СПб., 1911. Т. 1). В 1885 г. Леонтьев написал статью «Епископ Никанор о вреде железных дорог, пара и вообще об опасностях слишком быстрого движения жизни».

Архиеп. Никанор сыграл немалую роль в борьбе с толстовцами и в истории отлучения Толстого. В письме к Гроту от 13 мая 1888 г., сообщая о запрещении трактата «О жизни», он пишет: «Мы без шутки собираемся провозгласить торжественную анафему Фофанову, его учителю Толстому, быть может и Пашкову» (*Гусев Н. М.* Летопись жизни и творчества Льва Николаевича Толстого. 1828—1890. М., 1958. С. 696; далее маркируем это издание «Гусев» и указываем стр. текста). В ответ на «Крейцерову сонату» Никанор издал свою «Беседу о христианском супружестве» (Одесса, 1890), которую Толстой 14 августа прочел вслух за столом; «чтение вызвало у него громкий смех» (Три последних самодержца. Дневник А. В. Богданович. М.: Л., 1924. С. 125).

<sup>7</sup> «Критика отвлеченных начал» Вл. С. Соловьева защищена им как докторская диссертация 6 апреля 1880 г. и в этом же году вышла в Москве отдельной книгой.

<sup>8</sup> *Хомяков* Алексей Степанович (1804—1860) — религиозный мыслитель, поэт, драматург, историк, критик и публицист, один из вождей славянофильского движения. В статье «Славянофильство теории и славянофильство жизни» Леонтьев к представителям первого типа отнес Хомякова, а к практикам второго — Ивана Сергеевича и Николая Петровича Аксаковых. Соч.: Полн. собр. соч. Т. 1–8. М., 1900—1906; Сочинения: В 6-ти книгах.

Пг., 1915; Стихотворения и драмы. Л., 1969; О старом и новом: Статьи и очерки. М., 1988; Сочинения: В 2-х т. М., 1994. *См. о нем: Завитневич В. З. А. С. Хомяков. 1902—1913. Т. 1. Кн. 1—2; Кемиров В. И. Историософия А. С. Хомякова. М., 1989; Кошелев В. Алексей Степанович Хомяков: Жизнеописание в документах, в рассуждениях и разысканиях. М., 2000 (см. нашу рецензию: Новая русская книга. СПб., 2000. № 2. С. 65—68).*

<sup>9</sup> *Г-н Ф. Г-в* — неустановленное лицо.

<sup>10</sup> *Аскоченский* Виктор Ипатьевич (наст. фам. Оскошный, затем Отскоченский; 1813—1879) — писатель, журналист, историк. Получил духовное образование и степень магистра богословия и словесных наук (1840 г.), преподавал в Киевской Духовной академии. Его путь чем-то напоминает эволюцию Леонтьева: начал с критики духовного образования, закончил крайним монархизмом и почти фанатической нетерпимостью. В 1858—1877 гг. — редактор, издатель и ведущий автор журнала «Домашняя беседа». Последние полтора года провел в отделении для душевнобольных Петропавловской больницы.

<sup>11</sup> *Северцов* Николай Алексеевич (1827—1885) — русский зоолог, зоограф и путешественник, исследователь Средней Азии.

<sup>12</sup> *Пирогов* Николай Иванович (1810—1881) — хирург, педагог, общественный деятель, основоположник военно-полевой хирургии, участник Севастопольской обороны (1854—1855 гг.), франко-прусской (1870—1871 гг.) и русско-турецкой (1877—1878 гг.) войн. Автор всемирно известной «Топографической анатомии» (Т. 1—4. 1851—1854).

<sup>13</sup> *Tout chemin mène à Rome.* — Все дороги ведут в Рим (*фр.*).

<sup>14</sup> *...мрачный призрак Гоголя...* — Традиция восприятия мира героев «Мертвых душ» и «Ревизора» как гротескно-демонического и мрачного идет от ранней книги В. Розанова «Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского» (1891), тогда же посланной философу. К. Леонтьев пишет: «Чрезвычайно ценю Ваши смелые и оригинальные укоры Гоголю: это великое начинание. Он был очень вреден, хотя и непреднамеренно»; в другом письме: «Вы уже тем подкупили меня еще и раньше, что имели неслыханную у нас смелость впервые с 40-х годов заговорить неблагоприятно о Гоголе. <...> Сочинения последнего его периода, т. е. самые знаменитые, очень обманчивы и вредны...» (Письма, 565, 578). Этот тип чтения и восприятия Гоголя был поддержан затем Д. Мережковским («Гоголь») и В. Зеньковским, А. Белым, В. Набоковым и А. Синявским. Для Леонтьева «серый» реализм Гоголя не знает подлинной эстетики жизни и тяготеет к изображению событий, инспирированных дьяволом; но «только реализм Толстого есть реализм широкий и правдивый»: он ведает о красоте жизни.

<sup>15</sup> *...Тургенев с честным Лаврецким и энтузиастом Рудиным... и привлекательными «людьми 40-х годов»...* — перечислены герои ранних романов И. С. Тургенева (1818—1883) — «Дворянское гнездо» (1859) и «Рудин» (1856).

*Писемский* Алексей Феофилактович (1821—1881) — писатель. Упомянуты его романы «Люди сороковых годов» (1869) и «Масоны» (1880).

<sup>16</sup> *Исаак Сирийский* (Сирин, VIII век) — св., отец Церкви. С молодости вел аскетический образ жизни (монастырь Мар-Матфей, затем Раббан-Шабар). Автор «Слов подвижнических» (Сергиев Посад, 1893; М., 1993). *См. о*

нем: *Еп. Иустин*. Нравственное учение отца нашего Исаака Сирина. СПб., 1874; 1902.

<sup>17</sup> *Тит Тимыч Брусков* — см. примеч. 2 к тексту В. В. Розанова «Поездка в Ясную Поляну».

*Некрасивый Каратаев Тургенева* — герой рассказа «Петр Петрович Каратаев» из «Записок охотника» И. С. Тургенева (перв. отд. изд. 1852).

<sup>18</sup> *Маркевич* Болеслав Михайлович (1822—1884) — русский писатель. Упомянуты трилогия «Четверть века назад» (1878) и роман «Перелом» (1880—1881).

<sup>19</sup> *Айвазовский* Иван Константинович (1817—1900) — художник-маринист [«Девятый вал» (1850); «Черное море» (1881)].

<sup>20</sup> *Руссо Жан-Жак* (1712—1778) — французский мыслитель, писатель, педагог, автор теории «общественного договора» и «естественного человека», чье поведение описано как типологически близкое образу жизни «опростившихся» толстовцев. Руссоизм — явление европейского порядка; Толстой в молодости прочел все его собрание сочинений, включая «Музыкальный словарь», носил медальон с портретом автора «Элоизы». Имеет смысл обратить внимание на «вольтеровско-толстовскую» критику Шекспира, с одной стороны, и на руссоизм Толстого — с другой, в свете суждения одного исследователя: «Антитеза Вольтера: “бесмысленность мирового порядка — осмысленность человеческого разума” Руссо противопоставил свою: “разумность божественного (т. е. естественного) порядка — безумие человеческих установлений”» (*Лотман Ю. М.* Руссо и русская культура XVIII—нач. XIX в. // *Лотман Ю. М. Избранные статьи: В 3-х т.* Таллинн, 1992. Т. 2. С. 65). См. также: *Алексеев-Попов В. С.* Лев Толстой и Жан-Жак Руссо // *Французский ежегодник. 1982. М., 1984. С. 88–100. Соч.: Ж.-Ж. Руссо об искусстве.* Л., 1959; Избр. соч. Т. 1–3. М., 1961; Трактаты. М., 1969.

<sup>21</sup> *...купец-деспот — по образу Островского...* — Возможно, имеется в виду Дикой из «Грозы» (1859) А. Н. Островского (1823—1886).

<sup>22</sup> *Успенский* Глеб Иванович (1843—1902) — русский писатель. Автор «Нравов Растеряевой улицы» (1866). *Соч.: Полн. собр. соч. Т. 1–14.* М., 1940—1954; *Собр. соч. Т. 1–9.* М., 1955—1957.

*Немирович-Данченко* Василий Иванович (1844—1936) — русский писатель, автор бесчисленных прозаических произведений. В эмиграции с 1921 г. *Соч.: Новое собр. соч. Кн. 1–50.* Пг., 1916.

*Помяловский* Николай Герасимович (1835—1863) — русский писатель, автор романа «Молотов» (1861); «Очерков бурсы» (1862—1863). *Соч.: Полн. собр. соч. Т. 1–2.* М.; Л., 1935; Избранное. М., 1980.

## Вл. С. Соловьев

### ТРИ РАЗГОВОРА (1899)

«Разговор первый» (1899) из трактата Соловьева «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением Краткой повести об Антихристе и с приложениями» (1900) печатается по изданию: *Соловьев В. С. Сочинения: В 2-х т. 2-е изд.* М., 1990. Т. 2. С. 644–669.

*Соловьев Владимир Сергеевич* (1853—1900) — крупнейший русский философ, публицист, поэт и критик. Родился в семье известного историка С. М. Соловьева. В 1864—1869 гг. учился в Первой и Пятой московских гимназиях, затем в Московском университете: сначала на физико-математическом факультете (около четырех лет), а затем сдал кандидатский экзамен за университетский курс историко-филологического факультета. Параллельно — слушатель богословских и историко-философских курсов в Московской Духовной академии. В 1874 г. защитил в Петербурге магистерскую диссертацию «Кризис западной философии» и был избран доцентом Московского университета по кафедре философии. Научная командировка в Лондон, поездка в Египет (Каир) сопровождались в духовной биографии Соловьева изменениями такого порядка, при котором Московский университет, и без того вызывавший у мыслителя сильнейшую идиосинкразию, стал для него окончательно непереносимым. Философ переехал в Петербург и служил в Ученом комитете при Министерстве народного просвещения, читал лекции на Высших женских курсах. В 1880 г. защитил в Петербургском университете докторскую диссертацию «Критика отвлеченных начал», читал здесь лекции на правах приват-доцента. Знаменитые реплики Соловьева против смертной казни (в связи с убийством в марте 1881 г. императора Александра II) стали косвенной причиной его отставки от преподавательской деятельности и высылки из столицы. Его перу принадлежат работы: «Чтения о Богочеловечестве» (1878—1880); «Великий спор и христианская политика» (1882—1883); цикл статей «Национальный вопрос в России» (1883—1891); «История и будущность теократии» (1886); «Оправдание добра» (1887); «Россия и Европа» (1888); «Россия и Вселенская Церковь» (1889); «Три разговора» (1890).

*Соч.:* Полн. собр. соч. Т. 1—10. СПб., 1911—1914; Письма. Т. 1—4. СПб., 1908—1923; Стихотворения и шуточные пьесы. Л., 1974; Сочинения: В 2-х т. М., 1989; 2-е изд. М., 1990; Литературная критика. М., 1990; Неподвижно лишь солнце любви: Стихотворения, проза, письма, воспоминания. М., 1990; Россия и Вселенская Церковь. М., 1991; Философский словарь Владимира Соловьева. Ростов-на-Дону, 1997.

*См. о нем:* Величко В. Л. Владимир Соловьев: Жизнь и творения. 2-е изд. СПб., 1904; О Владимире Соловьеве. Сб. 1. М., 1911; Трубецкой Е. Н. Мирозерцание Вл. Соловьева. М., 1913. Т. 1—2 (М., 1995); Соловьев С. М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977; Лукьянов С. М. О Владимире Соловьеве в его молодые годы. Кн. 1—3. 1916—1921. М., 1990; Лосев А. Ф. Соловьев и его время. М., 1990; Книга о Владимире Соловьеве. М., 1991; Вл. С. Соловьев: pro et contra / Сост., вступ. статья и примеч. В. Ф. Бойкова. СПб., 2000.

Знакомство Соловьева с Толстым началось с его просьбы о встрече с писателем (письмо от 3 мая 1875 г.). Первое впечатление от встречи с Соловьевым дало Толстому «очень много нового» (62, № 195), но по мере всматривания в систему соловьевского мировидения, оценки его становятся все более заниженными: выслушав 10 марта 1878 г. в Соляном городке лекцию из цикла «Чтения о Богочеловечестве», Толстой скажет: «Детский вздор, бред сумасшедшего» (62, № 403), а в «Дневнике» 11 апреля 1884 г. после встречи с философом запишет: «Мне он не нужен и тяжел и жалок» (Гусев, 578). В августе 1877 г. он отправляет Н. Н. Страхову назад «Философские начала цельного знания» Соловьева («от невыносимой скуки» чтения), но и ему же



возражает на критику «Критики отвлеченных начал» в декабре 1878 г. С другой стороны, Соловьева и Толстого сблизил общие дела: защита перемартовцев перед государем, проекты борьбы с антисемитизмом, а также помощи голодающим. См.: Лосев А. Ф. Вл. Соловьев и его ближайшее литературное окружение: Вл. Соловьев и Л. Толстой. Вл. Соловьев и Ф. Достоевский // Лит. учеба. 1987. № 3. С. 151–164; Бусланова Т. П. Влад. Соловьев о Л. Толстом // Из истории русской литературы конца XIX — начала XX в. М., 1988. С. 149–160. Соловьев вел полемику с Толстым осторожно и иногда косвенно (см.: «Идолы и идеалы», 1891). Как и почему это происходило, превосходно объяснил В. Л. Величко (1860—1904) — поэт, публицист, популяризатор восточной поэзии, чиновник Министерства государственных имуществ и Министерства юстиции. Приводим фрагменты его книги: «Владимир Соловьев долгое время считал себя хотя не единомышленником, но “попутчиком” графа Л. Н. Толстого в отстаивании свободы совести и племенной самобытности российских инородцев, а также в критике тех сторон нашего церковного строя и быта, которые почивший философ считал пережитками средневекового мирозерцания. <...> Мне сразу стала ясна глубокая принципиальная рознь между воззрениями Владимира Сергеевича Соловьева и графа Толстого.

Первый считал мировую эволюцию осмысленным богочеловеческим процессом и служил идее гармонии, критикуя отрицательные явления государственно-общественной и церковной жизни. Он верил в основную правду и жизненность этих учреждений, которым желал лишь совершенствования.

Учение второго отрицает и Богочеловечество, и вообще всю мистическую сущность христианства, которое без этой сущности вообще перестает быть религией или, в лучшем случае, напоминает туманные чувствования буддизма — в смысле философии, а не культа; сообразно с этим его критика учреждений имеет нескрываемой целью их разрушение, замену их неопределенно “социальной нирваною”. Ни как христианин в беспримерном всеоружии полного знакомства с первоисточниками и авторитетнейшими толкованиями религии, ни как искренний государственный, близко знакомый с историей и естественными науками, усматривавший в исторически нарастающих учреждениях путь к социальной гармонии, Владимир Соловьев не мог, конечно, согласиться с проповедью “мирной анархии”, которую он считал на практике лишь переходною ступенью, или, как он однажды выразился, “замаскированным путем к анархии далеко не мирной”, причем эту “маску”, по его мнению, надевал, конечно, не сам основатель учения, а кое-кто из его последователей и апологетов. <...> Игнорирование графом Толстым многих явно существенных мест Евангелия он находил совершенно произвольным и противоречащим не только основной идее христианства, но и естественно-историческим законам, подтверждающим ее истинность; в последнем отношении он считал весьма существенно притчу о закваске (см. Мф. 13, 33. — *К. И.*), указывающую на постепенность проникновения христианских начал в жизненную среду и на постепенное, путем исторической эволюции, возвышение этой последней до уровня Царства Божия; сюда сходит постоянное воздействие Вселенской Церкви, и воспитательная работа христианского государства, и вдохновенный полет свободной мысли, находящей гармоничные формы.

Можно ли не противиться злу, если оно не побеждено, если мы находимся еще в том историческом периоде, когда закваска не достигла своих окон-

чательных результатов? Можно ли считать ненужными те учреждения, при посредстве которых она действует, хотя и подвергаясь неблагоприятным земным влияниям? Надо желать развития в повышении гармонии, а не ее распада, не нирваны!

Я возражал Владимиру Сергеевичу, что если признать учение графа Толстого сектантством, то Соловьеву, в силу известного христианского тезиса, что подобает и “ересям быти”, да и в силу того, что он проповедует веротерпимость, особенно огорчаться не следует по поводу последних нехудожественных писаний нашего великого художника слова. Он с волнением ухватился за последнее название:

— Именно великий художник слова, дорогой этим всякому русскому человеку! И ему столько дано, что я не могу его мерить обыкновенною сектантскою меркой. Уклоняясь на путь ложных толкований, особенно под влиянием какой-нибудь искусной протестантской агитации — как, например, наши баптисты и отчасти молокане, — простолюдин-сектант, не знающий истории, не знакомый ни с религией, ни с философией, ошибается вполне добросовестно, верит вполне искренне, что нашел истинный путь. Граф же Толстой не может хоть иногда не сомневаться в правильности своих евангельских урезываний и толкований на основании единичных текстов, не сообразованных со всем остальным! Я не хочу этим сказать, что подозреваю графа в неискренности, но нахожу, что мы все вправе ожидать от него менее произвольной торопливости в выводах и выражениях, побольше искренней вдумчивости, к которой его обязывает самое название и положение великого художника слова. <...> Если бы граф Толстой, излагая свое учение, не опирался на авторитет Христа, я считал бы его вполне правым, ибо никому не должно возбраняться создавать какую угодно моральную систему, с которой все другие могут спорить. Но беда в том, что граф выдает плоды собственного творчества за истинное, очищенное христианство, — и многие могут ему поверить, ввиду того что серьезное знакомство с религией в наши дни большая редкость...

— Отчего же ты не выступишь со спокойною, написанною в приличном тоне критикою морально-философских писаний нашего великого художника? Если он, как надо полагать, человек искренний, то ты мог бы принудить его отказать от многих, не оправдываемых Евангелием, положений или, по крайней мере, признаться, что его учение не совпадает с идеєю христианства.

— Неужели ты полагаешь, что я давно бы этого не сделал, если бы имел на то нравственное право?! Разве можно критиковать здесь эти произведения, когда им ввоз сюда запрещен и когда автору ни в каком случае не будет предоставлено высказать в России свои мысли во всей их полноте и резкости? При таких условиях я легко рисковал бы впасть в дурной литературный тон — и мои намерения были бы дурно истолкованы. Впрочем, и мне вряд ли удалось бы высказать свою мысль во всей полноте, так как я отстаивал бы богочеловеческую идею, воюя на два фронта: пришлось бы не только опровергать мнихристианские положения графа Толстого, но и указывать на изъяны современного церковного уклада и быта. Я это делал доступным мне способом в осторожной и, как мне кажется, тактичной форме: считал нужным указать на свою статью “О подделках христианства”, напечатанную в философском журнале и представляющую собою малый эпизод борьбы на

два фронта. При этом я лично не задеваю графа Толстого, так как не хочу подавать примера неуважения к великим людям.

В “Трех разговорах”, как известно, Владимир Соловьев выступил более определенно с возражением против нескольких основных тезисов учения Толстого...» (приводится по: Книга о Владимире Соловьеве. М., 1991. С. 30, 32, 37).

<sup>1</sup> *Зуттнер* (Зутнер) Берта, фон (1843—1914) — австрийская писательница, одна из организаторов пацифистского движения. Издавала журнал «Долой оружие» (1892—1899 гг.). Ее одноименный роман (1899) получил всемирное признание. Лауреат Нобелевской премия мира 1905 г.

*М-р Стэд* — также один из организаторов пацифистского движения. См.: *Стэд В.* Неделя в Ясной Поляне // Новое время. 1889. 25 янв.

<sup>2</sup> Соловьев был переводчиком нескольких диалогов Платона и автором статьи «Жизненная драма Платона» (1898). Сильнейшими неоплатоническими рефлексиями отмечено все его мировоззрение.

<sup>3</sup> *Audiat et prima pars* — Пусть будет выслушана и первая сторона (лат.). Выражение встречается у бл. Августина, а восходит к судейской присяге в Афинах.

<sup>4</sup> ...голосов, осуждающих войну... — К концу века накопилась обширная публицистика пацифистского толка. Д. С. Мережковский в «Речи, сказанной 14 ноября 1916 года на вечере в память Вл. С. Соловьева», отметил: «Толстой отрицает войну, как и всякое насилие, всякое “противление злу”, и это отрицание истинно, праведно, свято, но одиноко, лично, безобщественно, а потому преждевременно, нереально, бездейственно. Чтобы так отрицать войну, как он, надо быть им, — но он один. Вл. Соловьев не отрицает и не оправдывает войны (утвердить и оправдать ее нельзя), но принимает ее, смиряется, снижается до нее вместе со всеми, для того чтобы изжить ее до конца, преодолеть изнутри точно так же, как он принимает весь процесс всемирно-исторический, который преодолевает, изживает себя до конца — до Царства Божьего» (Книга о Владимире Соловьеве. С. 473).

<sup>5</sup> *Саргон*. — Трудно понять, какого именно Саргона имеет в виду автор: или Саргона Древнего, царя Аккада в XXIV веке до н. э., сумевшего объединить под своей властью Месопотамию, или, что более вероятно, Саргона Второго, царя Ассирии в 721—705 гг. до н. э., разгромившего Израильское царство в 722 г. до н. э. и победившего царство Урарту (714 г. до н. э.). О последнем упоминается в Библии (Исх. 20, 1).

*Ассурбанипал* (Ашшурбанипал) — ассирийский царь в 668—627 гг. до н. э. Воевал с Египтом, Эламом, Вавилонией. Вошел в историю как собиратель древнеписьменных памятников; его библиотека была найдена в 1849—1854 гг. на месте Ниневии (холм Куянджик).

*Вильгельм II Гогенцоллерн* (1859—1914) — германский император и прусский король в 1888—1918 гг. Внук Вильгельма I; свергнут Ноябрьской революцией 1918 г.

<sup>6</sup> ...юродивые — ведь это своего рода иррегулярные монахи. — Фраза эта подана Соловьевым в полуироническом ключе, но следует учесть, что юродство как тип поведения было столь же актуально для Соловьева, как и для Толстого, хотя и в разных смыслах. Бытовое поведение Соловьева несло в себе очевидные черты страннически-мессианского юродства (чего стоит его

высокий, странный, многими описанный смех!); в статье «Особое чествование Пушкина» (1899) он, полемизируя с Розановым по совсем иному поводу, скажет: «Русский народ знает и очень почитает “Христа ради юродивых”» (Соловьев Вл. С. Литературная критика. М., 1990. С. 218).

<sup>7</sup> ...ауреолов... — По мнению комментаторов источника, «Политик вскрывает латинскую внутреннюю форму слова “ореол”, которое в русском языке заимствовано из французского *aureole* — “золотой”. Первоначально *согона aureola* — “золотой венец”, в христианской литературе — нимб над головой святого. На прояснении более раннего значения слова “ореол” через латинизированное произношение начальных звуков и построена речевая игра в тексте» (Указ. соч. С. 785).

<sup>8</sup> *Торричеллиева пустота* — здесь: вакуум. По прямому смыслу термина — безвоздушное пространство над свободной поверхностью жидкости в закрытом сверху сосуде. Занятие этим феноменом привело итальянского физика и математика Эванджелиста Торричелли (1608—1647) к открытию существования атмосферного давления и вакуума, а также к изобретению барометра.

<sup>9</sup> ...война всегда хорошее дело, а мир — всегда дурное. — Идея о неизбежности войны и даже как существенном факторе прогресса будет активно обсуждаться в публицистике конца XIX в. и рубежа веков, когда вспыхнет полемика о германском национализме и мессианизме.

<sup>10</sup> *Нарва*. — Во время Северной войны 1700—1721 гг. шведские войска Карла XII 19(30) ноября 1700 г. под Нарвой разгромили плохо обученные русские войска. В 1704 г. Нарва была взята русскими воинами.

*Аустерлиц*. — Возле этого города (ныне г. Славков в Чехословакии) 20 ноября (2 декабря) 1805 г. произошло решающее сражение между русско-австрийскими и французскими войсками во время русско-австро-французской войны 1805 г. Наполеон одержал победу.

...мир *Ништадтский* или *Кучук-Кайнарджийский*. — Первый договор между Россией и Швецией — тот, которым закончилась Северная война 1700—1721 гг. Второй — договор между Россией и Турцией (10 июля 1774 г.), им завершилась первая русско-турецкая война.

<sup>11</sup> ...того кафра или готтентота... — Здесь: «варвары». Кафры — (от араб. «кафир» — неверный) — наименование, данное в XVIII в. бурами народам банту (главным образом народу коса) Южной Африки. Готтентоты (самоназвание — кой-коин) — народ в Намибии и ЮАР, древнейшие обитатели Южной Африки.

<sup>12</sup> ...признавать все относительным... — Тема релятивизации понятий на фоне кончающего свой век позитивизма — одна из ведущих в «Разговоре». См. реплику Генерала: «...никак не скажешь наверно, по совести, что тут в тебе действует, настоящее ли добро или только слабость душевная, привычка житейская и иной раз и тщеславие» (Указ. соч. С. 660). Соловьев и Толстой — каждый по-своему — предпринимают «оправдание добра», т. е. того Добра, которое Генерал называет «настоящим», а Соловьев в своих трактатах — Сверхсущим, т. е. Богом. Разница состояла в том, что Толстой считал эти суждения Соловьева кабинетным теоретизированием, а Соловьев толстовскую этику — столь же теоретическим морализаторством. Однако роднит их в этом эпизоде главное: верность декартовскому принципу различения и верного определения слов (понятий).

<sup>13</sup> *Сократ* (ок. 470—399 до н. э.) — гений древнегреческой диалектической мысли, основоположник практической майевтики (вопросонаводящего диалога как эвристического принципа). Соловьев вполне конкретно зависим от сократического метода философской работы; в частности, в этом жанре написан и комментируемый «Разговор».

<sup>14</sup> ...в злой воле убивающего. — Вопрос о «злой воле», пришедший и к Соловьеву, и к Толстому от Шопенгауэра, обострится в годы полемики вокруг антитолстовской книги И. Ильина «О сопротивлении злу силою» (1925).

<sup>15</sup> *Наполеон I Бонапарт* (1769—1821) — французский император (1804—1814 и 1815 гг.). Поскольку для Толстого не существует великих людей, его трактовка Наполеона в «Войне и мире», как замечено множеством критиков романа (см.: Роман «Война и мир» в русской критике. Л., 1989), принципиально внеисторична: Наполеон здесь — случайный герой бессмысленного конфликта.

*Мольтке* (Старший) Хельмут Карл Бернхард (1800—1891) — германский военный деятель. Граф (с 1870 г.), германский фельдмаршал (с 1871 г.) и военный теоретик. Проводил мысль о неизбежности войны, идеолог германского милитаризма,

*Скобелев* Михаил Дмитриевич (1843—1882) — русский генерал от инфантерии (с 1881 г.). Участвовал в завоевании Средней Азии (Хивинский поход 1873 г.; Ахалтекинская экспедиция 1880—1881 гг.) и в подавлении Кокандского восстания 1873—1876 гг. В русско-турецкую войну удачно командовал отрядом под Плевной, затем дивизией в сражении при Шипке — Шейново (1877 г.).

<sup>16</sup> «Пофилософствуй, ум вскружится». — Цитата из «Горя от ума» (1822—1824; полная постановка 1831) А. С. Грибоедова (1795—1829): действие второе, явление первое; реплика Фамусова в знаменитом диалоге с Петрушкой (*Грибоедов А. С. Горь от ума*. М., 1969. С. 31).

<sup>17</sup> ...третье лицо <...> жертва... — Тема жертвы как обмена духовными дарами по новозаветному принципу любви к ближнему обратится у наследников соловьевской традиции в новые концепции жертвенного Эроса. См.: Русский Эрос, или Рапсодия любви в России / Сост. и автор вступ. ст. В. П. Шестаков; коммент. А. Н. Богословского. М., 1991.

<sup>18</sup> *Тамерлан* (Тимур, 1336—1405) — среднеазиатский государственный деятель, полководец, эмир с 1370 г.. Создатель государства со столицей в Самарканде. Разгромил Золотую Орду. Совершал грабительские походы в Иран, Закавказье, Индию, Малую Азию.

*Александр Македонский* (356—323 до н. э.) — царь Македонии с 336 г. Сын царя Филиппа II, воспитан Аристотелем. Победив персов при Гранике (334 г.), Иссе (333 г.), Гавгамелах (331 г.), подчинил царство Ахеменидов, вторгся в Среднюю Азию (329 г.), завоевал земли до Инда, создав тем самым крупнейшую мировую монархию древности, которая распалась лишь после его смерти.

*Лорд Кичинер* (Китчинер) Гораций Герберт (1850—1916) — английский фельдмаршал, руководил подавлением восстания махдистов в Судане (1895—1898 гг.). В 1900—1902 гг. — главнокомандующий английскими войсками в войне против буров. В 1914—1916 гг. — военный министр.

<sup>19</sup> *Chez soi* — между собой (*фр.*).

<sup>20</sup> *Владимир II Мономах* (1053—1125) — князь Смоленский (с 1067 г.), Черниговский (с 1078 г.), Переяславский (с 1093 г.), великий князь Киевский (с 1113 г.). Сын Всеволода I и дочери византийского императора Константина Мономаха. Боролся против феодальной междуусобицы. Автор знаменитого «Поучения» с призывом крепить единую Русь.

<sup>21</sup> Свободный пересказ «Повести временных лет» (1103).

<sup>22</sup> *Иван Четвертый* (Иван Васильевич Грозный, 1530—1584) — великий князь всея Руси с 1533, царь с 1547 г.

<sup>23</sup> *Parlez pour vous, monsieur?* — Что вы на это скажете, сударь? (фр.).

<sup>24</sup> *Рюрик, Синеус, Трувор* — легендарные братья-варяги, призванные славянами княжить в Новгороде.

<sup>25</sup> ...*мниха Лаврентия или Ипатия*. — Здесь то ли автор, то ли герой играет в историческую достоверность подлинности источника. Если среди переписчиков летописи «Повести временных лет» и был монах Лаврентий, переписавший ее в 1377 г. по приказу великого князя Суздальско-Нижегородского Дмитрия Константиновича (отсюда прозвание летописи — «Лаврентьевская»), то упомянутого переписчика Ипатия не существовало. Обнаруженный Н. М. Карамзиным летописный свод — Ипатьевская летопись (XV в.) — принадлежал Ипатьевскому монастырю в Костроме. См.: *Лихачев Д. С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. М., 1947; *Дмитриева Р. П.* Библиография русского летописания. М.; Л., 1962.

<sup>26</sup> *Quelles blagues!* — Что за шутки! (фр.).

<sup>27</sup> ...*в последнюю турецкую войну*. — Речь идет об Аладжинском сражении 1877 г. в районе Карадага, в южной части Каррской равнины (Турция). Оно решило исход русско-турецкой войны. В Аладжинском сражении был впервые применен телеграф как военное средство связи и управления войсками.

<sup>28</sup> *Башибузуки* — разбойники. Дословный перевод с турецкого — «срвиголова».

<sup>29</sup> О молитве и отпевании погибших: текст, поучительный в том смысле, что Толстой, с его презрением к обрядовой стороне христианства, как художник внимательно присматривался к технике молитвы и анализировал ее реальное психологическое воздействие на «дух войска» [в «Набеге» (1853); «Севастопольских рассказах» (1855—1856); «Рубке леса» (1855); «Казаках» (1863); «Хаджи-Мурате» (1896—1904); наконец — в «Войне и мире» (соборная молитва перед Чудотворной при Бородине и в рассказе Генерала о молитве Одарченко), но как проповедник практической этики творчества добра скажет устами героя «Разговора»: «Нужно не молиться Богу, а действовать по-Божьи» (Указ. соч. С. 666). Так реализуется у Толстого противоречие между ритуалом и поступком в рамках религиозной практики.

<sup>30</sup> ...*злого разбойника... о его добром товарище*. — Разбойники, распятые вместе с Христом (Лк. 23. 39—43).

<sup>31</sup> ...*почему Он не подействовал на Иуду, Ирода?..* — В письме к М. А. Энгельгардту (1861—1915), посланном на рубеже 1882—1883 гг., Толстой прямо указал на пример Христова непротивленства; речь идет об эпизоде с апостолом Петром (Мф. 26, 50—54): «... чувство побудило Петра застаться ножом и отрубить ухо рабу. Представьте себе, что бы было, если бы Иисус не удержал их; сделалась бы свалка, Иисусовы бы победили, и потом завоевали

Иерусалим. Они бы порубили, и их бы порубили. Каково было бы христианское учение? Его бы не было, и нам было бы не на что опереться; мы были бы хуже Аксаковых и Соловьевых» (63, 116–117).

<sup>32</sup> ...*растянулись каким-то действительным тайным Мефистофелем.* — Фрагмент сочинения Н. Федорова «Мефистофель как выразитель “светской культуры”» помог бы прояснить смысл той иронии, с какой героиня «Разговора» именуется политика Мефистофелем на языке чиновной терминологии века («действительный тайный»): «<...> Мефистофель — светский человек <...> да еще французского двора, служившего образцом для всех других. Именно в этой сфере секуляризация достигает высшей степени развития; дьявола она не боится, т. е. не боится потустороннего, так же как и посюстороннего — совести. Вот почему здесь и возможно появление Мефистофеля. Если представить себе, что в этой области поводы к борьбе достигают высшей степени напряженности, тогда как нравственность низводится до уровня суеверия, то легко понять, до какого бездушия и бессердечия могут достигать люди при условиях этих отрицательных качеств. Если человека, созданного этою средою, возвести в ее философа, его философия (при последовательности и искренности с его стороны) будет отрицанием добра, признанием зла. Да и может ли быть иначе в той области человеческих отношений, где притворство, скрытность, хитрость и двоедушие составляют элементарные, в то же время необходимые условия борьбы за существование?» (Федоров Н. Ф. Собр. соч.: В 4-х т. М., 1995. Т. 2. С. 204). С другой стороны, вот реплика о Соловьеве А. В. Амфитеатрова (1862—1938) из «Литературного альбома» (СПб., 1904): «Этому Фаусту послан был в плоть Мефистофель, с которым он непрестанно и неутомимо боролся. Соловьев верил, что этот дух сомнения, вносящий раздвоение в его натуру, самый настоящий бес из пекла, навязанный ему в искушение и погибель» (Книга о Владимире Соловьеве. С. 318).

## Н. Ф. Федоров

### ЧТО ТАКОЕ ДОБРО? (1933)

Впервые: Путь. Париж, 1933. № 40. С. 3–15. Воспроизводится по изданию: Сочинения. М., 1982. С. 607–610.

*Федоров Николай Федорович* (1829—1903) — философ, основоположник русского космизма; мыслитель-утопист, критик, публицист. После учебы в Тамбовской гимназии продолжает образование в Ришельевском лицее в Одессе на камеральном отделении; внезапно прерывает обучение в 1851 г. Затем учителем в Липецком уездном училище, в течение 15 лет преподает историю и географию в уездных городах России. С 1869 г. — библиотекарь в Чертковской библиотеке в Москве, с 1874 г. — в Московском Публичном и Румянцевском музеях. В 1898 г. вышел в отставку, в последние годы работал в архиве Министерства иностранных дел. Некоторое время жил у своего ученика Н. П. Петерсона в Воронеже, затем в Асхабаде (1897—1900 гг.). Умер в Москве, в Мариинской больнице для бедных, похоронен на кладбище Скорбященского монастыря. Могила Федорова была снесена в 1929 г., на месте кладбища появилась спортивная площадка; так иронически исполнился прожект Федорова о «превращении кладбищ в гульбища». Федоров —

автор проекта «Философии общего дела» (воскрешение почивших поколений; уничтожение смерти; регуляция природы; освоение Космоса; раскрытие геоантропоургических возможностей в истории как богочеловеческом диалоге). Федоров привлек внимание и повлиял на большинство философов и писателей-мыслителей Серебряного века, вызвал к жизни целое движение, которое переживает в наши дни свое второе рождение.

Соч.: Сочинения. М., 1982; Сочинения: В 4-х т. М., 1995—1998. Т. 1, 2; «Фауст» Гете и народная легенда о Фаусте // Контекст-1975. М., 1977; Из «Философии общего дела». Новосибирск, 1983.

См. о нем: Библиографии обширных списков работ о Федорове см.: Советская библиография. 1990. № 6. С. 62–65; Начала. 1993. № 1. С. 153–156. Из последних работ: Гачева А. Г. Народ и интеллигенция в учении Н. Ф. Федорова // Народ и интеллигенция. М., 1990. С. 51–57; Никитин В. А. Владимир Соловьев и Николай Федоров // Символ. 1990. № 23. С. 279–300; Он же. Н. Федоров и православие // Начала. 1991. № 3. С. 14–21; «Общее дело»: Сб. докладов, представленных на I Всесоюзные Федоровские чтения. М., 1990; Русский космизм: по материалам II и III Всесоюзных Федоровских чтений. М., 1990. Ч. 1–2; Семенова С. Г. Николай Федоров: творчество жизни. М., 1990; *Hagemeister M. Nikolaj Fedorov: Studien zu Leben, Werk und Wirkung*. München, 1989; Он же. Russian cosmism in the 1920s and today // The occult in Russian and Soviet culture / Ed. by Bornice Elatzer Rosenthal. Cornell Univ. Press. Itaca and London, 1997. P. 185–207; Космизм и новое мышление на Западе и Востоке: Материалы Междунар. науч. конференции. 29 июня — 2 июля 1999 г. СПб., 1999.

Об отношениях Толстого и Федорова существует целая литература. См., в частности: Петерсон Н. П. Н. Ф. Федоров и его книга «Философия общего дела» в противоположность учению Л. Н. Толстого «о непротивлении» и другим идеям нашего времени. Верный, 1912; *Абрамович Н.* Христос Толстого // Новое вино. 1913. № 2. С. 10–12; *Скатов Н. Н.* Лев Толстой и Николай Федоров // Огонек. 1978. № 37; Он же. Николай Федоров о Льве Толстом // Лит. учеба. 1989. № 3. С. 168–172; *Никитин В. А.* Толстой и Н. Ф. Федоров. Богоискательство и богоборчество Толстого // Прометей. 1980. № 12. С. 113–138; *Семенова С. Г.* Об одном идейно-философском диалоге: Лев Толстой и Н. Ф. Федоров // Север. 1980. № 2. С. 115–128.

Федоров и Толстой были знакомы с октября 1881 г. В ноябрьском письме 1881 г. Толстой пишет В. И. Алексееву (сначала последователю Н. В. Чайковского, а потом толстовцу и с лета 1877 г. учителю старшего сына Толстого Сергея): «Это библиотечка Румянцевской библиотеки. Помните, я Вам рассказывал. Он составил план общего дела всего человечества, имеющего целью воскрешение всех людей во плоти. Во-первых, это не так безумно, как кажется. (Не бойтесь, я не разделял никогда его взглядов, но я так понял их, что чувствую себя в силах защитить эти взгляды перед всяким другим верованием, имеющим внешнюю цель. Во-вторых и главное, благодаря этому верованию он по жизни самый чистый христианин.) Когда я ему говорю об исполнении Христова учения, он говорит: да это разумеется, и я знаю, что он исполняет его. — Ему 60 лет, он нищий и все отдает, всегда весел и кроток» (63, 80–81). По гипотезе Н. К. Гудзия, прототипом одного из героев «Воскресения» был или Петерсон, или П. А. Никифоров — оба федоровцы (комментарий см. в кн.: *Емельянов Б. В., Хомяков М. Б.* Николай Федоров и его «Философия общего дела» // Философская библиотечка учителя.



Псков, 1994. Вып. 3. С. 92). Федоров самым пристальным образом следил за творчеством своего, как он полагал, оппонента, так что из статей, написанных им по поводу Толстого, можно составить целый том. Кроме названных выше, известны такие работы: «Толстой и братское единение»; «“Неделание” ли или же отеческое и братское дело?»; Архивные тексты (по данным названной выше брошюры Б. В. Емельянова и М. Б. Хомякова): «О русской литературе и о Толстом»; «Философские заметки о Толстом»; «Резюме философии Толстого»; «К статьям о Толстом»; «Панегиристу смерти, величайшему лицемеру нашего времени». Кроме того, множество замечаний о Толстом и толстовстве разбросано в текстах большинства основных трудов Федорова.

<sup>1</sup> По мысли Федорова, в «Оправдании добра» (1897) предпринято то, в чем добро не нуждается, а именно в философской реабилитации. Подобное недоумение выразил в свое время и А. Блок.

<sup>2</sup> Трактат Толстого «Что такое искусство?» опубликован в «Вопросах философии и психологии» (1897. Кн. 5; 1898. Кн. 1), но с идеями его Федоров был знаком по устным беседам с автором.

<sup>3</sup> Федоров полагает этику Толстого нормативистской, в духе века Просвещения, т. е. как этику запретов и внушающего научения.

<sup>4</sup> ...*даже путем отрицательным мы приходим к определению, что такое добро...* — Здесь применен тот тип аргументации, который принято считать апофатическим (определение = утверждению через отрицание), причем апофатика эта связана с той ее разновидностью, что представлена традицией «ученого незнания», а еще конкретнее — Николаем Кузанским (с его образом «простака»). В русской философской классике мы наблюдаем ее действие от Г. Сковороды до С. Франка и М. Бахтина. См. характерное название трактата Федорова — «Записка от неученых к ученым...» на фоне названия статьи Толстого — «Кому у кого учиться писать, крестьянским ребятам у нас или нам у крестьянских ребят» (1862) (8, 301–324). По иронии судьбы наши приверженцы светской философической апофатики (метода, прошедшего из весьма почтенной богословской традиции) — действительно «неученые»: ни Федоров, ни Толстой, ни, кстати, Бахтин не получил систематического образования. Опасность этого метода в его светском изводе в том, что инверсия суждения оппонента способна примирить что угодно с чем угодно. Историю апофатического метода см.: *Булгаков С. Н. Свет Невечерний*. М., 1917.

## Н. Ф. Федоров

### ПИСЬМО К В. А. КОЖЕВНИКОВУ (без даты)

Печатается по изданию: *Федоров Н. Ф. Сочинения*. М., 1982. С. 638–641.

<sup>1</sup> *Кожевников* Владимир Александрович (1852—1917) — поэт, философ, переводчик, полиглот. Его первая научная работа — «Нравственное и умственное развитие римского общества во II веке» (1874) — была написана им в возрасте 22 лет. Один из наиболее преданных федоровскому учению мыслителей, собиратель и издатель его сочинений, автор исследований жиз-

ни и творчества Федорова (Н. Ф. Федоров: Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. М., 1908. Кн. 1). Полемицировал с Толстым [Бесцельный труд, «не-делание» или дело? М., 1893 (брошюра была высоко оценена А. И. Введенским: Богослов. вестник. 1894. № 4. С. 165)]. Впечатляющая библиография исследований, стихов и переводов Кожевникова (около 30 опубликованных книг и статей, 35 — в архиве) теперь известна — см.: Вопросы философии. 1991. № 6. С. 95–97; Русские писатели: Биографический словарь. М., 1992. Т. 2: Г—К. С. 586–588 (статья И. В. Никитина); Русская философия: Малый энциклопедический словарь. М.: Наука, 1995. С. 263–266 (статья И. Дубинина); Русская философия: Словарь. М.: Республика, 1995. С. 230–231 (статья В. В. Ванчугова).

<sup>2</sup> *Кондорсе* Мари Жан Антуан Никола (1743—1794) — французский философ-просветитель, математик, социолог, политический деятель. Сотрудничал в «Энциклопедии» Дидро. Стронник сенсуализма и деизма. Основной труд — «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» (1795; рус. пер. 1909). По его разумению, человек есть демиург истории, раскрывающий в ней свои безграничные возможности, вплоть до достижения «неопределенной длительности» срока жизни.

<sup>3</sup> *Писарев* Дмитрий Иванович (1840—1868) — публицист, литературный критик нигилистического толка. Свой блестящий дар стилиста Писарев потратил на «разрушение эстетики» (т. е. «Шекспира» в цитируемой Федоровым сакраментальной формуле) в пользу опытного знания (т. е. «сапоги» — в той же реплике). Ср. с пренебрежительным отзывом Толстого о Писареве в статье «Воспитание и образование» (1862) (8, 232). См. также: *Ильин В. Л.* Толстой и Д. Писарев // Писатель и критики. XIX век. Куйбышев, 1987. С. 95–117. *Соч.:* Сочинения: В 4-х т. М., 1955—1956; Избр. произведения. Л., 1968; Исторические эскизы. М., 1989. *См. о нем:* *Беленкова Л. П.* Д. И. Писарев как историк философской и общественной мысли. М., 1983; *Гошевский Г. О.* Проблема личности в философском наследии Д. И. Писарева. Л., 1987.

<sup>4</sup> ...*воздержанием от сочетания... не сохранить жизни.* — По замечанию комментатора источника (С. Г. Семеновой), «Федоров различает отрицательное и положительное целомудрие. Отрицательное целомудрие, сохранение аскетической девственности, внутренне противоречиво. Посту — отрицательному аскетизму — Федоров противопоставляет творческий процесс воссоздания человеком своего организма из элементарных частиц среды, заменяющий питание; отрицательному целомудрию — претворение бессознательной “родотворной” энергии в созидательную, творческую энергию воскрешения» (Указ. соч. С. 696–697).

<sup>5</sup> *Троицкий* Матвей Михайлович (1835—1899) — философ, психолог, логик. Инициатор создания журнала «Вопросы философии и психологии» (с 1889 г.). Основатель, председатель и почетный член Московского психологического общества (с 1885 г.). *Соч.:* Немецкая психология в текущем столетии. М., 1867; Наука о духе: Общие законы и свойства человеческого духа. М., 1882. Т. 1–2; Элементы логики. М., 1887.

<sup>6</sup> *Буслаев* Федор Иванович (1818—1897) — историк культуры, представитель мифологической школы в филологии. Эпизод, о котором рассказывает Федоров, изложен в «Моих воспоминаниях» (М., 1897) Буслаева. Тол-

стой с сочинениями Буслаева был знаком [в частности, с работой «О значении современного романа и его задачах» (М., 1877); статья «очень понравилась»: 62, № 360 — письмо к П. Д. Голохвастову]; советовался с ним «относительно помещения в “Азбуке” произведений народной словесности» в январе 1872 г. (Гусев, 385). О Буслаеве см.: *Смирнов С. В.* Ф. И. Буслаев. М., 1978; *Чурмаева Н. В.* Ф. И. Буслаев. М., 1984.

<sup>7</sup> *Никифоров Лев Павлович* (1848—1917) — народник, нечаевец, потом помощник Толстого по делам «Посредника»; по советам Толстого, с которым познакомился в 1884 г., переводил для заработка Мопассана, Рескина, Мадзини. Составил сборник «Афоризмы и избранные мысли Л. Н. Толстого» (1905), издал «Воспоминания о Толстом» (см.: Л. Н. Толстой. Юбилейный сборник. М., 1928). Библиографию о нем см.: Деятели революционного движения в России: Биобиблиографический словарь. М., 1928. Т. 1. Ч. 2. С. 270—271.

<sup>8</sup> *Засулич Вера Ивановна* (1849—1919) — публицист, критик, участница революционного движения. После покушения 28 января 1878 г. на петербургского градоначальника (в знак протеста против издевательства над политзаключенными) и ареста Л. Толстой записал: «Как я недалек был от революционеров! В Вере Засулич я видел что-то» (Лит. наследство. Т. 90. Кн. 2. С. 527). Сестра В. И. Засулич Екатерина Ивановна (ум. в 1918?) стала женой Л. П. Никифорова в августе 1870 г. О ней см.: 63, 319.

## Н. Я. Грот

### НРАВСТВЕННЫЕ ИДЕАЛЫ НАШЕГО ВРЕМЕНИ (Фридрих Ницше и Лев Толстой) (1893)

Впервые: Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 1 (16). С. 129—154. Статья печатается по изданию: Нравственные идеалы нашего времени. М., 1893. Отд. оттиск.

*Грот Николай Яковлевич* (1852—1899) — философ, психолог, профессор Московского университета (с 1886 г.). Родился в семье известного филолога, академика Я. К. Грота, автора «Чтений о русском языке» (Ч. 1. СПб., 1840). Один из организаторов Московского психологического общества и первый редактор журнала «Вопросы философии и психологии» (с 1889 г.). Магистерская диссертация — «Психология чувствований в ее истории и главных основах» (1879—1880 гг.), докторская — «К вопросу о реформе логики» (1882 г.). В области этики отстаивал утилитарный взгляд [«К вопросу о свободе воли» (1884), «О научном значении пессимизма и оптимизма как мировоззрений» (1884)]. Перемена во взглядах происходит с переездом в Одессу, где он был профессором Новороссийского университета (1885—1886 гг.). Основой философии в работах «Джордано Бруно и пантеизм» (1885), «О душе в связи с современными учениями о силе» (1886) теперь признается метафизика, а сама философия есть «чувство всемирной жизни». Создается новая этика с признанием принципа свободы воли: «Критика понятия свободы воли в связи с понятием причинности» (1889). Трактаты «Основания нравственного долга» (1892) и «Устои нравственной деятельности» (1895) стали памятниками русского шопенгауэрианства, что не могло не импонировать Толстому. В области психологии Грот отстаивал принцип само-

наблюдения: «Жизненные задачи психологии» (1890); «К вопросу о значении идеи параллелизма в психологии» (1894); «Понятие души и психической жизни в психологии» (1897).

Соч.: *Философия как ветвь искусства*. СПб., 1880; *Отношение философии к науке и искусству*. Киев, 1883; *Эгоизм и альтруизм перед судом здравого смысла и науки*. СПб., 1884; *Критика понятия свободы воли в связи с современными учениями о силе*. Одесса, 1886; *Философия и ее общие задачи*. СПб., 1904.

См. о нем: *Соловьев Вл. С.* Три характеристики // Собр. соч.: В 10-ти т. СПб., 1911—1914. Т. 9; *Николай Яковлевич Грот в воспоминаниях, письмах товарищей, учеников, друзей и почитателей*. СПб., 1911 (с библиографией трудов Н. Я. Грота).

Толстой познакомился с Гротом в 1885 г. Знакомство переросло в дружбу и деятельное сотрудничество. В апреле 1885 г. Толстой пишет Черткову: «Познакомился я здесь с Гротом — философом, он мне очень понравился — надеюсь, не только потому, что он разделяет мои взгляды» (85, 160). Еще ранее Грот прислал Толстому свою книжку о Джордано Бруно, на которую Толстой реагировал самым положительным образом. В сборнике памяти Грота Толстой опубликовал «Воспоминания о Н. Я. Гроде», вошедшие в 38-й том его Полного собрания сочинений (М., 1936); письма Толстого к Гроту см. в т. 64. См.: *Брейтбург С. М.* Толстой и Грот (по неизданным материалам) // Печать и революция. 1928. № 6. С. 76—84.

<sup>1</sup> *Бисмарк* Отто фон Шёнхаузен (1815—1898) — первый рейхсканцлер Германской империи в 1871—1890 гг. Организатор Тройственного союза 1882 г., направленного против Франции и России.

<sup>2</sup> *Конт* Огюст (1798—1857) — французский философ, один из классиков позитивизма. Автор «Курса позитивной философии» (1830—1842) (рус. пер. под назв. «Курс положительной философии», т. 1–2., 1899—1900). Автор так называемой «религии человечества». Своё отношение к Конту Л. Толстой выразил в форме резкой критики в 30-й главе статьи «Так что же нам делать?» (1882—1886). Еще более выразительные оценки учения Конта связаны со знакомством, беседами и перепиской Толстого с Вильямом Фреем (Владимиром Константиновичем Гейнсом, 1839—1888), русским, из эстонских дворян, принявшим это имя с переходом в североамериканское подданство. В 1885 г. Фрей был приглашен в Ясную Поляну и пытался уговорить Толстого снять критику Конта как автора учения, не способного служить нравственным руководством для людей в их практической жизни. Об отношениях Фрея и Толстого см. публикацию известного биографа Толстого П. И. Бирюкова (Л. Н. Толстой и В. Фрей // *Минувшие годы*. 1908. № 9) и его же статью «Вильям Фрей» в «Русских Пропиляях» (под ред. Гершензона. М., 1915. Т. 1. С. 276—362).

<sup>3</sup> *Ницше* Фридрих (1844—1900) — немецкий философ-иррационалист, сочинения которого приобрели в России чрезвычайную популярность и создали свою школу мысли, сюжет философской критики и даже тип поведения. Соч.: *Сочинения*: В 2-х т. М., 1990. Об истории русского ницшеанства см.: *Налимов А.* Ницшеанство у русских беллетристов // *Интересные романы*. 1910. № 3. С. 94—99; *Михайловский Б. В.* Ницше в России // *Лит. энциклопедия*. М., 1934. Т. 8. Стб. 106; *Шестаков В. П.* Ницше и русская мысль // *Россия и Германия: Опыт философского диалога*. М., 1993; Nie-

tzsche in Russia / Ed. by Rosenthal B. Princeton Univer. press, 1986. Переводы Ницше в России стали появляться с 1894 г.: [«Так говорил Заратустра» (1898)], собрания сочинений — с 1900 г. В содержательной статье Р. Ю. Данилевского [Русский образ Фридриха Ницше: (Предыстория и начало формирования) // На рубеже XIX и XX веков: Из истории международных связей русской литературы. Л., 1991. С. 3–43] показан диалог Ницше и Толстого на уровне текстов. В статье «Религия и нравственность» (1893) мы встречаем: «Недавно ставший столь известным несчастный Ницше <...> неопровержим, когда он говорит, что все правила нравственности, с точки зрения существующей христианской философии, суть только ложь и лицемерие, и что человеку гораздо выгоднее, и приятнее, и разумнее составить сообщество *Übermensch*'ев и быть одним из них, чем тою толпой, которая должна служить подмостками для этих *Uebermensch*'ев» (39, 20). См. обзорную работу: Щеглов В. Г. Гр. Лев Николаевич Толстой и Фридрих Ницше: Очерк философско-нравственного их мировоззрения. Ярославль, 1897.

<sup>4</sup> *Преображенский* Василий Петрович (1864—1900) — философ, критик, соредактор «Вопросов философии и психологии». Памяти В. П. Преображенского был посвящен 54-й номер, в который вошли статьи С. Н. Трубецкого, Н. Котляревского, В. И. Герье и П. Д. Боборыкина [последний вывел Преображенского в образ Кострицина в романе «Перевал» (1893) — первом в России ницшеанском романе]. Грот имеет в виду статью Преображенского: «Фридрих Ницше: критика морали альтруизма» (Вопросы философии и психологии. 1892. Кн. 15. С. 115–119), на которую отозвался Л. М. Лопатин [Больная искренность // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 1 (16)]. В спор с Гротом вступил Н. К. Михайловский (Литература и жизнь // Русское богатство. 1894. № 11. С. 11–128; № 12. С. 84–110). Эти работы вошли в обширный корпус памятников первоначального русского ницшеанства. Назовем только некоторые: *Чуйко Ф.* Общественные идеалы Фридриха Ницше // Наблюдатель. 1893. № 2; *Андреас Саломе Л.* Фридрих Ницше в своих произведениях // Северный вестник. 1896. № 5. С. 225–239; *Штейн Л.* Ницше и его философия (пер. Н. А. Бердяева) // Мир Божий. 1898. № 9; *Погодин А.* Философ-декадент // Вестник иностранной литературы. 1899. № 3. С. 11–12.

<sup>5</sup> *Страхов* Николай Николаевич (1828—1896) — философ и литературный критик. Основное сочинение — «Мир как целое» (СПб., 1872). Автор нашумевшей книги «Борьба с Западом в нашей литературе» (1883). Переписка Страхова с Толстым стала памятником философской полемической мысли эпохи (опубл. в сб.: Толстовский музей. СПб., 1914. Т. 2). См. также: Критические статьи о И. Тургеневе и Л. Толстом. Т. 1–2. Киев, 1901—1902; Литературная критика. М., 1984.

<sup>6</sup> *...языческой культуры.* — Оппозиция «языческий/христианский» у Ницше дана и в историко-культурном, и в этическом аспектах (она осложнена антитезой «Аполлон/Дионис», также благодаря Ницше, а потом Шпенглеру ставшей обязательным термином самоописания эпохи Серебряного века), а у Толстого — только в нравственно-практическом: на ее языке осмысливается нравственная самоориентация людей в истории и прозаическом, частном быте.

<sup>7</sup> *Luthers Verdienst ist vielleicht in Nichts grösser als gerade darin, den Mith zu seiner Sinnlichkeit gehabt zu haben.* — Заслуга Лютера, пожалуй, ничто по сравнению с тем, что имеет отношение к его чувственности (*нем.*).

<sup>8</sup> *Фейербах* Людвиг Андреас (1804—1872) — немецкий философ-материалист и атеист, инициатор антропологического принципа в этике. *Соч.:* Избр. филос. произведения. Т. 1–2. М., 1955; Сущность христианства. М., 1965; История философии. Т. 1–3. М., 1974.

<sup>9</sup> *Вагнер* Рихард (1813—1883) — немецкий композитор и дирижер, теоретик искусства. Автор «Парсифаля» (1882), тетралогии «Кольцо Нибелунгов» — «Золото Рейна», «Валькирия», «Гибель богов» (1854—1874). Спор Ницше с Вагнером [«Дело Вагнера» (1888); «Ницше против Вагнера» (1900)] касался идеи элитарного искусства, на которую так резко отреагировал Толстой в трактате «Что такое искусство?» (1897—1898): «Опираясь на Ницше и Вагнера, художники нового времени полагают, что им не нужно быть понятыми грубыми массами, им достаточно вызвать поэтические состояния наилучше воспитанных людей» (30, 92). Здесь же Толстой вспоминает о своем впечатлении от постановки «Зигфрида», на которую его привел Танеев и с которой он сбежал с криком: «Это такая гадость, такая гадость!». Комментарий этого сюжета с Вагнером см. в статье Л. Сабанеева «Толстой в музыкальном мире» и в указанной выше в примеч. 3 работе Р. Ю. Данилевского (С. 36–37).

<sup>10</sup> *Gehört in die Komödie.* — Относится к комедии, является комедийным персонажем (*нем.*).

<sup>11</sup> *Faute de mieux* — за неимением лучшего (*фр.*).

<sup>12</sup> *Все — относительно...* — Ср. с темой «признавать все относительным» в «Трех разговорах» Вл. Соловьева и наш комментарий к этому фрагменту (примеч. 12).

<sup>13</sup> *...переход его в высшую стадию развития...* — Ср. с положительным толкованием образов сверхчеловека и сверхчеловечества у Вл. Соловьева [«Идея сверхчеловека» (1899)] и Н. Федорова («Сверхчеловечество как порок и как добродетель»).

<sup>14</sup> *Данилевский* Николай Яковлевич (1822—1885) — русский естествоиспытатель, публицист, философ, автор нашумевшего труда «Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому» (перв. публ. — 1869—1871; СПб., 1995). Толстой сохранил до самой смерти Данилевского приятное к нему отношение.

<sup>15</sup> *Волынский* Аким Львович (псевд.; наст. имя и фамилия — Хаим Лейбович Флексер; 1861/1863—1926) — критик, теоретик искусства, философ, постоянный сотрудник «Северного вестника» (с 1889 г.). Указанная Гротом статья из «Вопросов философии и психологии» через год появилась в этом журнале (1891. № 10). В «Северном вестнике» за 1891 г. (№ 19) опубликована статья Волынского «Нравственная философия гр. Л. Толстого». *Соч.:* Русские критики. СПб., 1896; Леонардо да Винчи. СПб., 1900; Борьба за идеализм. СПб., 1900; Царство Карамазовых. СПб., 1901; Книга великого гнева. СПб., 1904; Достоевский. СПб., 1909; Четыре Евангелия. СПб., 1922; Книга ликований. Азбука классического танца. Пг., 1925. *См. о нем: Куприяновский П. В. А. Волынский — критик // Творчество писателя и литературный процесс. Иваново, 1978. С. 49–77; Созина Е. К. Волынский в русском литературном процессе 1890-х гг. // Русская литература 1870—1890 гг. Свердловск, 1983. Вып. 16. С. 127–141.*

<sup>16</sup> *Аристотель* Стагирит (384—ок. 322) — древнегреческий ученый-энциклопедист, философ, основатель перипатетической школы. *Соч.:* Сочине-

ния: В 4-х т. М., 1976—1983. Из бесчисленной литературы о нем см.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики: Аристотель и поздняя классика. М., 1975 (библиогр.).

<sup>17</sup> *Pathos der Distanz* — пафос дистанции (нем.).

<sup>18</sup> *Мы живем уже целое столетие традициями кантовской философии...* — Эта не без гордости (и некоторого надрыва) прозвучавшая реплика Грота-кантианца — нелишнее свидетельство особого к Канту отношения в русской философско-религиозной традиции: любви-ненависти. См.: *Ахутин В. В.* София и Черт: (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Вопросы философии. 1990. № 1. За период 1803—1918 гг. библиография текстов Канта и литературы о нем насчитывает 564 номера. О кантианских штудиях в «Вопросах философии и психологии» см.: *Чернов С. А.* Критицизм и мистицизм: (Обзор кантианства в журнале «Вопросы философии и психологии») // Кант и философия в России. М., 1994. С. 114—150. Толстой сохранял неизменный пиетет к Канту, но ценил у него не систему, а отдельные афоризмы, которые и помещал в составляемые им книги для ежедневного чтения. В журнале Грота он напечатал статью «К вопросу о свободе воли» (1894. Кн. 21).

### Лев Шестов

ДОБРО В УЧЕНИИ ГР. ТОЛСТОГО И Ф. НИЦШЕ:  
Философия и проповедь (1900)

Впервые: *Лев Шестов.* Сочинения. Т. 2. СПб., 1900. Печатается по: Вопросы философии. 1990. № 7. С. 85—93.

Фон, на котором воспринималась вторая книга Шестова, определялся растущим потоком литературы о Ницше, которая к 1900-м гг. составила уже целую библиотеку. По наблюдениям Р. Ю. Данилевского, Гоголь, Тургенев, Достоевский и Лев Толстой входят в круг чтения Ницше. Первый отзыв Ницше о Достоевском передан Г. Брандесом в очерке «Достоевский» (1888). Горнфельд знакомит русского читателя с перепиской Брандеса и Ницше (*Горнфельд А. Г.* Ницше и Брандес // Горнфельд А. Г. На Западе: Литературные беседы. СПб., 1910). Ницшеанской оказывается наша классика: *Налимов А.* Лермонтов и Ницше (1844—1900) // Лит. обозрение. 1902. № 2. С. 43—45. См. также: *Вольнский А.* Аполлон и Дионис // Северный вестник. 1896. № 11; *Цертелев Д. Н.* Критика вырождения и вырождение критики // Русский вестник. 1897. № 1—2, 11—12 (ср.: *Чуйко В.* Общественные идеалы Ф. Ницше // Наблюдатель. 1893. № 2); *Рачинский Г.* Трагедия Фридриха Ницше: Опыт психологии личности. М., 1900; *Бобринцев-Пушкин А. М.* Поэт мысли // Новый журнал иностранной литературы, искусства и науки. 1901. № 7; *Левицкий С.* Сверхчеловек Ницше и человек Христа. М., 1901; *Франк С. Л.* Этика «любви к дальнему» (в сб. «Проблемы идеализма», 1902); *Бердяев Н. А.* Этический идеализм в свете критической философии, 1903; *Трубецкой Е.* Философия Ф. Ницше: Краткий очерк. М., 1904; *Битнер В.* Философия Ницше и его произведения. СПб., 1904; *Иванов Вяч. И.* Ницше и Дионис // Весы. 1904. № 5; *Белый А.* Ницше // Весы. 1908. № 7—9. Этический нигилизм ницшеанского типа развивает Н. М. Минский в кн.: При свете совести: Мысли и мечты о цели жизни. СПб., 1890; *Он же.* Ницше //

Мир искусства. 1900. № 19–20. Герой-сверхчеловек замелькал в беллетристике: в «Дуэли» (1891) А. П. Чехова, в «Василии Теркине» (1892) П. Д. Боборыкина (и в его уже упомянутом раннем «Перевале»), в «Санине» (1907) М. П. Арцыбашева; свои стадии отрицания = приятия Ницше переживает молодой Горький в публицистике и художественных текстах; наконец — некрологи, в частности: Смерть Ницше // Историч. вестник. 1900. № 9. Отд. XVI. С. 1127–1130. Появились переводные работы: *Нордау М. Фридрих Ницше* // Нордау Макс. Вырождение: Психопатические явления в области современной литературы и искусства / Пер. под ред. и с предисл. Р. И. Сементковского. СПб., 1896. Стб. 420–472; *Риль А. Фридрих Нитцше как художник и мыслитель* / Пер. с нем. З. Венгеровой. СПб., 1898; Одесса, 1898; *Лихтенберже А. Философия Ницше*. СПб., 1901; *Ферстер-Ницше Е. Как возник «Заратустра»* / Пер. М. Антоновской // Жизнь. 1901. Т. 3. С. 85–96.

<sup>1</sup> ...жизнь находится за пределами <...> отвлеченных слов. — В цикле афоризмов «Дерзновения и покорности» (1922—1923) Шестов усиливает интонацию, с которой он рассуждает о невыразимости смысла жизни в пределах жизни и средствами оформляющего ее понимание слова, т. е. любой «проповеди» (тютчевские темы «изреченной лжи» и молчания): «Задача философии — вырваться, хотя бы отчасти, при жизни от жизни. И подобно тому, как человек с плачем родится на свет или с криком пробуждается от мучительного, кошмарного сна, так и переход к смерти от жизни должен, по-видимому, сопровождаться бессмысленным, отчаянным усилием, адекватным выражением которого будет тоже бессмысленный, отчаянный крик или безумное рыдание. Я думаю, что такого рода “пробуждения” знали многие философы. И даже пытались об этом рассказать. И художники немало об этом говорили — вспомните Эсхила, Софокла, Данте, Шекспира, в наши дни — Достоевского и Толстого. Но говорили, конечно, “словами”» (*Шестов Лев. Сочинения: В 2-х т. М., 1993. Т. 2. С. 215–216*). Иными словами: «только верую» (по тезису Лютера), за пределами культурных ценностей (точка сближения с Ницше) и всякой «словесности» (о чем и говорил Толстой) следует «искать того, что выше сострадания и выше добра. Нужно искать Бога» (заключительные слова книги о Толстом).

<sup>2</sup> ...философия должна начинаться там, где возникают вопросы о месте и назначении человека в мире... — В книге «Potestas clavium (Власть ключей)» (1915—1921) Шестов пишет: «Философия начнется лишь тогда, когда человек растеряет все критерии истины...» (Сочинения. Т. 1. С. 144).

<sup>3</sup> *Superbe animal* — высшее животное (лат.).

<sup>4</sup> Говорили, что нужно резать лягушек... — Напоминание о герое тургеневского романа «Отцы и дети» (1862) Базарове, в котором несколько поколений читателей видели торжество «положительного знания».

<sup>5</sup> Некрасов Николай Алексеевич (1821—1877/1878) — писатель, поэт, издатель, журналист демократического толка. Соч.: Полн. собр. соч. Т. 1–12. М., 1948—1952; Полн. собр. соч. и писем: В 15-ти т. Л., 1981—2000. Шестов вспоминает стихотворение «Еду ли ночью по улице темной...» (1847); ниже также цитируется Некрасов: «Рыцарь на час» (1862). Шестов несколько не преувеличивает ситуации: это стихотворение действительно «восторженно повторяли». Как вспоминают современники, когда Чернышевский в



1889 г. стал читать вслух «Рыцаря на час», то «не выдержал и разрыдался» (Лит. наследство. 1946. Т. 49–50. С. 602). Н. К. Михайловский вспоминает «один вечер или ночь зимой 1884 или 1885 г. «Я жил в Любани, ко мне приехали из Петербурга люди, большею частью уже немолодые люди, в том числе Г. И. Успенский... Кто-то предложил по очереди читать. Г. И. Успенский выбрал для себя “Рыцаря на час”. И вот комната в маленьком деревянном доме; на улице, занесенной снегом, мертвая тишина и непроглядная тьма; в комнате, около стола, освещенного лампой, сидят несколько человек... Глеб Иванович читает; мы все слушаем с напряженным вниманием, хотя наизусть знаем стихотворение. Но вот голос чтеца слабеет, слабеет и — обрывается: слезы не дают кончить... По всей России ведь рассыпаны те маленькие деревянные домики, где читают (или читали?) “Рыцаря на час” и льются (или лились?) эти слезы...» (Русское богатство. 1897. № 2. С. 133–134). Сотрудник «Современника» П. М. Ковалевский свидетельствовал, что автор стихотворения «читал “Рыцаря на час” со слезами в голосе» (*Ковалевский П. М. Стихи и воспоминания.* СПб., 1912. С. 279). Если Толстой сохранил уважение к идеалам Некрасова и в разговоре о книжках для крестьянской библиотеки недогнувшим голосом произнес его имя в одном ряду с Эпиктетом и Марком Аврелием (*Булгаков В. Ф. Лев Толстой в последний год его жизни.* М., 1957. С. 398–399; далее: Булгаков), то Шестов, скорее, к моменту цитации «Рыцаря на час» чувствовал себя так, как герой этого текста во второй части («Утром, в постели»): «Суждены вам благие порывы, / Но свершить ничего не дано».

<sup>6</sup> На фоне торжества демократической критики нападки на Шекспира стали привычными. Н. Г. Чернышевский призывал «без ложного подобострастия смотреть на Шекспира» и считал «половину каждой драмы Шекспира негодною для эстетического наслаждения в наше время» (Полн. собр. соч.: В 14-ти т. М., 1949. Т. 2. С. 283, 50). Тургенев в статье «Гамлет и Дон Кихот» (1860) отдал предпочтение второму (ср.: «Гамлет Щигровского уезда», 1849). Завершением этого процесса стал трактат Толстого «О Шекспире и о драме» (1906) с резкой критикой английского классика. Видимо, здесь был учтен и опыт критики Шекспира Вольтером (в частности, в его «Философском словаре», в главе «Вкус»), вызвавшей в свое время неудовольствие Лессинга. Вольтер сочувственно упомянут в одном из черновиков толстовской статьи о Шекспире (35, 363). К Вольтеру Толстой относился с симпатией; «июня 1910 г. он произнес свое знаменитое: “Мне очень нравится то, что сказал перед смертью Вольтер, отказавшись от причащения, о чем его просили близкие: я умираю, обожая Бога, любя своих друзей и не ненавидя своих врагов и питая отвращение к суеверию”» (Булгаков, 266). Шестов лукавит, когда он говорит, что «мы, например, Шекспира и Гете не трогали»: в ранней книге Шестова «Шекспир и его критик Брандес» (СПб., 1898), автор, защищая мирового классика от возникающего академического шекспироведения, оказался «в обетованной здоровым смыслом зоне раньше, чем понял возможность иного выбора и иной свободы; о господствующей в ней “точке зрения морали” Шестов впоследствии сожалел» [*Иванов Н. Б. По ту сторону истины и лжи: путь Льва Шестова // Шестов Лев. Апофеоз беспочвенности: Опыт адогматического мышления.* Л., 1991. С. 10. См. в этом же издании две работы Шестова: «“Юлий Цезарь” Шекспира» и рецензию «Власть идей (Д. Мережковский. Лев Толстой и Достоевский. Т. 2)»].

<sup>7</sup> Гете Иоганн Вольфганг (1749—1832) — классик немецкой литературы, мыслитель, естествоиспытатель. *Соч.:* Собр. соч. Т. 1—10. М., 1975—1980. *См. о нем:* Эккерман И. П. Разговоры с Гете в последние годы его жизни. М.; Л., 1981; Жирмунский В. М. Гете в русской литературе // Жирмунский В. М. Избр. труды. Л., 1981.

Вот одна из реакций Толстого на Гете: в декабре 1880 г. в письме к Н. Н. Страхову он призывает Фета, переводящего в это время «Фауста» (перевод вышел в 1899), «работать побольше над делом, а не над пустяками, как переводы, и особенно эта дребедень из дребеденей “Фауст” Гете» (63, 38). «Сухой, мертвой символистской» в письме к И. И. Панаеву 19 августа 1839 г., напечатанном в «Современнике» (1860, январь), назвал вторую часть «Фауста» В. Г. Белинский.

<sup>8</sup> Рафаэль Санти (1483—1520) — итальянский живописец и архитектор Высокого Возрождения. Работы: «Мадонна Коннетабиле» (ок. 1500—1502); «Сикстинская мадонна» (1515—1519). Проектировал собор Св. Петра, церковь Санта-Мария дель Пополо (1512—1520) в Риме.

<sup>9</sup> Бетховен Людвиг ван (1770—1827) — немецкий композитор, пианист, дирижер. Крупнейший симфонист, представитель венской классической школы. Именно Бетховена Толстой предпочитал Вагнеру.

<sup>10</sup> Данте Алигьери (1265—1321) — итальянский поэт, автор «Божественной комедии» (1321); трактатов «Пир», «О народной речи» (оба — примерно 1304—1308), «О монархии» (1310—1311). *См. о нем:* Елина Н. Г. Данте в русской литературе, критике и переводах // Вестник истории мировой культуры. 1959. № 1.

<sup>11</sup> ...то разве к Ветхому Завету... — См. публикуемую в наст. Антологии статью Н. А. Бердяева, где показана близость Толстого к ветхозаветной суровости суда (пророка, жестокого Бога) на фоне новозаветной этики любви и милосердия. В начале своей книги Шестов тоже отмечает: «В “Анне Карениной” Толстой не только изображает человеческую жизнь, но судит людей», как «человек, глубоко и страстно заинтересованный в ходе процесса» (Указ. соч. С. 63).

<sup>12</sup> Диккенс Чарлз (1812—1870) — английский писатель, романист, к которому Л. Толстой проявлял положительное внимание. *Соч.:* Собр. соч.: В 30-ти т. М., 1957—1963.

Тургенев Иван Сергеевич (1818—1883) — писатель, публицист, критик. Отношение позднего Толстого к Тургеневу было скорее ироническим, чем комплиментарным. Историю их отношений см. в работах: Курляндская Г. Б. К вопросу о нравственно-философских воззрениях Тургенева (Тургенев и Толстой) // Шестой межвузовский Тургеневский сборник. Курск, 1976; Смольников И. Ф. Середина столетия. Л., 1977. С. 5—64; Назарова Л. Н. Тургенев — популяризатор Л. Толстого во Франции // Звезда. 1978. № 8. С. 169—171. *Соч.:* Полн. собр. соч. и писем: В 28-ми т. М., 1960—1968. *См. о нем:* Батюто А. И. Тургенев-романист. Л., 1972.

## Н. О. Лосский

### НРАВСТВЕННАЯ ЛИЧНОСТЬ ТОЛСТОГО (1911)

Печатается по первопубликации: Логос. 1911. Кн. 1. С. 179—192.

*Лосский Николай Онуфриевич* (1870—1965) — философ-интуитивист, критик, публицист. Окончил два факультета Петербургского университета: историко-философский и естественный. Магистерская диссертация — «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма» (1903); докторская — «Обоснование интуитивизма» (1907). Был профессором философии Петербургского университета и Бесгужевских Высших женских курсов. В 1921 г. выслан из России, жил в Праге до 1932 г., где был профессором Русского университета. В 1942—1945 гг. — профессор философии в Братиславе, в 1945 г. переехал в Париж, а с 1946 г. и до конца жизни жил и работал в Америке. В конце 40-х — начале 50-х гг. — профессор философии в Русской Свято-Владимирской духовной семинарии в Нью-Йорке.

*Соч.:* Основные вопросы гносеологии. Пг., 1919; Обоснование интуитивизма. Берлин, 1924; Свобода воли. Париж, 1927; Типы мировоззрений. Париж, 1931; Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. Париж, 1938 (М., 1995); Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк, 1953; История русской философии. М., 1954 (1991 — два издания); Воспоминания. Мюнхен, 1968 (СПб., 1995); Смысл истории // Записки Русской академической группы в США. Т. 19; На исторические темы. Нью-Йорк, 1968. С. 95—105; Условия Абсолютного добра. М., 1991; Учение о перевоплощении. Интуитивизм. М., 1992; Избранное. М., 1992; Бог и мировое зло. М., 1994.

*См. о нем:* Аскольдов А. Новая гносеологическая теория Н. О. Лосского // Журнал Министерства народного просвещения. Нов. сер. 1906. Кн. 5. Отд. 2. № 10; *Лопатин Л.* Новая теория познания // Вопросы философии и психологии. 1907. Кн. 2 (87). С. 185—206; *Старченко Н. И.* Мир, интуиция и человек в философии Лосского. М., 1991; Материалы к биографии Н. О. Лосского // Логос. М., 1991. Вып. 1. С. 121—148.

<sup>1</sup> *Волконский Александр Алексеевич* (1818—1865) — четвероюродный брат Л. Н. Толстого. Толстые связаны с Волконскими весьма широко, поскольку и прадед Льва Николаевича — князь Сергей Федорович Волконский (приобретший Ясную Поляну), и дед Толстого по матери — также Волконский (Николай Сергеевич; 1753—1821).

<sup>2</sup> *Толстая Мария Николаевна* (1830—1919) — сестра Л. Н. Толстого.

<sup>3</sup> *Княгиня Дундукова-Корсакова* — Мария Николаевна Дондукова-Корсакова, жена Михаила Александровича Дондукова-Корсакова (1794—1869), отца Владимира Михайловича Дондукова-Корсакова (1840—1902).

<sup>4</sup> *Soirée tanque* — неудавшийся вечер (фр.).

<sup>6</sup> *Бирюков Павел Иванович* (1860—1931) — один из основателей издательства «Посредник», биограф и исследователь жизни и творчества Л. Н. Толстого. Источник П. Бирюкова: *Фет А. А.* Мои воспоминания. Ч. 1—2. М., 1890.

<sup>6</sup> ...*работа с «Наказом» и «Esprit des lois».* — Имеются в виду «Наказ, данный комиссии о сочинении нового Уложения» (1767), созданный Екатериной Великой (1729—1796), многие положения которого опираются на второй названный источник — «Дух законов» (1748) Монтескье (1689—1755).

<sup>7</sup> *Толстой Сергей Николаевич* (1826—1904) — брат Л. Н. Толстого.

<sup>8</sup> В 1862 г. в «Ясной Поляне» в отсутствие Л. Н. был произведен обыск. — Жандармский налет на Ясную Поляну произошел 6—7 июля

1862 г., в отсутствие Толстого, по доносам шпика М. И. Шипова, бывшего дворового князя Долгорукова, и жандарма Московской губернии Воейкова. Толстой подал государю жалобу; через тульского губернатора устно и письмом — через флигель-адъютанта Шереметева — Толстому был дан ответ, смысл которого состоял в том, что репрессии по отношению к нему и его студенческо-учительскому «нелегальному» окружению применены не будут. См. беллетризованное описание подробностей в книге В. Б. Шкловского «Лев Толстой» (*Шкловский Виктор*. Собр. соч.: В 3-х т. М., 1974. Т. 2. С. 270–278); автор ссылается при этом на источники: «Дело (1862 г. 1-й экспедиции, № 230) III Отделения собственной Его Императорского Величества Канцелярии о графе Льве Толстом. Печатается с подлинных документов, хранящихся в архиве департамента полиции (С.-Петербург)» (М., 1906; отдельный оттиск из июльского номера журнала «Всемирный вестник»); *Ильинский И.* Жандармский обыск в Ясной Поляне в 1862 году // Звенья. М.; Л., 1932. Сб. 1.

<sup>9</sup> *Григорович Дмитрий Васильевич* (1822—1900) — писатель-натуралист, очеркист, автор «Литературных воспоминаний» (1892—1893; 1929; совр. изд. 1961), где рассказывается и о Л. Толстом. Соч.: Полн. собр. соч: В 12-ти т. СПб., 1896; Избр. произведения. М.; Л., 1959.

<sup>10</sup> *Петр I Великий* (1672—1725) — русский царь с 1682 г. (правил с 1689 г.), младший сын царя Алексея Михайловича. Провел коренные реформы государственного управления (созданы Сенат, коллегии, органы высшего государственного контроля и политического сыска; Церковь подчинена государству; проведено территориальное деление страны, построена новая столица — Санкт-Петербург). При нем широко развилось мануфактурное, металлургическое и горное производство. Был глубоко реформирован общественный и личный быт (от форм одежды и календаря до форм досуга и письменной графики); возникла газета. Возглавлял армию во многих походах, расширив границы Империи и превратив ее в морскую державу. Открыл многие учебные заведения, основал Академию наук и Кунсткамеру. С Петром Великим Россия избирает европейский путь развития. См. о нем: *Мавродин В. В.* Рождение новой России. Л., 1988; *Князева С.* Из прошлого русской земли: Время Петра Великого. М., 1991; *Брикнер А. Г.* История Петра Великого (СПб., 1882). М., 1991; *Павленко И. И.* Петр Великий. М., 1994; *Он же.* Птенцы гнезда Петрова. М., 1994.

## Н. А. Бердяев

### ВЕТХИЙ И НОВЫЙ ЗАВЕТ В РЕЛИГИОЗНОМ СОЗНАНИИ Л. ТОЛСТОГО (1912)

Печатается по первопубликации: О религии Льва Толстого. М., 1912. Сб. 2. С. 172–195. Сборник переиздан издательством «ИМКА-Пресс» (Париж) в 1978 г.

*Бердяев Николай Александрович* (1874—1948) — философ, публицист, критик, общественный деятель. Обширную панораму восприятия наследия Бердяева в России, библиографию его работ и исследований о нем см. в первом томе осуществляемой Русским Христианским гуманитарным институ-

том серии «Русский путь»: Н. А. Бердяев: pro et contra: Антология. Кн. 1 / Сост., вступ. статья, примеч. А. А. Ермичева. СПб., 1994.

Бердяев, философ свободы, персоналист и экзистенциалист, сделал достаточно много, чтобы Толстого-мыслителя (какое качество он за ним не признавал) не забывали, но и не читали. Имя Толстого не сходит со страниц книг Бердяева — всегда в неизменно критическом контексте. Однако в целом на фоне огромной библиографии работ о Толстом доля Бердяева невелика (если, скажем, сравнить с впечатляющим корпусом его исследований о Достоевском). О Бердяеве как литературном критике см.: *Исупов К. Г.* Романтик свободы (русская классика глазами персоналиста) // Бердяев Н. А. О русских классиках. М., 1993. С. 7–22.

<sup>1</sup> *Sub specie* — с точки зрения (лат.).

<sup>2</sup> *Comme il faut* — благовоспитанный (фр.). Этим словосочетанием названа 31-я глава третьей части автобиографической трилогии Толстого «Юность» (1857).

<sup>3</sup> *Он принимает христианство безлично, отвлеченно, без Христа, без всякого Лица.* — Бердяев погружает свою критику Толстого в контекст теологической триады «Лик/лицо/личина», по смыслу которой, «всматриваясь в Лик Христов, мы постигаем живущее в нас единство множества, т. е. образ Логоса, в котором различенно и едино постигает Себя и творит всеединство Непостижимый» (*Карсавин Л. П.* Диалоги, 1923 // *Карсавин Л. П.* Малые сочинения. СПб., 1994. С. 311). Очерк истории указанной теологии см.: *Исупов К. Г.* Лик/лицо/личина // Нравственный идеал русской философии: Материалы III С.-Петербургского симпозиума историков русской философии. СПб., 1992.

<sup>4</sup> *Учение Л. Толстого о Боге есть особая форма пантеизма...* — Бердяев, принимая бытовавшее в свое время определение розановского мировоззрения как «мистический пантеизм», ставшее популярным после статьи А. С. Глинки-Волжского «Мистический пантеизм Розанова» (Новый путь. 1904. № 12; Вопросы жизни. 1905. № 1–3), сближает Розанова с Толстым по признаку пантеистической признки к миру.

<sup>5</sup> *Сополько* Михаил Аркадьевич (1870—?) — студент Московского университета; был исключен в 1890 г.; выслан в в Вологодскую губернию на два года. Некоторое время был толстовцем. Став деятелем «Союза русского народа» и сотрудником газеты «Русское знамя», писал оскорбительные статьи о Толстом. Летом 1892 г. был приглашен Чертковым работать по организации помощи голодающим в Воронежской губернии. Во время первой мировой войны — военный врач. В 1917 г. эмигрировал. Письма к нему Толстого см.: Полн. собр. соч. Т. 66.

<sup>6</sup> *Если допустить то, что Бог есть Личность...* — Именно это противоречие, так мучительно переживаемое Толстым и в результате вовлекшее его в ересь, пытается преодолеть русская философия всеединства, и особенно в лице Л. П. Карсавина (1882—1952), автора концепции Симфонической Личности. В трактате «Церковь, личность и государство» (1927) сказано: «Христианство — единственная религия личности. Ведь для христианина личность (ипостась) не есть что-то тварное, человеческое или тварное начало, но — начало Божественное и само Божество. Личность, или Ипостась Христа, не есть Его человеческая личность, но — Второе Лицо Пресвятой

Троицы. Поэтому нельзя сказать иначе как в переносном смысле, что существует какая-то человеческая “личность”; и в строгом смысле слова всякая тварь уже тем самым, что она тварь, безыпостасна, безлична. Этим, конечно, не отрицается индивидуальность; напротив, благодаря этому только индивидуальное бытие как таковое и получает Божественное оправдание и смысл. Оно — не что иное, как причастие твари Божественной Ипостаси, или Личности, через Иисуса Христа» (С. 418).

<sup>7</sup> *Гарнак Адольф* (1851—1930) — немецкий протестантский теолог, уроженец Дармштадта; был профессором в Берлине с 1888 г. Автор трудов, упоминаемых поздним Бердяевым, в частности «Маркион: Евангелие о чуждом идеале Бога» (Лейпциг, 1921). Как представитель либеральной теологии и историк христианства известен и в русском переводе в издании: *Гарнак А.* Краткая история догматов // Общая история европейской культуры / Ред. И. М. Гревса, Ф. Ф. Зелинского, Н. И. Кареева, М. М. Ростовцева. СПб., Б. г. Т. 4. С. 221—467.

<sup>8</sup> *Франциск Ассизский* (1182—1226) — один из наиболее почитаемых в католическом мире святых, итальянский проповедник евангельского идеала добровольной нищеты, основатель ордена миноритов («меньших братьев»), история которого начинается с небольшого братства неимущих и устного утверждения устава ордена папой св. Иннокентием III (1209/1210 г.); письменно устав подтвержден только в 1223 г. папой Гонорием III. В год кончины Франциска община насчитывала около десяти тысяч адептов. Автор «Солнечного песнопения» (1224) (новый пер. см. в статье: *Вишневецкий И. Г.* Франциск, поющий о творениях // *Aequinox: Сб. памяти о А. Меня. М., 1991. С. 34—43*), пронизанный умным гилозоизмом и детски открытым пантеистическим приятием мира как содружественного и целокупного Организма тварей Божьих. Последние годы жизни Франциск провел в отшельническом молитвенном уединении.

Толстой проявлял к Франциску обостренный интерес: судьба итальянского апостола нищеты и любви и смысл его миссии ощущались писателем как тема собственной жизни. Популярное жизнеописание Франциска, написанное Е. П. Свешниковой, было издано «Посредником» с рисунками А. Д. Кившенко (*Жизнь Франциска Ассизского. М., 1885*); позднее толстовское издательство выпустило перевод книжки Поля Сабатье («Жизнь Франциска Ассизского». М., 1895). Чрезвычайное внимание к Франциску проявили мыслители Серебряного века: труды о нем создали П. Бицилли, В. Герье, А. Ельчанинов, Л. Карсавин, Д. Мережковский, М. Соловьев, Д. Толстой, Д. Цветаев, Е. Шмурло.

*Соч.:* Сказание о бедняке Христове. М., 1911; Цветочки святого Франциска Ассизского. М., 1913 (1990); Песнь благодарения во всех тварях Божьих / Пер. С. Аверинцева // Благовестник. М., 1994. № 2; Сочинения / Ред., вступ. ст., коммент. В. Л. Задворного (серия «Францисканское наследие». Т. 1). М., 1995.

*См. о нем: Сабатье П.* Жизнь Франциска Ассизского. М., 1895; *Пименова Э. К.* Франциск Ассизский: Его жизнь и общественная деятельность. СПб., 1896; *Котляревский С. А.* Францисканский орден и Римская курия в XIII—XIV веках. М., 1901; *Конради В. Г.* Книга о святом Франциске. М., 1912; *Барин А.* Франциск Ассизский. СПб., 1913; *Добиаш-Рождественская О. А.* Культ св. Михаила в латинском Средневековье. Пг., 1917; *Стикко М.* Святой Франциск Ассизский. Милан, 1990; *Сахаров П.* Св. Франциск

Ассизский. Быть простыми, смиренными и чистыми // Истина и жизнь. 1993. № 10; Шевеленко А. Я. Доктор Марининский и доктор Всеобъемлющий // Вопросы истории. 1994. № 9.

Позднее в одной статье Бердяев назовет символиста-сектанта А. Добролюбова и Л. Толстого «современными францисканцами» — и окажется прав, если мессианистский смысл «ухода» признать основой подобного сближения.

### В. В. Розанов

#### ЕЩЕ О ГР. ТОЛСТОМ И ЕГО УЧЕНИИ О НЕСОПРОТИВЛЕНИИ ЗЛУ (1896)

Печатается по первоисточнику: Русское обозрение. 1896. № 10. С. 497–507.

<sup>1</sup> *Кросби Эрнст (1856—1906)* — американский писатель и общественный деятель, юрист, толстовец. На русский язык переведены его книги: Толстой как школьный учитель. М., 1906; Толстой и его жизнепонимание (сопровождена заметкой Л. Толстого «Первое знакомство с Э. Кросби» и очерком И. Горбунова-Посадова «Эрнст Кросби как поэт нового мира»). М., 1911; Христианское учение в действительной жизни (издание журнала «Ж новой земле»). М., 1912. Письма к Кросби см. в Полн. собр. соч. (Т. 69. С. 13–23) Л. Н. Толстого. История «письма Толстого», о котором толкует Розанов, вкратце такова. Э. Кросби написал Толстому об отношении американцев к учению Льва Николаевича. Толстой ответил обширным изложением своих идей о непротивлении злу насилием; работал он над этим письмом 23 декабря 1895 г., но продолжил работу в январе-феврале 1896 г. На русском языке оно впервые было опубликовано под заглавием «Письмо Л. Н. Толстого к американцу о непротивлении» (Geneve: Elpidine, 1896). Датировано 12 января 1896 г. Записи о дополнениях к этому письму в «Дневниках» Толстого от 26 января и 13 февраля (Полн. собр. соч. Т. 52). Письмо к Кросби и было передано как «официальное» — для печати. Комментаторы Полного собрания сочинений в ответ на имеющиеся слухи о каком-то «частном письме», сопровождающем «официальное», пишут: «Сведений в редакции не имеется» (87, 358).

<sup>2</sup> *Иоанн Кронштадтский* — см. справку о нем в разделе IV: «Власть и Церковь: отлучение».

*Амвросий Оптинский* (в миру — Александр Михайлович Гренков; 1812—1891) — иеросхимонах, старец Оптиной пустыни. Соч.: Собрание писем... 2-е изд. Ч. 1. Сергиев Посад, 1908; Ч. 2. Сергиев Посад, 1909. Литературу о нем см.: Богословские труды. М., 1988. Т. 28. С. 344. См. также: *Котельников В.* Православная аскетика и русская литература: (На пути к Оптиной). СПб., 1994.

<sup>3</sup> ...изгнание торгующих из храма. — Евангельский эпизод: Мф. 21, 12.

<sup>4</sup> *Аким из «Власти тьмы»* — герой «каратаевского» типа из пьесы Толстого «Власть тьмы, или Коготок увяз, всей птичке пропасть» (1887).

<sup>5</sup> «*Вестник Европы*» — русский ежемесячный журнал (М., 1866—1918), сохранивший название основанного Карамзиным двухнедельника (М., 1802—1830). Редактор-издатель — М. М. Стасюлевич (по 1908 г.). См.:

Кони А. Ф. «Вестник Европы» // Кони А. Ф. На жизненном пути. СПб., 1912. Т. 2. С. 193–233.

<sup>6</sup> Мк. 9, 42; Мф. 18, 6.

<sup>7</sup> Неточная ссылка; надо: Мф. 10, 34–39.

<sup>8</sup> *Константин I Великий* (Флавий Валерий Константин; ок. 285—337) — св., византийский император с 306 г., полководец. Последовательно поддерживал христиан, сохраняя их языческие культы. 20 мая 325 г. открыл Никейский собор, на котором кафолическое учение победило арианство. Основатель Константинополя на месте Византия. Литературу о нем см. в статье Л. П. Карсавина «Христианство» (Энциклопедический словарь. М., 1993. Т. 1: А–К. С. 811–812).

<sup>9</sup> См. комментарий этого эпизода у Толстого в примеч. 31 к «Трем разговорам» Вл. Соловьева в наст. Антологии.

<sup>10</sup> Статья Лу Андреас Саломэ в «Северном вестнике» (1896. Март).

## С. Н. Булгаков

### ПРОСТОТА И ОПРОЩЕНИЕ (1912)

Печатается по первопубликации: О религии Льва Толстого. М., 1912. Сб. 2. С. 114–141.

*Булгаков Сергей Николаевич* (1871—1944) — философ, богослов, публицист, критик, общественный деятель. После учебы в Ливенском духовном училище (1881 г.) и Орловской духовной семинарии (1884 г.) учился на юридическом факультете Московского университета; с 1895 г. преподает политэкономии в Московском техническом училище. С позиций легального марксизма пишет свой первый труд «О рынках при капиталистическом производстве». Магистерская диссертация — «Капитализм и земледелие» (1900). Эволюция «от марксизма к идеализму» (по названию его книги 1903 г.) начинается с 1901 г., что очень скоро означилось участием в сборниках «Проблемы идеализма» (1902), публикациями в журналах «Новый путь» и «Вопросы жизни». В 1906 г. Булгаков участвует в создании Союза христианской политики; в 1907 г. — депутат II Государственной думы от Орловской губернии. С 1906 г. — приват-доцент Московского университета, с 1907 г. — профессор Московского коммерческого института. В 1909 г. участвует в сборнике «Вехи». Выходят книги: «Два Града» (Т. 1–2. М., 1911; СПб., 1997), «Философия хозяйства» (М., 1912; 1990), «Свет Невечерний: Созерцания и умозрения» (М., 1917; 1994), «Тихие думы» (М., 1918; 1996). Принимает священнический сан летом 1918 г. В эмиграции с 1922 г. В 1923—1925 гг. — профессор церковного права и богословия на юридическом факультете Русского научного института в Праге, затем в Париже — профессор богословия и декан Православного Богословского института в Сергиевом подворье.

Соч.: Св. Петр и Иоанн. Париж, 1926; Друг Жениха. Париж, 1927; Купина Неопалимая. Париж, 1927; Вильнюс, 1990; Лествица Иаковля. Париж, 1929; О Богочеловечестве. Т. 1: Агнец Божий. Париж, 1933; М., 2000; Т. 2: Утешитель. Париж, 1936; Т. 3: Невеста Агнца. Париж; Таллинн, 1945; Апокалипсис Иоанна. Париж, 1949; М., 1991; Автобиографические заметки. Па-



риж, 1949; *Философия имени*. Париж, 1953; СПб., 1998; *Православие*. Париж, 1965; *Христианский социализм*. Новосибирск, 1991; *У стен Херсониса*. СПб., 1993; *Сочинения: В 2-х т.* М., 1993.

*См. о нем: Зандер Л. А.* Бог и Мир. Мирозерцание отца Сергия Булгакова. Т. 1–2. Париж, 1948; *Монахиня Елена*. Проф. прот. Сергей (Булгаков) // *Богословские труды*. М., 1986. Т. 27 (библ.); *Хоружий С. С.* София—Космос—Материя // *Вопросы философии*. 1989. № 12.

*См. работы С. Булгакова о Толстом, не вошедшие в Антологию: Карлейль и Толстой // Новый путь*. 1904. № 12. С. 227–260; По поводу письма Л. Н. Толстого в «Times» и слова епископа Антония в «Московских ведомостях» // *Вопросы жизни*. 1905. № 3; Толстой о значении русской революции // *Книга*. 1906. № 8; Толстой — человек и художник // *О религии Льва Толстого*. М., 1912. Сб. 2. С. 16–26; отзывы о Толстом рассыпаны по многим историко-культурным сочинениям С. Булгакова.

<sup>1</sup> *Ведь это цена прогресса...* — см. ранние работы Булгакова о прогрессе: О закономерности социальных явлений // *Вопросы философии и психологии*. 1896. № 35. С. 575–611; Закон причинности и свобода человеческих действий // *Новое слово*. 1897. № 8. С. 183–199; Основные проблемы теории прогресса // *Вопросы идеализма*. М., 1902. С. 1–47.

<sup>2</sup> *...физиократизм 18-го века*. — течение во французской политэкономии, в русле которого возделывание земли считалось источником богатства народов. Так, в частности, полагал А. Р. Ж. Тюрго (1727—1820).

<sup>3</sup> *Джордж Генри* (1839—1897) — американский общественный деятель, экономист, сторонник национализации земли и единого земельного налога. Толстой создал целый цикл статей, популяризирующих учение Г. Джорджа («Великий грех», «Единое возможное решение земельного вопроса», «Письмо к крестьянину», «Письмо о земле», «О проекте Генри Джорджа»). Издательство «Посредник» издало почти все основные сочинения Джорджа, в частности в извлечении была составлена книга «Прогресс и бедность по Генри Джорджу» (СПб., 1884). См. во внутреннем монологе Нехлюдова: «И он живо вспомнил основные положения Генри Джорджа и свое увлечение им...» («Воскресение». Ч. 2, гл. VI).

<sup>4</sup> *Sit venia verbo* — с позволения сказать (*лат.*).

<sup>5</sup> *Эвдемонизм* — принцип истолкования и обоснования морали, согласно которому счастье (блаженство) является высшей целью человеческой жизни. Эвдемонизм проник во многие школы античной мысли, в Новое время был поддержан Спинозой, французскими материалистами (Гельвеций, Гольбах).

*Утилитаризм* — ценностный принцип полезности; направление в этике, полагающее пользу основой нравственности и критерием поступка. Распространился в Великобритании в XIX в. (И. Бентам, 1748—1832). См.: *Милль Дж. С.* Утилитарианизм. СПб., 1900. В английском утилитаризме возобладали натуралистические мотивы.

<sup>6</sup> *Детскость есть непорочная чистота Божьего создания...* — см.: *Исупов К. Г.* О русской философии и теологии детства // *Ребенок в современном мире*. СПб., 1994. Ч. 1.

<sup>7</sup> *Брак в Кане Галилейской* — см. Ин. 2, 11–12.

<sup>8</sup> *Древнееврейский прорицатель Валаам.* — См.: Числ. 22, 5–41; 23, 1–30; 24, 1–25; Втор. 23, 4–5; Ис. Нав. 13, 22; 24, 9–10; Неем. 13, 2; Мих. 6, 5; Петр. 2, 15; Иуд. 11; Откр. 2, 14.

### С. Л. Франк

НРАВСТВЕННОЕ УЧЕНИЕ Л. Н. ТОЛСТОГО  
(К 80-летию юбилею Толстого 28 августа 1908 г.)

Печатается по изданию: *Франк С. Л. Философия и жизнь.* М., 1910. С. 289–302. См. здесь же статью «Лев Толстой и русская интеллигенция», впервые опубликованную в журнале «Критическое обозрение» (1908. Вып. 11. С. 75–82).

*Франк Семен Людвигович* (1877—1950) — философ и публицист. В 1894 г. поступил на юридический факультет Московского университета, а в 1898 г. получил свидетельство об окончании восьми семестров. Сдать выпускные экзамены помешал арест за недозволенную политическую деятельность. Завершил образование в Гейдельберге и Мюнхене. Участвовал в сборниках: «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1909), «Из глубины» (1918), редактировал еженедельники «Полярная звезда» и «Свобода культуры» (1905—1906 гг.). С 1912 г. — приват-доцент Петербургского университета; с 1917 г. — профессор и декан историко-философского факультета Саратовского университета. Осенью 1921 г. вернулся в Москву, был профессором Московского университета (1921—1922 гг.), избран членом Философского института, участвовал в создании Вольной академии духовной культуры. В 1922 г. был выслан за границу; жил в Германии (1923—1937 гг.), во Франции (1937—1945 гг.) и Великобритании (с 1945 г.).

*Соч.:* Теория ценности Маркса и ее значение. Критический этюд. СПб., 1900; Предмет знания. Пг., 1915; Душа человека: Опыт введения в философскую психологию. Пг., 1917; Крушение кумиров. Берлин, 1924; Смысл жизни. Париж, 1926; Непостижимое. Париж, 1939 (М., 1990); Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. Париж, 1949; Реальность и человек: Метафизика человеческого бытия. Париж, 1956 (СПб., 1997); Этюды о Пушкине. Мюнхен, 1957; По ту сторону «правого» и «левого». Париж, 1972 (Новый мир. 1990. № 4. С. 205–241); Духовные основы общества. М., 1992; Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию / Отв. ред. И. И. Евлампиев. СПб., 1995.

*См. о нем:* С. Л. Франк. 1877—1850: Сб. памяти С. Л. Франка. Мюнхен, 1954; *Зеньковский В. В.* Антропология С. Л. Франка // Из истории русской философской мысли XX века. Питтсбург, 1968; *Гайденок П. П.* Мистико-пантеистическая диалектика (С. Л. Франк) // Идеалистическая диалектика в XX столетии. М., 1987; *Некурсова Е. Н.* Семен Франк // Вече. Альманах русской философии и культуры. 1995. Вып. 2. С. 91–179.

<sup>1</sup> ...аргументы *Вл. Соловьева*... — Имеются в виду «Три разговора» (1900).

<sup>2</sup> В этой точке рассуждений автор сходится с Шестовым: «Такая вера <...> ведет обязательно к стремлению душить, давить других людей во имя

какого-либо принципа, который выставляется обязательным...» (Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 93).

<sup>3</sup> ...о силе, которая вечно ищет зла... — аллюзия на реплику гетевского «Фауста» (1808—1831).

<sup>4</sup> Лессинг Готхольд Эфраим (1729—1781) — немецкий философ, просветитель, писатель, критик, теоретик искусства. Автор трактатов «Лаокоон. О границах живописи и поэзии» (1766); «Гамбургская драматургия» (1767—1769); «Как представляли смерть древние» (1769). В статье имеются в виду поздние, анонимно опубликованные тезисы Лессинга «Воспитание человеческого рода» (1780) (излагаются идеи органического развития и поступательного движения человечества к совершенству). Соч.: Собр. соч.: В 10-ти т. СПб., 1904; Избр. произведения. М., 1953. См. о нем: Лессинг и современность. М., 1981.

<sup>5</sup> «Новое религиозное сознание» — религиозно-философское движение, возникшее в начале XX в. в кругу Мережковских, а затем вовлекшее в себя множество мыслителей Серебряного века. Памятниками этого движения стали сборники «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1909), «Из глубины» (собран в 1918 г.; большая часть тиража была уничтожена; с вывезенного в 1922 г. Бердяевым экземпляра был переиздан в 1967 г. в Париже в издательстве «ИМКА-Пресс»). Позднейшую самооценку этого движения см. в статье Н. А. Бердяева «Русский духовный ренессанс начала XX века и журнал “Путь”: (К десятилетию «Пути»)» // Путь. Париж, 1935. № 49 (Бердяев Н. А. Собр. соч. Париж, 1989. Т. 3. С. 684—708).

<sup>6</sup> В статье «Фр. Ницше и этика любви к дальнему» (1902) Франк пишет: «Толстой с обычной ему ясностью доказывает, что любить человечество в настоящем, буквальном смысле понятия любви, любить так, как мать любит свое дитя или как супруги, братья, друзья любят друг друга, совершенно невозможно. Любить людей вообще, только потому, что они — люди, значит лишь вести себя по отношению к ним так, как мы ведем себя по отношению к близким и любимым существам. И такое поведение может быть основано не на инстинкте любви, а лишь на требовании морального закона, повелевающего нам видеть во всех людях своих братьев. Великий мыслитель и моралист делает отсюда вывод, что любовь к людям требует для своей наличности и крепости опоры в ином чувстве — в религиозно-метафизической санкции, в присущей людям любви к Существо, олицетворяющему нравственный закон. Моральное предписание любви к людям <...> выливается в проповедь жестокой, непримиримой борьбы с эгоизмом» (Франк С. Л. Сочинения. М., 1990. С. 48; в этом фрагменте автор делает сноску, в которой сближает Ницше и Толстого).

## П. И. Новгородцев

### ОБ ОБЩЕСТВЕННОМ ИДЕАЛЕ (1917)

Впервые труд опубликован в журнале «Вопросы философии и психологии» в 1917 г. Два последних раздела пятой части первой главы книги печатаются по изданию: Новгородцев П. И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 181—203.

*Новгородцев Павел Иванович* (1866—1924) — философ, социолог, правовед. После окончания юридического факультета Московского университета (1888 г.) и научных командировок в Берлин и Париж приват-доцент, а с 1904 г. — профессор Московского университета по кафедре энциклопедии права и истории философии права; преподавал на Высших женских курсах; ректор Московского высшего коммерческого института (1906—1918 гг.). Стоял в «Союзе освобождения» (с 1904 г.), член партии кадетов и ее ЦК (1917 г.). Эмигрировал в 1920 г., через год основал в Праге русский факультет в местном университете, который возглавлял до самой кончины. Основной труд — трехчастный трактат «Введение в философию права»: 1) «Нравственный идеализм в философии права» (1902); 2) «Государство и право» (1904) и «Кризис современного правосознания» (1909); 3) «Об общественном идеале» (1917, не завершена).

*Соч.:* История философии права. М., 1897; Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. М., 1901; Нравственный идеализм в философии права // Проблемы идеализма. М., 1902; Нравственные проблемы в философии Канта. М., 1903; Кризис современного правосознания. М., 1909; Право на достойное существование. М., 1911; Лекции по истории философии права: Учения нового времени XVI—XVIII и XIX вв. М., 1912; О путях и задачах русской интеллигенции // Из глубины. М.; Пг., 1918; Православная Церковь в ее отношении к новой России // Русская мысль. 1922. Кн. 1–2. С. 191–221; Существо русского православного сознания // Православие и культура. Берлин, 1923.

*См. о нем:* Бердяев Н. А. Рец. на кн.: Новгородцев П. И. «Об общественном идеале». Критическое обозрение // Русская мысль. 1918. Март—июнь. С. 4–5; Гурвич В. Д. Новгородцев как философ права // Современные записки. Париж, 1924. Т. 20; Савельев В. А. Теория возрожденного естественного права в учении П. И. Новгородцева // Вопросы государства и права в общественной мысли России XVII—XX вв. М., 1979; Поляков А. В. К критике методологических основ школы «возрожденного естественного права» в России (П. И. Новгородцев) // Вестник ЛГУ. Сер. 6. 1986. Вып. 2; Исаев И. А. Политико-правовая утопия в России (кон. XIX — нач. XX в.). М., 1991; Замалеев А. Ф., Осипов И. Д. Русская политология: Обзор основных направлений. СПб., 1994.

<sup>1</sup> *эта система...* — т. е. «система нравственного субъективизма» (в терминах Новгородцева), которой в книге противопоставлена система «нравственного объективизма» Гегеля, по условиям которой «момент самобытности и особенности лиц <...> поглощен моментом их общности и единства» (Указ. соч. С. 181).

<sup>2</sup> Реплика главного героя пьесы Г. Ибсена «Бранд» (1866) (*Ибсен Г.* Собр. соч.: В 4-х т. М., 1956. Т. 2. С. 203). *Ибсен* Генрик (Хенрик; 1828—1906) — норвежский драматург, автор популярных в России драматических поэм. *Соч.:* Собр. соч.: В 4-х т. М., 1956—1958.

Толстой читал пьесы Ибсена «Комедия любви» (1862) и «Дикая утка» (1884); эти вещи Толстому не понравились. Бердяев в названии одной из статей соединил имена Толстого и Ибсена: «Три юбилея: Лев Толстой, Генрик Ибсен, Н. Федоров» (1929).

<sup>3</sup> *Милюков Павел Николаевич* (1859—1943) — историк, политический деятель, публицист. Лидер кадетской партии, председатель ее Центральное-

го комитета, редактор «Речи», автор трудов: «Очерки по истории русской культуры» (1896—1903; М., 1993—1995), «Главные течения русской исторической мысли» (3-е изд. СПб., 1913), «История второй русской революции» (Т. 1. Вып. 1—3. София, 1921—1924), «Национальный вопрос» (Берлин, 1925), «Эмиграция на перепутье» (Париж, 1926), «Воспоминания. 1859—1917». Т. 1—2 (М., 1990). *См. о нем: Думова Н.* Либерал в России: трагедия несовместимости (Исторический портрет П. Н. Милюкова). М., 1993.

<sup>4</sup> *Струве* Петр Бернгардович (1870—1944) — экономист, философ, социолог, политический деятель. Редактор марксистских журналов «Новое слово» (1897 г.), «Начало» (1899 г.), автор Манифеста Первого съезда РСДРП. С 1900 г. перешел на либеральные позиции, редактировал журнал «Освобождение». Один из инициаторов партии кадетов, член ее ЦК (с 1906 г.), депутат II Государственной думы (1907 г.). Один из организаторов и участник сборников «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1909), «Из глубины» (1918). В эмиграции (с 1920 г.) возобновил издание «Русской мысли», редактировал газеты «Возрождение» (1925—1927 гг.), «Россия» (1928 г.), «Россия и славянство» (1928—1932 гг.). Профессор Русского научного института в Белграде (1928—1942 гг.); в 1941 г. был арестован нацистами, через три месяца выпущен, после чего отбыл в Париж, где и умер. *Соч.: На разные темы (1893—1901)*. СПб., 1902; *Политика, культура, религия, социализм: Сб. статей за пять лет (1905—1910)*. СПб., 1911; *Patriotica*. СПб., 1911; *Размышления о русской революции*. София, 1921; *Метафизика и социология. Универсализм и сингуляризм в античной философии // Записки Русского научного института в Белграде*. 1935. Вып. 11; *Социальная и экономическая история России*. Париж, 1952; *Дух и Слово*. Париж, 1981; *Patriotica: Политика, культура, религия, социализм / Сост. В. Н. Жукова и А. П. Полозова; вступ. ст. и примеч. В. Н. Жуковой*. М., 1997. *См. о нем: Франк С. Л.* Биография П. Б. Струве. Нью-Йорк, 1956; *Полторацкий Н. П.* Струве как политический мыслитель. Лондон, 1981; *Гайденко П. П.* Под знаком меры (либеральный консерватизм П. Б. Струве) // *Вопросы философии*. 1992. № 12; *Гнатюк О. Л.* Русская политическая мысль начала XX в.: Н. И. Кареев, П. Б. Струве, И. А. Ильин. СПб., 1994; *Pipes R. Struve: Liberal in the right*. 1904—1941. Cambr. (Mass.), London, 1980.

Толстого и Струве связывали и личные отношения, и нравственно-политическая полемика. Так, в статье «Роковые вопросы» (Русская мысль. 1909. № 10) Струве вступил с Толстым в полемику, касающуюся работы «Неизбежный переворот» (Русские ведомости. 1909. № 207. 10 сент.). Речь у Струве шла о непоследовательности Толстого и о тривиальности его мыслей о совершенствовании человеческой жизни. Толстой ответил: «По поводу статьи П. Б. Струве» (38, 336—340). Работы Струве о Толстом собраны в кн.: *Струве П. Б.* Статьи о Л. Толстом. София, 1921.

<sup>5</sup> «Вехи» привлекли внимание Толстого: свою статью о них он показал С. П. Спиро, который напечатал выдержки из нее (Л. Н. Толстой о сборнике «Вехи» // *Русское слово*. 1901. № 114. 21 мая).

<sup>6</sup> *Вольф* Христиан (1679—1754) — немецкий философ-рационалист, идеолог раннего Просвещения, популяризатор и оппонент Лейбница по поводу идеи предустановленной гармонии и монадологической картины мира. Сочинения Вольфа оказали решающее влияние на формирование философского языка в России XVIII в., на развитие в ней логики, риторики и бого-

словия. Соч.: Вольфиянская экспериментальная физика. С немецкого подлинника на латинском языке сокращенная, с которого на русский перевел Михайло Ломоносов. 2-е изд. СПб., 1760; Логика, или Разумные мысли о силах человеческого рассудка. СПб., 1765. См. о нем: Шпет Г. История как проблема логики. Ч. 1. М., 1916; Христиан Вольф и русское вольфианство (Философский век: Альманах. Вып. 3). К 275-летию Академии наук / Отв. ред. Т. В. Артемьева, М. И. Макошин. СПб., 1998.

Толстой поставил Х. Вольфа в ряд философов и теоретиков воспитания, в творчестве которых «образование начинает искать своих основ не в одном Откровении, а в мысли и в философии» (8, 408).

Во второй части труда Новгородцева «Об общественном идеале» (Вопросы философии и психологии. 1917. № 4–5) есть ценные размышления о толстовской вариации анархизма: «Есть учения, по своему отрицанию близкие к анархизму и в то же время остающиеся на почве религии. Таково, например, учение Толстого. Однако <...> это не есть подлинный анархизм. Точкой исхода является у Толстого не идея личной свободы, а идея Божеского закона. Лишь для того человек освобождается здесь от закона человеческого, чтобы тем прочнее быть поставленным в связь с законом Божеским. Это не столько анархическое, сколько теократическое учение, если брать понятие теократии в широком смысле слова — как господство религии над прочими элементами жизни. Толстой и сам не только не называет себя анархистом, но решительно противопоставляет свое учение теориям анархистов и чувствует себя духовно чуждым этим теориям (Соч. гр. Л. Н. Толстого. 12-е изд. М., 1916. Ч. XIX. С. 447. — «О значении русской революции»). С другой стороны, и среди анархистов <...> учение Толстого не имеет успеха как доктрина мистическая и религиозная. Между обычным анархизмом и проповедью Толстого есть резкая разделительная черта: принцип личности является у Толстого не абсолютным и самодовлеющим началом, а зависимым и подчиненным, на первом месте стоит абсолютный Божественный закон. Подлинный анархизм, напротив, тяготеет к абсолютному индивидуализму и в логическом развитии приходит к нигилизму одинаково в политике, как и в религии» (Указ. соч. С. 622).

## И. А. Ильин

### О СОПРОТИВЛЕНИИ ЗЛУ СИЛОЙ (1925)

Гл. 11. О нигилизме и жалости

Впервые: Берлин, 1925. Печатается по изданию: *Ильин И. А. Сочинения*: В 2-х т. М., 1993. Т. 1. С. 368–378.

*Ильин Иван Александрович* (1883—1954) — философ, политический мыслитель, историк религии и культуры, критик. В 1906 г. закончил юридический факультет Московского университета. За труд «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (1918) получил обе степени — магистерскую и докторскую. В 1922 г. был арестован и в шестой раз приговорен к смертной казни; выслан из России. В 1923—1934 гг. — профессор Русского научного института в Берлине, издатель журнала «Русский Колокол: Журнал волевой идеи». В Берлине созданы труды: «Религиозный

смысл философии: Три речи» (1925); «О сопротивлении злу силою» (1925); «Путь духовного обновления» (1935); «Основы художества. О совершенном в искусстве» (1937); «Основы христианской культуры» (1938), а также множество статей. С 1938 г. в пригороде Цюриха (Цолликоне, где и похоронен) созданы «Аксиомы религиозного опыта» (два тома) (1953); публикует на немецком языке трилогию: «Я всматриваюсь в жизнь: Книга раздумий»; «Поющее сердце: Книга тихих созерцаний»; «Взгляд вдаль: Книга размышлений и упований» (1938—1945). В целом Ильиным создано более сорока книг и брошюр, несколько сот статей, десятки лекций, множество писем. Библиография работ Ильина см. в первом томе выходящего в Москве десяти-томника, с. 381—389 (Сост. Ю. Т. Лисица).

*Соч.:* Одинокий художник. М., 1993; Собр. соч.: В 10-ти т. Т. 1—7 (выходит в Москве с 1993); Сочинения: В 2-х т. М., 1993; Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: В 2-х т. СПб., 1994.

*См. о нем:* Лисица Ю. Т. Философские взгляды И. А. Ильина // Вопросы философии. 1990. № 6; Тихомиров Ю. А. Государственно-правовые идеи И. А. Ильина // Там же. 1991. № 8; Полторацкий Н. П. И. А. Ильин — жизненный и творческий путь. Питтсбург, 1991; Евлампиев И. И. «Драма творящего духа» // Ступени. СПб., 1992. № 3 (6); Он же. Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб., 1998; Кураев В. И. Философ волевой идеи // Ильин И. А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 404—414; Гнатюк О. Л. Русская политическая мысль начала XX в.: Н. И. Кареев, П. Б. Струве, И. А. Ильин. СПб., 1994. С. 92—123.

В наследии И. А. Ильина зафиксированы его лекции о Толстом: «Толстой и его понимание мира» (1926, 1942); «Толстой» (1942, 1943). Вокруг книги Ильина до ее выхода в свет развернулась полемика такого масштаба, который сравним разве что с размахом дискуссии вокруг сборника «Вехи». Комментатор указанного издания текста, Ю. Т. Лисица, подробно освещает картину восприятия сочинения И. А. Ильина. Указывается на «три главных лагеря противников идей» — большевистский, республиканско-демократический и религиозно-философский. Из приверженцев первого названы М. Кольцов, М. Горький; второго — И. Демидов, Н. П. Вакар, некий Церковников, Эр. Кейхель; третьего — Л. Добронравов, З. Н. Гиппиус, Н. А. Бердяев, Ю. Айхенвальд, Ф. А. Степун, В. В. Зеньковский. Среди сочувствующих Ильину авторов названы: П. Б. Струве, В. Арденский, П. Петропавлов, В. Х. Давац, митроп. Антоний, А. Билимович, Н. О. Лосский, К. И. Зайцев, Р. Редлих. Итог дискуссии подведен Н. П. Полторацким в приложении ко второму изданию книги Ильина (Лондон; Канада, 1975), в статье «И. А. Ильин и полемика вокруг его идеи о сопротивлении злу силой» (С. 223—279); см. также: Демидова Е. В. Идея ненасилия в русской общественно-философской мысли первой трети XX в.: (Книга И. А. Ильина «О сопротивлении злу силой»). АКД. М., 1996. 20 с.

Ниже использованы некоторые данные из комментария Ю. Т. Лисицы.

Следует учесть, что Толстой цитируется у Ильина (не всегда точно) по нелегальным и эмигрантским изданиям; библиографическую расшифровку см.: Указ. соч. С. 499—509.

<sup>1</sup> *Сентиментальная любовь.* — В главе 10-й: «В качестве безвольного настроения эта любовь — сентиментальна, а в качестве беспредметного на-

строения эта любовь — бесцельна: она не несет в себе ни духовного задания, ни духовной ответственности» (Указ. соч. С. 363).

<sup>2</sup> *Implicite* — здесь: «внутренне включена» (фр.).

<sup>3</sup> Неточная цитата; следует читать: «В старую мудрость, ложь которой уже развенчана» (примеч. Ю. Т. Лисицы).

<sup>4</sup> *Карпенгер* Эдуард (1844—1929) — английский поэт и публицист, автор заинтересовавшей Толстого книги «Цивилизация, ее причины и излечение», вторая глава которой переведена С. Л. Толстым и с предисловием Льва Николаевича опубликована в «Северном вестнике» (1898. № 3). Афоризмы Карпенгера помещались в сборниках «На каждый день», «Круг чтения» и в итоговой книге «Путь жизни» (М., 1993. С. 160, 331). См.: *Карпенгер Эд.* Любовь и смерть // Русская мысль. 1915. № 10.

<sup>5</sup> «Сказка об Иване-дураке и его двух братьях: Семене-воине и Тарасе-брюхане, и немой сестре Маланье, и о старом дьяволе, и трех чертенятах» (1885).

<sup>6</sup> *Поленц* Вильгельм фон (1861—1903) — немецкий писатель-натуралист, драматург. Роман «Крестьянин» (1895) вышел в 1902 г. с предисловием Л. Толстого. См. переиздание: *Поленц В.* Крестьянин / Предисл. И. Ф. Попова, статьи Г. В. Плеханова и Л. Н. Толстого. М.; Л., 1928. Отзвы Л. Толстого о Поленце см. в 34-м томе Полн. собр. соч. С. 73–74, 88.

<sup>7</sup> *Мопассан* Анри Рене Альбер Ги де (1850—1893) — французский писатель. Толстой в 1894 г. написал предисловие к его сочинениям (30, 3–24).

Имеет смысл вслушаться в контраргументы Н. А. Бердяева в статье «Кошмар злого добра: (О книге И. Ильина «О сопротивлении злу силою»)» // Путь. Париж, 1926. № 4. С. 78–86): «Сам Ильин как будто бы не замечает своего иступленного отвлеченного морализма... Он не менее моралист, чем Толстой» (С. 79); «И. Ильин предъявляет государству те же требования, что и Толстой, с которым его роднит монистическое мирозерцание. Л. Толстой совершенно отвергает государство на том основании, что государство не может побеждать зло, Ильин же обоготворяет государство на том основании, что оно может побеждать зло. И тот, и другой не хочет признать относительности и подчиненного значения государства, совсем не связанного с победой над злом. В смешении государства с Церковью, в абсолютизации относительного — основная ошибка И. Ильина» (С. 82); «...Этот тип мирозерцания — совсем не христианский, склонен отождествлять свободу с добром, с истиной. Поэтому принуждение к добру представляется истинным торжеством свободы. И. Ильин понимает свободу исключительно нормативно — свобода для него есть принудительная организация добра в мире через государство» (С. 83). И. Ильин, в свою очередь, ответил Бердяеву в газетах «Возрождение» (1926. № 514. 29 окт. С. 2–3) — статьей «Кошмар Н. А. Бердяева: Необходимая оборона» и — «Новое время» (Белград. 1926. 12–14 нояб. № 1663–1665).



## IV. ВЛАСТЬ И ЦЕРКОВЬ: ОТЛУЧЕНИЕ

### ОПРЕДЕЛЕНИЕ СВЯТЕЙШЕГО СИНОДА

от 20–22 февраля 1901 г. № 557 с посланием верным чадам  
Православной Греко-Российской Церкви о графе Льве Толстом

Печатается по сб.: *Духовная трагедия Льва Толстого* / Сост. А. Н. Стри-  
жев. М., 1995. С. 71–72.

### Л. Н. Толстой

#### ОТВЕТ НА ПОСТАНОВЛЕНИЕ СИНОДА

от 20–22 февраля и на полученные мною  
по этому поводу письма (1901)

Печатается по сб.: *Духовная трагедия Льва Толстого*. М., 1995. С. 85–  
92.

<sup>1</sup> *Кольридж* Самюэль Тейлор (1772—1834) — английский поэт, мысли-  
тель, критик. В сентябре 1890 г. Толстой читает его книгу «*Aids to reflec-  
tion...*» (1825) и записывает в «Дневнике»: «Очень симпатичный мне писа-  
тель...»

### Митрополит Антоний (А. В. Вадковский)

ПО ПОВОДУ ОТВЕТА СВ. СИНОДУ ГРАФА Л. Н. ТОЛСТОГО (1901)

Печатается по сб.: *Духовная трагедия Льва Толстого*. М., 1995. С. 93–  
95.

<sup>1</sup> *Еп. Ямбургский Сергей* (в миру — Иван Николаевич Страгородский; 1867—1944) — ректор С.-Петербургской Духовной академии (с 1901 г.); епископ в Финляндии и в Выборге (с 1905 г.); по отречении Николая II возглавил Синод. В 1943 г. выбран Патриархом Московским и всея Руси. *Соч.:* Христианство в Китае и Японии // Рус. вестник. 1892. Дек.; 1893. Февр.; Вопрос о личном спасении. М., 1895; Вечная жизнь как высшее благо. М., 1895; Православное учение о спасении: Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Св. Писания и творений свято-отеческих. 2-е изд. Казань, 1898 (М., 1991); О нравственности вообще. СПб., 1900; Закон Божий, написанный в сердце человека. СПб., 1901; Слова и речи. 1901—1905. СПб., 1905.

<sup>2</sup> *Скворцов* Василий Михайлович (1859—1938) — чиновник особых поручений при К. П. Победоносцеве, редактор «Миссионерского обозрения», издатель «Колокола» (1906—1916 гг.).

<sup>3</sup> *М. А. Н-в* — М. А. Новоселов (см. о нем ниже, в примеч. к его статье «Открытое письмо графу Л. Н. Толстому»).

<sup>4</sup> *Бобринский* Владимир Алексеевич (1867—1927) — граф; лидер «прогрессивных националистов» (примеч. публикаторов: Указ. соч. С. 308).

<sup>5</sup> «*Маран-афа*» — «Господь наш грядет» (1 Кор. 16, 2).

**О. Иоанн Кронштадтский (И. И. Сергеев)**

ОТВЕТ НА ОБРАЩЕНИЕ ГРАФА Л. Н. ТОЛСТОГО  
К ДУХОВЕНСТВУ (1903)

Печатается по сб.: Духовная трагедия Льва Толстого. М., 1995. С. 106—114.

*Иоанн Кронштадтский* (в миру — Иоанн Ильич Сергеев; 1829—1909) — св., праведный; протоиерей, молитвенник, духовный писатель. Воспитанник С.-Петербургской Духовной академии. Основал в Кронштадте «Дом трудолюбия» (1882 г.). Канонизирован в 1989 г. (по другим данным — в 1990 г.). Помимо Полного собрания сочинений в 6-ти томах (СПб., 1890—1896; затем двухтомник в 1911) вышли его труды: *Моя жизнь во Христе*. М., 1884 (несколько переизданий в 1990—1994 гг.); *Слова и поучения*. СПб., 1887—1889; *Беседы о Боге-Творце и Промыслителе мира*. СПб., 1895; *Правда о Боге... М., 1900; Богопознание и самопознание, приобретаемые из опыта*. СПб., 1900; *Христианская философия*. СПб., 1902; *Созерцания и чувства христианской души*. СПб., 1905; *Мысли христианина*. СПб., 1905. Автор работ, направленных против толстовства: *Ответ пастыря Церкви Льву Толстому на его «Обращение к духовенству»*. СПб., 1903; *О душепагубном еретичестве гр. Л. Н. Толстого*. СПб., 1905. Толстой, в свою очередь, обвинял Иоанна в ложном чудотворстве и в переделке христианства в идолопоклонство (Лит. наследство. Т. 90. Кн. 3. С. 286), хотя и ценил в нем «цельную», по его выражению, личность (Там же. Кн. 1. С. 235).

*См. о нем: Розанов В. В.* Личность отца Иоанна Кронштадтского // Новое время. 21.12.1908. С. 5; *Меньшиков М. О.* Памяти своего пастыря // Там же. 23.12.1908. С. 3—4; *Кончина и погребение о. Иоанна Кронштадтского*. М., 1909 (сб.); *Воспоминания об о. Иоанне*. СПб., 1909; *Сурский И. К.* Иоанн Кронштадтский. Белград, 1938. Т. 1; *Семенов-Тянь-Шанский А.* Отец Иоанн Кронштадтский. Нью-Йорк, 1955; *Зайцев В. К.* Иоанн Кронштадтский // Московский церковный вестник. 1990. № 14.

Картину отношений Иоанна и Л. Толстого см. в сб.: *Приснопамятный отец Иоанн Кронштадтский и Лев Толстой*. Джорданвилль, 1960.

<sup>1</sup> *Корей* («Лысый») — левит, восставший с другими на Моисея и Аарона: «Корей, сын Ицгара, сын Каафов, сын Левиин, и Дафан, и Авирон, сыны Елиава, и Авнан, сын Фалефа, сыны Рувимовы, восстали на Моисея, и с ними из сынов Израилевых двести пятьдесят мужей, начальники общества, призываемые на собрание, люди именитые» (Числ. 16, 1—2); «И вышел огонь от Господа, и пожрал тех двести пятьдесят мужей...» (Числ. 16, 35).

**Архимандрит Антоний (А. П. Храповицкий)**

НРАВСТВЕННОЕ СОДЕРЖАНИЕ ДОГМАТА О СВЯТОМ ДУХЕ  
(Против Л. Толстого) (1896)

Печатается по отд. изд.: Харьков, 1896.

*Антоний* (в миру — Алексей Павлович Храповицкий; 1863/1864—1936) — церковный деятель и духовный писатель. Архимандрит, ректор

Московской Духовной академии (с 1890 г.), Казанской Духовной академии (с 1895 г.), архиепископ Волынский (с 1902 г.). В 1886—1887 гг. — преподаватель гомилетики, литургии и каноники в Холмской духовной семинарии. В 1887 г. исправлял должность доцента Петербургской Духовной академии; защитил диссертацию на степень магистра богословия «Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности» (СПб., 1887; изд. 1888). По характеристике А. В. Карташева, «он поднял знамя борьбы с инославной богословской эрудицией и призвал к созданию оригинального восточного богословия на основе текстов святых отцов и богослужебных книг» (Христианство // Энциклопедический словарь. М., 1993. Т. 1: А—К. С. 93).

Соч: Полн. собр. соч.: В 3-х т. Казань, 1900; Чем отличается православная вера от западных вероисповеданий. СПб., 1901; Сын Человеческий // Богословский вестник. 1903. № 1; Нравственный смысл христианских догматов. Вышний Волочек, 1906.

Полемика с Л. Толстым посвящена также работа: Нравственное учение в сочинении Толстого «Царство Божие внутри вас» пред судом учения Христова. 3-е изд. М., 1902.

<sup>1</sup> *Филон Александрийский* (посл. четв. I в. до н. э. — сер. I в. н. э.) — иудейско-эллинистический философ. Соч.: О жизни созерцательной // Смирнов Н. П. Терапевты и сочинение Филона Иудея «О жизни созерцательной». Киев, 1909. См. о нем: Лосев А. Ф. История античной эстетики: Поздний эллинизм. М., 1980. С. 82–128; Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории // Трубецкой С. Н. Сочинения. М., 1994 (гл. 2).

## М. А. Новоселов

ОТКРЫТОЕ ПИСЬМО ГРАФУ Л. Н. ТОЛСТОМУ  
от бывшего его единомышленника по поводу ответа  
на постановление Святейшего Синода (1901)

Печатается по первопубликации: Миссионерское обозрение. 1901. № 6. С. 823–835.

*Новоселов Михаил Александрович* (1864—1938) — религиозный мыслитель и просветитель. Окончил историко-филологический факультет Московского университета, в юности — толстовец, а позже критиковал своего учителя в книгах «Забывтый путь опытного богопознания» (Вышний Волочек, 1902; М., 1991), «За кого почитал Льва Толстого Владимир Соловьев?» (М., 1913) и в публикуемом в Антологии «Открытом письме» (1901). Был издателем «Религиозно-философской библиотеки» (1902—1917 гг.), инициатором «Кружка ищущих христианского просвещения», сторонником имяславческой традиции (Папизм в Православной Церкви. М., 1913). В 1913 г. принял монашеский постриг с именем Марк. В Даниловом монастыре был посвящен в сан епископа Сергиевского. В 1928 г. пережил арест, после второго был казнен.

Соч.: Полицейско-врачебный протокол и христианские добродетели. СПб., 1904; Григорий Распутин и мистическое распутство. М., 1912.

См. о нем: Булгаков С. Н. У стен Херсониса. СПб., 1993. См.: Письма М. А. Новоселова к Л. Н. Толстому / Публ. и предисл. Е. С. Полищука // Минувшее: Исторический альманах. М.; СПб., 1994. Т. 15. С. 371–423.

<sup>1</sup> *Макарий* (в миру — Михаил Петрович Булгаков; 1816—1882) — митрополит Московский и Коломенский (1879—1882 гг.), историк, богослов, критик-публицист, проповедник (автор около 200 проповедей). Ректор Петербургской Духовной академии (1850—1857 гг.); редактор журнала «Христианское чтение» (1850—1857 гг.), в 1861 г. основал журнал «Духовный вестник» (Харьков). С 1854 г. академик по Отделению русского языка и словесности Академии наук. Автор фундаментальной «Истории Русской Церкви» (Т. 1–12. СПб., 1857—1883; 1868—1910) и «Православно-догматического богословия» (Т. 1–5. СПб., 1849—1853) — труда, послужившего предметом критики Л. Толстого. Соч.: Слова и речи. СПб., 1890. См. о нем: Лесков Н. Макарий... митрополит Московский // Исторический вестник. 1880. № 2; Титов Ф. И. Макарий (Булгаков)... Т. 1–3. Киев, 1895—1915.

<sup>2</sup> *Поликарп Смирнский* (ум. 155/166) — священномученик, муж апостольский, ученик Иоанна Богослова в Эфесе, принадлежит к традиции малоазиатского христианства. Автор «Послания к Филиппийцам», «Послания Смирнской Церкви к Филомелийской Церкви» с описанием мученичества самого Поликарпа. Соч.: Писания мужей Апостольских (Варнава, св. Климент Римский, Пастырь Ерма, св. Игнатий, св. Поликарп) / Изд. П. Преображенский. СПб., 1895. См. о нем: Афанасьев Н., протоиерей. Трапеза Господня. Париж, 1952; Он же. Церковь Духа Святого. Париж, 1971; Мейендорф Иоанн. Введение в святоотеческое богословие. 2-е изд. Вильнюс; М., 1992. С. 26–27.

Известен также Поликарп — духовный писатель XIII в., инок Киево-Печерского монастыря; его сказания о подвижниках обители сохранились в списках Печерского Патерика.

*Иустин Философ* — св. и учитель Церкви II в. Соч.: Сочинения св. Иустина / Изд. П. Преображенский. СПб., 1900 (М., 1995). См. о нем: Тареев М. И. Вероучение св. Иустина Мученика и его отношение к языческой философии // Вера и разум. 1893. № 11.

*Антоний Великий* (ок. 250—ок. 356) — св., впервые освятивший монашескую жизнь и в этом смысле основатель монашества как образа жизни. «Жизнь Антония» составлена Афанасием Великим [вошло в ч. 3 «Творений иже во святых отца нашего Афанасия Великого, Архиепископа Александрийского» (Сергиева Лавра, 1903. С. 178–250)]. См. о нем: Попов И. В. Религиозный идеал св. Афанасия. Сергиев Посад, 1904; Флоренский П. А. Антоний романа и Антоний предания, 1905 (Флоренский П. А., свящ. Сочинения: В 4-х т. М., 1994. Т. 1. С. 490–527).

*Макарий Великий* (301—391) — св., египетский пустынный-подвижник, христианский проповедник. Соч.: Духовные беседы св. Макария Великого. М., 1904. Вып. 4. См. о нем: Троицкий И. Обозрение источников по истории египетского монашества. Сергиев Посад, 1907.

*Иоанн Златоуст* (ок. 347—407) — св., отец Церкви. Его сочинения (Творения. Т. 1–12. СПб., 1898—1906) переиздаются с 1993 г.

*Василий Великий* (329—379) — св., архиепископ Кесарийский, вселенский отец и учитель Церкви. Автор «Шестоднева». Соч.: Творения св. Василия Великого в семи томах. М., 1845—1848 (переиздается в Москве с

1991 г.; к 1993 г. вышло четыре части). *См. о нем: Спасский А.* История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. Сергиев Посад, 1906. Т. 1; *Орлов М. И.* Литургия св. Василия Великого. СПб., 1909.

*Григорий Богослов* (Назианзин; 329—389) — один из трех вселенских учителей Восточной Церкви. *Соч.*: Творения: В 6-ти т. М., 1843—1846.

*Августин Аврелий* (354—430) — блаженный, отец Церкви. Влияние Августина на христианскую мысль было определяющим вплоть до Фомы Аквинского. *Соч.*: Исповедь. М., 1991; О Граде Божиим. М., 1994 (Минск; М., 2000). *См. о нем: Трубецкой Е. Н.* Религиозно-общественный идеал западного христианства в V в. Ч. 1: Миросозерцание бл. Августина. М., 1892; *Попов И. В.* Личность и учение бл. Августина. Т. 1. Ч. 1—2. Сергиев Посад, 1916; *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. С. 181—340; *Бычков В. В.* Эстетика Аврелия Августина. М., 1984; *Нестерова О.* Историко-философские предпосылки учения Августина о времени и вечности // Историко-философский ежегодник. М., 1986. С. 35—47.

*Ориген* (ок. 185—253/254) — один из основателей христианского богословия, первым сформулировал основные положения христианского вероучения на языке древнегреческой философии. Одно из положений его доктрины — учение о «душе Христа», которая, «по Оригену, была одной из человеческих душ, сотворенных Богом и стремящихся единиться с Божественным Логосом» (Полный Православный Энциклопедический Словарь: В 2-х т. СПб., Б. г. Т. 2. Стб. 1707. В тексте — явная опечатка: вместо «Логосом» стоит «Голосом»). Ориген не канонизирован и не признан в качестве «отца Церкви»; в христианской традиции трактуется как «церковный писатель». Субординациализм и учение Оригена об апокатастасисе были отвергнуты Церковью. *Соч.*: О началах. Казань, 1912 (Рига, 1936; М., 1993); Против Цельса. Казань, 1912. *См. о нем: Болотов В. В.* Учение Оригена о Св. Троице. СПб., 1879.

<sup>3</sup> *Герье Владимир Иванович* (1837—1919) — историк и общественный деятель. О Франциске Ассизском и Екатерине Сиенской Герье писал в трудах: Франциск — апостол нищеты и любви. М., 1908; Западное монашество и папство. М., 1913; Расцвет западной теократии. М., 1916. Библиографию работ Герье см.: Историческое обозрение. 1892. Т. 4. См. также: *Курсанов Е. С.* Историко-теоретические взгляды В. И. Герье. Автореферат дис. ... канд. ист. наук. Томск, 1982.

*Екатерина Сиенская* (1347—1380) — святая католической Церкви, автор мистических сочинений в жанре «видений» и 373 писем.

<sup>4</sup> *Дмитрий* (Димитрий) *Ростовский* (в миру — Данило Саввич Туптало; 1651—1709) — св., митрополит Ростовский и Ярославский. Перевел Четьи-Минеи. Духовный писатель («Руно Орошенное», 1680; «Розыск о раскольнической вере», 1709), автор исихастского трактата «Внутренний человек», составитель «Житий святых» (Т. 1—12. М., 1902—1911). *Соч.*: Сочинения. Ч. 1—5. Киев, 1895—1905. *См. о нем: Нечаев В. С.* Димитрий, митрополит Ростовский. М., 1849; *Шляпкин И. А.* Св. Димитрий Ростовский и его время. СПб., 1891; *Попов М. С.* Святитель Димитрий Ростовский и его труды. СПб., 1910.

<sup>5</sup> *Паскаль Блез* (1623—1662) — французский религиозный философ, математик, физик. Инициатор идеи теории вероятности, дифференциального исчисления, гидростатики. *Соч.*: Мысли. СПб., 1843 (СПб., 1882;

М., 1889, 1905, 1931); Письма к провинциалу. СПб., 1899. *См. о нем: Стрельцова Г. Я.* Паскаль и европейская культура. М., 1994.

*Гладстон* Уильям Юарт (1809—1898) — премьер-министр Великобритании (1868—1874, 1880—1886, 1892—1894 гг.), лидер либеральной партии (с 1868 г.). Правительство Гладстона обрело печальную известность в связи с подавлением освободительного движения в Ирландии и захватом Египта (1882 г.).

<sup>6</sup> *Павел Препростой* — преподобный; покинул мирскую жизнь, уйдя в пустыню к преп. Антонию Египетскому. Умер в 340 г. День памяти — 4 октября.

*Лев Мудрый* — не слишком ясно, кого имеет в виду автор: 1) Лев Великий — папа Римский (440—461 гг.), день памяти — 18 февраля; 2) Лев IV — св., папа римский (847—855 гг.); 3) киевский митрополит, духовный писатель XI в., автор послания против латинян.

<sup>7</sup> *Фаррар* Фридерикс Вильям (1831—1903) — английский духовный писатель, автор популярных в России книг: «Исторические свидетельства об Иисусе Христе» (М., 1879), «Первые дни христианства» (СПб., 1882), «Жизнь и труды ап. Павла» (СПб., 1897), «Жизнь Иисуса Христа» (СПб., 1904), «Жизнь и труды отцов и учителей Церкви».

4 июня 1885 г. Чертков сообщает из Ньюпорта Толстому, что нашел книгу Фаррара «Искатели Бога» (1869), в «которой изложены жизнь и учение Сенеки, Эпиктета и Марка Аврелия, как раз тех людей, о которых вы находите нужным писать для народа» (85, 226—227).

<sup>8</sup> *Сергий Радонежский* (в миру — Варфоломей; 1314/1322—1391/1392) — преподобный, основатель и игумен Троицкого монастыря (Троице-Сергиевой Лавры), канонизирован в 1447 г. С конца 1330 г. избирает путь аскетического подвига и молчаливности. Ввел Устав общежительного монастыря. Установил Троицкую литургику и русский культ Троицы. *См. о нем: Голубинский Е. Е.* Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая Лавра. М., 1909; *Ключевский В. О.* Значение Преподобного Сергия для русского народа и государства // Ключевский В. О. Очерки и речи: 2-й сб. статей. М., 1913. С. 19—21; *Жизнь и житие Сергия Радонежского.* М., 1991; *Зайцев Б.* Преподобный Сергий Радонежский (1924). Рассказы. Повесть. М., 1991. С. 74—122; *Флоренский П. А.* Троице-Сергиева Лавра и Россия, 1919 // *Флоренский Павел.* Оправдание Космоса. СПб., 1994. С. 159—183.

*Стефан Пермский* (ок. 1340—1396) — святитель, миссионер, создатель пермской азбуки и переводчик богослужебных книг на зырянский язык. Основной источник сведений о нем — «Слово о житии и учении святого отца нашего Стефана, бывшего в Перми епископа», созданное Епифанием Премудрым. *См. о нем: Шестаков П. Д.* Св. Стефан, первосвятитель Пермский. Казань, 1868; *Попов Е.* Святитель Стефан Великопермский. Пермь, 1885; *Федотов Г. П.* Святые Древней Руси (1931). М., 1990 (гл. 7.).

*Филипп II* (в миру — Федор Степанович Колычев; 1507—1569) — св., митрополит Московский и всея Руси (с 1556 г.), просветитель. Во время опричнины активно заступался за гонимых и обличал неправедность Иоанна IV Грозного. По приказу царя был низложен и позже задушен в келье Малютой Скуратовым. *Соч.:* Грамоты св. Филиппа, митрополита Московского и всея Руси, в Соловецкую обитель // Душеполезное чтение. 1861. Ч. 3.

С. 192–206. *См. о нем: Федотов Г. П.* Святой Филипп, митрополит Московский. Париж, 1928; *Зимин А. А.* Опричнина Ивана Грозного. М., 1964. С. 212–259.

*Тихон Задонский* (наст. имя Тимофей; 1724—1783) — св., иерарх Русской Православной Церкви, духовный писатель. *Соч.:* Творения. Т. 1–5. М., 1889 (М., 1994). *См. о нем: Попов Т.* Святитель Тихон Задонский и его нравоучение. М., 1916; *Иоанн (Кологривов).* Очерки по истории русской свято-сти. Брюссель, 1961. С. 303–346.

<sup>9</sup> Эпиграфом из Кольриджа Л. Толстой снабдил свой «Ответ на постановление Синода» (именно эти строки имеет в виду Новоселов).

## Е. Н. Трубецкой

### СПОР ТОЛСТОГО И СОЛОВЬЕВА О ГОСУДАРСТВЕ (1910)

Печатается по изданию: О религии Льва Толстого. М., 1912. Сб. 2. С. 59–76.

*Трубецкой Евгений Николаевич* (1863—1920) — философ, правовед, публицист, общественный деятель. После окончания юридического факультета Московского университета (1885 г.) работал в Ярославском юридическом лицее, там же издал первую книгу «Рабство в Древней Греции» (диссертация на степень магистра, 1886). Докторская работа — «Религиозно-общественные идеалы западного христианства в V в.» [Ч. 1: Миросозерцание Августина Блаженного» (М., 1892) и Ч. 2: Религиозно-общественные идеалы западного христианства в XI в. Идея Божеского Царства в творениях Григория VII и публицистов, его современников» (Киев, 1897)]. Далее последовали работы: «Философия Ницше» (1904); «История философии права» (1907); «Социальная утопия Платона» (1908); «Миросозерцание Вл. Соловьева: В 2-х т.» (1913); «Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства» (1917); «Смысл жизни» (1918); цикл работ по русской иконики; «Два Зверя» (1918); «Иное царство и его искатели в русской народной сказке» (Русская мысль. 1923. Кн. 1–2).

*Соч.:* Энциклопедия права. 5-е изд. М., 1919; Три очерка о русской иконе. М., 1991; Наша любовь нужна России: Переписка Е. Н. Трубецкого и М. К. Морозовой // Новый мир. 1993. № 9, 10; Смысл жизни. М., 1994.

*См. о нем: Трубецкой С. Е.* Минувшее. Париж, 1989; *Зеньковский В. В.* История русской философии. Л., 1991. Т. 2. Ч. 2. С. 105–113.

<sup>1</sup> «Ищите... Царствия Божия и правды его, а остальное приложится вам». — Мф. 6, 33.

<sup>2</sup> «Отче Святыи, соблюди их во имя Твое...» — Ин. 17, 11.

<sup>3</sup> Ср. с трактовкой «зверя» и «зверопоклонства» в книге «Два Зверя» (М., 1918): первый «зверь» — большевизм, второй — реакция: *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. М., 1994. С. 308–313.

<sup>4</sup> *Гоббс Томас* (1588—1679) — английский философ-материалист, антрополог, государствовед. *Соч.:* Сочинения: В 2-х т. М., 1989.

<sup>5</sup> Он говорит Самуилу: «Не тебя устранили они, а Меня устранили они от царствования над ними». — Не совсем точное цитирование слов Яхве, обращенных к пророку Самуилу: I Цар. 8, 7.

<sup>6</sup> Неверно; надо: Ин. 18, 36.

<sup>7</sup> Сборная цитата: Ин. 18, 33–37.

<sup>8</sup> Неточная цитата; у Иоанна: «Проходя оттуда, Иисус увидел человека, сидящего у сбора пошлин, по имени Матфея и сказал ему: следуй за Мною» (Ин. 9, 9).

<sup>9</sup> Неверно; надо: Ин. 8, 10.

<sup>10</sup> Явная опечатка; надо: «устаи Луки».

<sup>11</sup> «И увидел во сне: вот, лестница стоит на земле, а верх ее касается неба; и вот, Ангелы Божии восходят и нисходят по ней» (Быт. 28, 12). Ср. с трактовкой этого образа у С. Н. Булгакова: *Лествица Иаковля. Об ангелах*. Париж, 1929.

<sup>12</sup> *Признание относительных ценностей...* — Спор с Соловьевым по поводу его иронии по отношению к религиозному релятивизму в «Трех разговорах».

<sup>13</sup> См. корпус текстов об Антихристе и освещение этой притягательной для Серебряного века темы в кн.: *Антихрист: (Из истории отечественной духовности) / Сост., коммент., статьи А. С. Гришина, К. Г. Исупова. М., 1995; Хагемайстер М. Апокалипсис нашего времени. Пророчества св. Серафима Саровского о приходе Антихриста и конце света // Страницы: Богословие. Культура. Образование. С.-Петербург. Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 1999. С. 396–413.*

<sup>14</sup> *Князья народов господствуют над ними...* — неполная цитата: Мф. 20, 25–26.

<sup>15</sup> Неточно; надо: Лк. 17, 20–21.

### Д. С. Мережковский

РЕВОЛЮЦИЯ И РЕЛИГИЯ (1910)

Из книги «Большая Россия»

Печатается по сб.: *Большая Россия*. СПб., 1910.

*Мережковский Дмитрий Сергеевич* (1865—1941) — религиозный мыслитель, поэт, драматург и беллетрист, критик, историк культуры и религиозных движений. В 1884—1888 гг. — студент историко-филологического факультета Петербургского университета; в январе 1889 г. обвенчался с З. Н. Гиппиус. Дебютировал в 16 лет стихотворением «Нарцисс» (Отклики. СПб., 1881); внимание к себе привлек статьей «О причинах упадка и о новых течениях современной литературы» (1893). Ранние сборники: «Вечные спутники» (1897); «Грядущий Хам» (1906); «Не мир, но меч. К будущей критике христианства» (1908); «В тихом омуте» (1908); «Большая Россия» (1910). Автор трилогий: 1) «Христос и Антихрист» [«Отверженный (Юлиан Отступник)» (1896); «Воскресшие боги (Леонардо да Винчи)» (1902); «Петр и Алексей» (1904)]; 2) «Царство Зла» [драма «Павел I» (1908); романы «Александр I» (1913) и «14 декабря» (1918)]; 3) «Рождение богов» [«Тутанкамон на Крите» (1925); «Мессия» (1928)]; «Иисус Неизвестный» (1932) — первые части этой трилогии: «Тайна трех: Египет и Вавилон» (1925); «Тайна Запада: Атлантида — Европа» (1930); 4) «Лица святых от Иисуса к нам» [(«Па-



вел, Августин» (1936); «Жанна д'Арк и Третье Царство Духа» (1938); «Св. Франциск Ассизский» (1938)]; 5) «Реформаторы» [(«Лютер» (1941); «Паскаль» (1941), «Кальвин» (1942)]; 6) «испанская» трилогия, опубликованная посмертно: «Санта Тереза Испанская» (1959); «Св. Иоанн Креста» (1961); «Маленькая Тереза» (1984). Биографические романы: «Наполеон» (1929); «Данте» (1939). Мережковский запомнился современникам как лидер движения «нового религиозного сознания», критик «исторического христианства», идеолог будущей эпохи «Третьего Завета» (эпохи Св. Духа и Вечного Евангелия — по заимствованной у Иоахима Флорского (1132—1202), раннеренессансного мистика-хилиаста, терминологии).

Соч.: Полн. собр. соч.: В 24-х т. М., 1914; Избр. статьи. Мюнхен, 1972; Брат Человеческий // Дон. 1988. № 9. С. 157–164; Собр. соч.: В 4-х т. М., 1990; Легенда о Франциске Ассизском. Стихи // Кодры. 1990. № 1. С. 115–125; Записная книжка. 1919—1920 // Вильнюс. 1990. № 6. С. 130–143; Лев Толстой и революция; Вл. Соловьев; Сердце человеческое и сердце звериное; О религиозной лжи социализма; Еврейский вопрос как русский // Искусство кино. 1990. № 10. С. 15–29; В тихом омуте. М., 1991; Большая Россия. Л., 1991; Акрополь: Избранные литературно-критические статьи. М., 1991; О мудром жале // Русская идея. В кругу писателей и мыслителей Русского Зарубежья: В 2-х т. М., 1994. Т. 2. С. 381–283; Мессия. М., 2000.

См. о нем: Седых А. У Д. С. Мережковского // Звено. Париж, 1925. 16 марта; Бахтин Н. М. Мережковский и история (1926) // Бахтин Н. М. Из жизни идей. Статьи. Эссе. Диалоги. М., 1995. С. 114–115; Ильин И. А. Творчество Мережковского (лекция 1934 г.) // Ильин И. А. Одинокий художник. Статьи, речи, лекции (1934). М., 1993. С. 143–161; Гиппиус З. Н. Д. С. Мережковский. Париж, 1951 (М., 1991); Ильин В. Н. Памяти Д. С. Мережковского // Возрождение. 1965. № 168; Рудич В. Дмитрий Мережковский // История русской литературы. XX век. Серебряный век / Ред. Ж. Нива, И. Сермана, В. Стреды, Е. Эткинды. М., 1987; Поварцов С. «Люди разных мечтаний» (Чехов и Мережковский) // Вопросы литературы. 1988. № 6. С. 153–183; Атеносов В. В. Литература русского Зарубежья. М., 1998. С. 69–91; Лавров А. В. Мережковский Дмитрий Сергеевич // Русские писатели: 1800—1917. Биографический словарь. М., 1999. Т. 4: М–П. С. 17–27; Pachtmuss T. Merezkhovsky in exile: The Master of the genre of biographie-romancer. N. Y., 1990.

Творчество Л. Н. Толстого — предмет особого внимания Мережковского. Он посвятил писателю множество работ, в частности: Лев Толстой и Церковь, 1903; Лев Толстой и революция // Речь. 1908. № 205. 21 окт.; Зеленая палочка // Речь. 1910. № 319. 20 нояб.; «Две России» (Было и будет. Дневник 1910—1914. Пг., 1915); Лев Толстой и большевизм // Царство Антихриста. Мюнхен, 1922. Само становление Мережковского-мыслителя проходило в форме философской критики Толстого: гигантского объема двухтомник — «Толстой и Достоевский» (СПб., 1901—1902). Подобным образом и Л. Шестов определялся в личной философской проблематике в диалоге с Ницше, Толстым и Достоевским в ранних своих книгах. Толстой, в свою очередь, воспринимал Мережковского как представителя декаданса и отказывался понимать его стихи.

<sup>1</sup> Мережковский воспринимал Толстого как союзника по борьбе с так называемым «историческим христианством», которое, по мнению лидера

движения «новое религиозное сознание», ушло за церковные стены от мира и реальных мирских проблем тревожной современности. Обновление религиозного мироотношения мыслилось в кругу Мережковских в форме преодоления исконного исторического расхождения путей развития религиозной и светской культур и общественной активности.

<sup>2</sup> Излюбленная антитеза Мережковского: «Толстой — тайновидец плоти, Достоевский — тайновидец духа», к которой сводится весь двухтомный труд 1901—1902 гг., работает и здесь; см. ниже о Достоевском.

<sup>3</sup> *Победоносцев* Константин Петрович (1827—1907) — политический деятель, социолог, правовед, публицист, переводчик сочинений Аврелия Августина, Ф. Кемпийского, Т. Карлейля и др. Обер-прокурор Св. Синода (1880—1905 гг.), ближайший советник императора Александра III. После учебы в Училище правоведения с 1846 г. служит в департаментах Сената. Работает в Московском университете на кафедре гражданского права (1860—1865 гг.), преподает законоведение великим князьям. Член Государственного совета (с 1872 г.); учредитель «Священной дружины» для борьбы с крамолой; духу парламентаризма противопоставил исторический авторитет традиции и православной веры. Позиция радикального консерватизма обеспечила Победоносцеву репутацию «злого гения» России (см.: *Смолярчук В. И.* Злой гений России (К. П. Победоносцев) // Правоведение. 1990. № 3). Соч.: Исторические исследования и статьи. СПб., 1876; Победа, победившая мир. М., 1895; Московский сборник. М., 1896; Великая ложь нашего времени. М., 1993. См. о нем: *Преображенский И. В.* К. П. Победоносцев: его личность и деятельность в представлении современников его кончины. СПб., 1912; *Тальберг Н. Б.* Муж верности и разума. Джорданвилль, 1958; *Полунов Ю. А.* К. П. Победоносцев: великая ложь нашего времени // Вопросы философии. 1993. № 5; *Розанов В. В.* Победоносцев // *Розанов В. В.* Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского. М., 1996; К. П. Победоносцев: pro et contra: Антология / Сост. С. Л. Фирсов. СПб., 1996.

Письмо новому императору Толстой писал неделю; оно известно в первой редакции и сохраняет следы волнения, с которым создавалось: слог неровен, бесконечные исправления (в т. 63, с. 44—52, вклеена фотокопия автографа; впервые опубликовано в 1906 г. по копии П. И. Бирюкова в апрельских номерах «Голоса»), срывы интонаций от поучения к самоуничтожению. Смятение Толстого усугубилось странным сном, о котором он рассказал позже Бирюкову в письме от 3 марта 1906 г. Ему снится казнь первоапрельцев и казнь его самого: «Как будто это все было наяву, что не их казнят, а меня; и казнит не Александр III с палачами и судьями, а я же и казню их...» (63, 55). Обратим внимание: в самом первом пересказе сна (В. И. Алексееву) убийца казнит сам Александр II, а Толстой в качестве жертвы и палача одновременно не участвует (как в рассказе Бирюкову). Оставляя анализ этого эпизода специалистам по мифологическим инверсиям типа «жрец/жертва», «жертва/палач» и другим этого ряда, скажем, что перед нами — свидетельство пережитой Толстым трагической вины за событие 1 марта 1881 г. Революционерство и толстовство начинают сходиться и в истории, и в личной биографии Толстого (именно после этих событий усиливается религиозная проповедь Толстого, косвенно работавшая, как справедливо полагает Бердяев в «Духах русской революции» (1918), на эскалацию революционного процесса). Для Толстого, сильного своим мистическим чув-

ством жизни и чутьем на правду, сон стал сублимацией реальной трагической вины за то, что произошло, но еще более — за то, чему суждено будет произойти в недалеком будущем.

Письмо было передано через Н. Н. Страхова Победоносцеву; последний отказался от поручения; тогда Страхов через проф. К. Н. Бестужева-Рюмина довел письмо до великого князя Сергея Александровича — и так послание дошло до государя. Победоносцев предупреждал царя о возможности писем такого рода (см.: *Победоносцев К. П.* Великая ложь нашего времени. М., 1993. С. 343); на этом письме обер-прокурора Синода от 30 марта 1881 г. император начертал: «Все шестеро будут повешены». Народовольцы А. И. Желябов, Н. И. Рысаков, Т. Михайлов, Н. И. Кибальчич, С. Л. Перовская и Г. М. Гельфман были казнены 3 апреля 1881 г.

<sup>4</sup> Лекция 28 марта 1881 г. не сохранилась. Петербургский градоначальник был намерен наказать Соловьева, однако за него перед государем вступился министр внутренних дел М. Т. Лорис-Меликов. Александр III счел Соловьева «чистейшим психопатом», а Победоносцев — «безумным» (К. П. Победоносцев и его корреспонденты: Письма и записки. М.; Пг., 1923. Т. 1–2. С. 828, 938). См.: *Щеголев П. Е.* Событие 1 марта и Владимир Соловьев // *Былое.* 1906. № 3. С. 48–55. Вл. Соловьев пытался доказать в письме к государю, что выступление «было истолковано не только несогласно с моими намерениями, но и в прямом противоречии с ними» (*Соловьев В. С.* Письма: В 4-х т. СПб.; Пг., 1923. Т. 4. С. 150). К этому признанию философа можно относиться как угодно, но только не как к попытке охранительной самозащиты. Е. Н. Трубецкой рассказывал (в статье «Владимир Соловьев и его дело», 1910), что автор скандальной речи видел в Александре II «образ царя-теократа». «О нем Соловьев говорил мне однажды: “Настоящий политический медиум”» (*Книга о Владимире Соловьеве... С. 469*).

<sup>5</sup> Прямая полемика с «Тремя разговорами» Вл. Соловьева.

<sup>6</sup> *Чаадаев* Петр Яковлевич (1794—1856) — мыслитель, историкосиф, публицист. Автор «Философических писем», первое из которых, напечатанное в 1836 г. в «Телескопе» Н. И. Надеждина, стало предметом всеобщего обсуждения; с него начинается в России легальная профессиональная философия, а с его автора — история русского одинокого мыслителя (так полагал Н. А. Бердяев). Судьба Чаадаева составила самостоятельный сюжет в истории отечественной мысли и философского быта. *Соч.:* Статьи и письма. М., 1989; Полн. собр. соч. и избранные письма. М., 1991. Т. 1–2 (библиогр.); Россия глазами русского: Чаадаев. Леонтьев. Соловьев. СПб., 1991. *См. о нем: Лемке Мих.* Николаевские жандармы и литература 1926—1855 гг.: По подлинным делам Третьего Отделения Собств. Е. И. Величества Канцелярии. 2-е изд. СПб., 1909 (гл. 3 — «Чаадаев и Надеждин»: С. 361–464); *Мандельштам О. Э.* Чаадаев // *Мандельштам О. Э.* Слово и культура. М., 1987. С. 87–91; *Тарасов Б. Н.* Чаадаев. М., 1987; *Он же.* Непрочитанный Чаадаев. Неуслышанный Достоевский: (Христианская мысль и современное сознание). М., 1999; П. Я. Чаадаев: pro et contra: Личность и творчество Петра Чаадаева в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология / Сост., вступ. статья, примеч., указ. А. А. Ермичева и А. А. Златопольской, библиогр. С. Ю. Баранова. СПб., 1998.

**С. Н. Булгаков**

Л. Н. ТОЛСТОЙ (1911)

Впервые: Русская мысль. 1911. № 1. Печатается по изданию: О религии Льва Толстого. М., 1912. Сб. 2. С. 9–16.

<sup>1</sup> *Конфуций* (Кун Цю, Кун-цзы, Кун Чжунни; 551—479 до н. э.) — древнекитайский философ, основатель конфуцианства. *Соч.*: Афоризмы Конфуция. М., 1987. *См. о нем: Васильев Л. С.* Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970; *Малявин В. В.* Конфуций. М., 1992.

<sup>2</sup> *Арий* (ум. 336) — пресвитер в Александрии, инициатор одной из самых ярких ересей, которая не признавала Сына Божьего «частью единосущного». В борьбе с арианством потребовался Никейский собор 325 г., на котором восторжествовало омоусианство. В Никейском символе веры это выразилось формулой, где после слов «от Отца рожденного» говорилось «несотворенного, единосущного Отцу». *См.: Самуилов В. Н.* История арианства на Западе. М., 1890.

<sup>3</sup> *Птоломей* (Птолемей) Клавдий (ок. 90—ок. 160) — древнегреческий астроном, создатель геоцентрической картины мира. Энциклопедией астрономических знаний древних стал его «Альмагест», а географических — труд «География».

<sup>4</sup> *Омир* — архаическое написание имени Гомера.

<sup>5</sup> *Св. Афанасий Великий* (293—373) — отец Церкви. *Соч.*: Творения Св. Афанасия Великого. Т. 1–4. 2-е изд. Сергиев Посад, 1902—1903.

<sup>6</sup> *Иоанн Дамаскин* (ок. 675—ок. 749/750) — св., византийский богослов, философ и поэт, завершитель и систематизатор греческой патристики. *Соч.*: Точное изложение православной веры. СПб., 1894 (М., 1992); Полное собрание творений. Т. 1. СПб., 1913.

**В. В. Розанов**ОБ ОТЛУЧЕНИИ гр. Л. Н. ТОЛСТОГО  
ОТ ЦЕРКВИ (1902—1906)

Доклад на третьем заседании Философско-религиозного общества, превращенный в заметку, которая вошла во второй том книги «Около церковных стен» (1906). Заметка включена в комментарий современного издания брошюры В. В. Розанова «Л. Н. Толстой и Русская Церковь» (1911) Е. В. Барабановым: *Розанов В. В.* Сочинения: В 2-х т. Т. 1: Религия и культура М., 1990. С. 619–621. Воспроизводится по этому изданию.

<sup>1</sup> *Он как бы видел Ангела у мужика...* — Розанов очень точно определил позицию Толстого: мужик для него — воплощение точки зрения внеконкурентной правды; он наделен даром распознавания лжи, различения дурного и хорошего, как и ребенок, также приближенный в силу этих качеств к ангельскому чину.

## В. В. Розанов

Л. Н. ТОЛСТОЙ И РУССКАЯ ЦЕРКОВЬ (1912)

Впервые: отд. изд. СПб., 1912; в продажу поступила в ноябре 1911. Печатается по изданию: *Розанов В. В. Сочинения*: В 2-х т. М., 1990. Т. 1: Религия и культура. С. 357–368.

Как указывает автор в коротком предисловии, статья «была написана по просьбе г. редактора журнала “Revue contemporaine” — для ознакомления с вопросом о Толстом и Русской Церкви западноевропейских читателей. <...> Статья была переведена на французский язык редакцией журнала; русский ее оригинал теперь печатается впервые» (Указ. соч. С. 356).

<sup>1</sup> *Филарет Московский* (в миру — Василий Михайлович Дроздов; 1783—1867) — митрополит Московский (с 1826 г.), первый доктор богословия в России, миссионер. Ректор Петербургской Духовной академии (с 1812 г.). Автор «Пространного христианского катехизиса» (совр. изд.: Белосток, 1990), инициатор публикации первого русского перевода Нового Завета и Псалтыри (1858), основал Общество любителей духовного просвещения, отстаивал духовный приоритет церковной власти над светской. *Соч.*: Слова и речи: В 5-ти т. М., 1873—1885; О государстве. Тверь, 1992. *См. о нем: Введенский Д. И.* Митрополит Филарет как библист. Сергиев Посад, 1918; *Архиеп. Серафим* (Соболев). Русская идеология. Свято-Троицкий монастырь, 1987.

Ниже Розанов упоминает о стихотворном ответе Филарета на одно стихотворение Пушкина. По короткой справке Л. А. Черейского: «На стихотворение Пушкина “Дар напрасный, дар случайный” (1828) (опубл. в «Северных цветах» на 1830) Филарет ответил стихотворным возражением “Не напрасно, не случайно”, где поучал поэта и обвинял его в том, что он сам испортил свою жизнь “страстями и сомнениями”. Пушкин, по словам П. А. Вяземского, “был задран стихами его преосвящества” и ответил ему в свою очередь стихотворением “В часы забав или праздной скуки” (19 янв. 1830)». Далее сообщается, что Филарет «воспротивился венчанию Пушкина и Н. Н. Гончаровой в домово́й церкви кн. С. М. Голицына»; «жаловался А. С. Бенкендорфу на стих Пушкина в “Евгении Онегине” («И стаи галок на крестах»)» (*Черейский Л. А.* Пушкин и его окружение. 2-е изд. Л., 1988. С. 465–466).

<sup>2</sup> *Перикл* (ок. 490—429 до н. э.) — афинский стратег, в 444/443—429 гг. до н. э. (кроме 430 г.) вождь демократической группировки; руководитель ряда военных кампаний во время Пелопоннесской войны. У Розанова упомянут как инициатор строительства (Парфенон, Пропилеи, Одеон).

<sup>3</sup> *Сципион Африканский Старший* (ок. 235—ок. 183 до н. э.) — римский полководец времени Второй Пунической войны; разгромил войска Ганнибала при Заме (202 г. до н. э.).

<sup>4</sup> *...выработка святого человека...* — Ср. с определением святости в труде П. Флоренского «Понятие Церкви в Священном писании» (1906): «Трансцендентность для мира существа и имманентность миру действия» (*Флоренский П. А.* Сочинения: В 4-х т. Т. 1. С. 390; там же — очерк истории и этимологии «святости», с. 483–489). См. также главку «Святость и смерть» в книге Розанова «Темный лик: Метафизика христианства» (1911).

<sup>5</sup> ...погружается в тишину безмолвной... жизни... — Розанов, владеющий многими языками описания религиозного опыта, здесь пытается говорить в терминах исихастской концепции «священнобезмолвия». См. современную трактовку и развитие ряда положений этого типа религиозной практики: *Хоружий С. С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 263–446.

<sup>6</sup> Ср. с многочисленными наблюдениями Розанова, почерпнутыми «у церковных стен», с очерком И. С. Шмелева «Старый Валаам» (1937) (Москва. 1990. № 9. С. 78–111).

<sup>7</sup> Версия об оптинском старце как прототипе Зосимы была, по свидетельству Леонтьева, осмеяна самими насельниками пустыни. Об Амвросии см. очерк Е. Поселянина (Е. Н. Погожева): Москва. 1990. № 9. С. 163–176.

<sup>8</sup> Здесь явно не хватает «и искусство», чтобы совпасть с подобным мнением П. Флоренского («Храмовое действо как синтез искусств», 1922).

<sup>9</sup> Розанов ошибается: Толстой учился на Восточном отделении по разряду арабо-турецкой словесности (1844—1845 гг.), затем на юридическом факультете Казанского университета (1845—1847 гг.); курса не кончил.

<sup>10</sup> ...Толстой знал... историю «без музыки». — «Музыкальное» восприятие истории — общее свойство эстетизованной историософии Серебряного века (яркий пример — А. Блок с его призывом: «Слушайте музыку революции!»).

<sup>11</sup> ...подражая русскому мужику и страннику... — Странничество — мотив прозы Толстого и сочинений Розанова, а также тема жизни их обоих. З. Н. Гиппиус в книгу «Живые лица» (1922) поместила очерк о Розанове — «Задумчивый странник».

<sup>12</sup> См. осмысление Розановым темы культуры и природы, природы и истории в контексте христианского мироотношения в его книгах «Религия и культура» (1899), «Природа и история» (1900), «Темный лик: Метафизика христианства» (1911).

### Н. М. Минский

#### ТОЛСТОЙ И РЕФОРМАЦИЯ (1909)

Печатается по первопубликации: *Минский Н. М.* Толстой и реформация // На общественные темы. СПб., 1909. С. 246–255.

*Минский Николай Максимович* (наст. фамилия — Виленкин; 1855—1937) — философ, поэт, публицист, переводчик. Представитель «старших» символистов. Окончил юридический факультет Петербургского университета (1879 г.). От народничества перешел к тому, что позже назвали декадентством: опубликовал в 1884 г. статью «Старинный спор», затем книгу «При свете совести: Мысли и мечты о цели жизни» (СПб., 1890). Развивал концепцию меонизма (философию ничто, которое называл «несуществующей святыней»). Уточнял эту теорию в лирике («Два пути», 1900), драматургии («Альма», 1900) и философской прозе («О двух путях добра», 1903). Основал газету «Новая жизнь» (первая легальная газета большевиков), в которой напечатал «Гимн рабочих» («Пролетарии всех стран, соединяйтесь!»). С закрытием газеты (1905 г.) пережил арест, после чего эмигрировал.

вал; совершил стремительную эволюцию от «марксизма к идеализму» («Манифест интеллигентных работников», 1923). Идеям меонизма остался верен до конца [мистерия «Кого ищешь?» (Берлин, 1922)]. Умер в Париже.

*Соч.:* О свободе религиозной совести. СПб., 1902; Религия будущего: (Философские разговоры). СПб., 1905; На общественные темы. СПб., 1909. «Меонизм» Н. Н. Минского в сжатом изложении автора // Русская литература XX в. 1890—1910. М., 1915. Т. 2. С. 364—368; От Данте к Блоку. Париж, 1922.

*См. о нем:* Радлов Э. Л. Философия Н. М. Минского // Венгеров С. А. Русская литература XX в. М., 1915. Т. 2. С. 404—409; Долгополов Л. К. Минский Н. М. // Поэты 1889—1890 годов. Л., 1972. С. 84—88; Айхенвальд Ю. И. Минский // Айхенвальд Ю. И. Силуэты русских писателей. М., 1994.

Л. Толстой был знаком с философской прозой Н. Минского. 31 декабря 1889 г. он пишет В. Г. Черткову о книге «При свете совести»: «Это замечательная книга. Первая часть необыкновенно сильна, и там есть много мест, поразительных по силе, искренности и красоте выражения. Я чувствую, кроме того, родственность взглядов с собою. Но конец о меонах — это что-то ужасное» (86, № 246).

<sup>1</sup> *Метерлинк* Морис (1862—1949) — бельгийский драматург и поэт. Нобелевский лауреат (1911 г.). *Соч.:* Пьесы. М., 1958.

<sup>2</sup> *Михайловский* Николай Константинович (1842—1904) — публицист, литературный критик, социолог. С 1868 г. — ведущий автор, а потом соредaktor «Отечественных записок». С начала 90-х гг. — соредaktor «Русского богатства». *Соч.:* Последние сочинения: В 2-х т. СПб., 1905; Полн. собр. соч.: Т. 1—8, 10. СПб., 1906—1914; Литературная критика: Статьи о русской литературе XIX—нач. XX в. Л., 1989; Литературная критика и воспоминания. М., 1995. *См. о нем:* Слинько А. Н. К. Михайловский и русское общественно-литературное движение второй половины XIX — начала XX в. Воронеж, 1982; Володин А. И. Выдающийся деятель русской культуры // Отечественная история. 1993. № 6.

С Михайловским Толстой познакомился в ноябре 1882 г. в Ясной Поляне, куда критик приехал просить рассказ Толстого для «Отечественных записок» (*Михайловский Н. К.* Литературные воспоминания и отечественная смута. СПб., 1900. Т. 1. С. 213—214). Толстому иногда нравилась публицистика Михайловского (например, статья «Герой и толпа»).

Михайловский написал о Толстом целый цикл статей: «Записки профана» (*Михайловский Н. К.* Полн. собр. соч. 4-е изд. СПб., 1909. Т. 3. Стб. 275—551); «Дневник читателя. III: Нечто о морали. — О гр. Л. Н. Толстом. IV: Еще о гр. Толстом» (*Михайловский Н. К.* Полн. собр. соч. 2-е изд. 1909. Т. 4. Стб. 346—414); «О “Крейцеровой сонате” Л. Н. Толстого» (Там же. Т. 6. Стб. 761—771); «“Хозяин и работник” Л. Толстого» (Там же. Т. 8. Стб. 57—67); «Еще об искусстве и графе Толстом» (Там же. Т. 8. Стб. 853—869). *См.:* Л. Толстой в русской критике. М., 1952 (статьи «Еще о графе Л. Толстом», 1880, и «Опять о Толстом», 1886).

<sup>3</sup> *Бюхнер* Людвиг (1824—1899) — немецкий философ, врач, естествоиспытатель. Представитель вульгарного материализма. В русских переводах известен как автор книг: «Природа и наука» (Киев, 1881); «Психическая жизнь животных» (СПб., 1902); «Сила и материя» (СПб., 1907); «Дарвинизм и социализм» (СПб., 1913).

Спенсер Герберт (1820—1903) — английский философ и социолог, один из родоначальников позитивизма. *Соч.: Собр. соч.: В 7-ми т. СПб., 1866—1869; Сочинения: В 7-ми т. СПб., 1898—1900; Автобиография. Т. 1—2. СПб., 1914.*

Спенсер косвенно повлиял на Толстого, в частности на понимание писателем игры, функций искусства и природы творчества. Толстой принял некоторое участие в деле И. И. Горбунова-Посадова (1864—1940), своего друга и единомышленника, руководителя издательства «Посредник», когда того привлекли к суду за издание «Посредником» в 1907 г. книги Спенсера «Право собственности на землю», в которой шла речь о распределении земли между трудящимися.

### Ф. А. Степун

#### РЕЛИГИОЗНАЯ ТРАГЕДИЯ ЛЬВА ТОЛСТОГО (1922)

Печатается по изданию: *Степун Федор. Встречи и размышления: Избранные статьи / Под ред. Е. Жиглевич; вступ. статьи Б. Филиппова и Е. Жиглевич. Лондон, 1922. С. 121—151.*

*Степун (Степпун) Федор (Теодор) Августович (1884—1965) — философ, историк культуры, критик, писатель. Ученик В. Виндельбанда в Гейдельберге (1902—1910 гг.). Докторское сочинение — об историософии Вл. Соловьева (1910 г.), в этом же году вернулся в Россию, печатался в журналах «Логос», «Труды и дни», «Северные записки», «Русская мысль», в театральных журналах. В начале Февральской революции — делегат Всероссийского совета рабочих и солдатских депутатов, редактор газеты политического отдела Военного министерства Временного правительства «Инвалид» (переименованной по его инициативе в «Армию и флот свободной России»). После Октября — сотрудник изданий правых эсеров «Возрождение» и «Сын отечества». Работал с Бердяевым в Вольной Академии духовной культуры, издавал сборники «Шиповника», работал в сфере театрального руководства. Автор книг «Основные проблемы театра» (1923), «Жизнь и творчество» (1923), двух автобиографических романов [«Записки прапорщика-артиллери́ста» (1918); «Николай Переслегин» (1929)]. В эмиграции с 1922 г. Публиковался в «Новом граде», «Новом журнале», «Мостах», «Опытах».*

*Соч.: Мысли о России // Современные записки, 1923 (№ 14, 15, 17); 1924 (№ 19, 21), 1925 (№ 23), 1926 (№ 28), 1927 (№ 32, 33), 1928 (№ 35); Бывшее и несбывшееся. Т. 1—2. Нью-Йорк, 1956 (СПб., 1995); Большевизм и христианское существование (нем.). Мюнхен, 1959; Достоевский и Толстой: христианство и социальная революция (нем.). Мюнхен, 1961; Встречи. Мюнхен, 1962; Встречи и размышления: Избранные статьи. Лондон, 1992; Чаемая Россия. СПб., 1999; Портреты. СПб., 1999.*

*См. о нем: Зандер Л. А. Ф. А. Степун и о некоторых его книгах // Мосты. 1963. № 10. С. 318—340; Штаммлер В. Ф. Ф. А. Степун // Русская религиозно-философская мысль XX века / Ред. Н. П. Полторацкого. Питтсбург, 1975; Полторацкий Н. П. Философ-артист // Полторацкий Н. П. Россия и революция. Русская религиозно-философская и национально-политическая мысль XX века: Сб. статей. Танефли. 1988; Ермичев А. А. Степун-философ // Ступени. 1991. № 2. С. 65—73.*



<sup>1</sup> *Фет* Афанасий Афанасьевич (1820—1892) — поэт-мыслитель, драматург, историк, переводчик Шопенгауэра [«Мир как воля и представление» (1881); «О четверяком корне достаточного основания» и «О воле в природе» (1886)]. Соч.: Лит. наследство. Т. 25–26. М., 1936; Сочинения: В 2-х т. М., 1982; Стихотворения. Поэмы. Современники о Фете. М., 1988. См. о нем: *Северикова Н. М.* Мировоззрение А. А. Фета // Вестник МГУ. Сер. 7: Философия. 1992. № 1.

С Толстым Фет был связан многолетней дружбой и философической перепиской, в которой основное место заняло обсуждение идей Шопенгауэра. См.: *Фет А. А.* Мои воспоминания: (С приложением писем Л. Толстого Фету). Т. 1–2. М., 1890. См. также: *Толстой С. Л.* Л. Н. Толстой о поэзии Фета // Толстовский ежегодник. М., 1912. С. 143–148.

*Григорьев* Аполлон Александрович (1822—1864) — писатель-мыслитель, основатель «органической критики» (т. е. критики, понимающей искусство как онтологический элемент жизненного процесса). Был близок к славянофилам, сотрудничал в «Москвитянине» (1850—1856 гг.), в журналах братьев Достоевских «Время» и «Эпоха» (1861—1864 гг.). Пытался соединить романтическую метафизику Шеллинга с русской организматической эстетикой. Автор статьи «Граф Лев Толстой и его сочинения» (Время. 1862. № 1, 9). Соч.: Литературная критика. М., 1967; Эстетика и критика. М., 1980; Воспоминания. Л., 1980; Искусство и нравственность. М., 1986; Одиссея последнего романтика. М., 1988. См. о нем: *Носов С. Н.* Аполлон Григорьев: Судьба и творчество. М., 1990. Творческие связи Григорьева и Л. Толстого отражены в статьях: *Емельянов Л. И.* Герои Л. Толстого в историко-литературной концепции А. Григорьева // Толстой и русская литературно-общественная мысль. Л., 1979; *Страхов Н. Н.* Литературная критика. М., 1984. С. 296–315; *Егоров Б. Ф.* Аполлон Григорьев. М., 2000.

*Лопатина* Екатерина Михайловна (1865—1935) — писательница. Подробнее о ней см. в примеч. 2 к рецензии Г. Адамовича на книгу Ивана Бунина в наст. изд.

<sup>2</sup> *Паретто* (Парето) Вильфредо (1848—1923) — итальянский социолог и политэконом. См. о нем: *Беккер Г., Босков А.* Современная социологическая теория / Пер. с англ. М., 1961.

<sup>3</sup> *Алданов* Марк (псевд.; наст. имя и фам. — Марк Александрович Ландау; 1889—1957) — русский писатель, историк культуры, критик. Автор книги «Толстой и Роллан» (Т. 1. Пг., 1915). С 1919 г. в эмиграции во Франции. Автор обширной тетралогии «Мыслитель» [«Святая Елена, маленький остров» (1923); «Девятое термидора» (1923); «Чертов мост» (1925); «Заговор» (1927)]. После 30-х гг. выходят романы «Ключ», «Бегство», «Пещера», а также очерки «Современники» (1928) и «Портреты» (1931). В 1937 г. в Париже вышел четырехтомник его прозы; в настоящее время тексты М. Алданова широко переиздаются. См. о нем: *Гулыга А.* «Родина у нас одна...» // Москва. 1989. № 2. С. 199–203; *Романенко А.* О романах Марка Алданова // Алданов М. А. Девятое Термидора; Чертов мост. М., 1989. С. 5–12.

<sup>4</sup> *Гусев* Николай Николаевич (1882—1967) — историк литературы, биограф Толстого, мемуарист. Автор книг о Толстом: «Из Ясной Поляны в Чердынь» (1911); «Два года с Толстым» (1913); «Жизнь Л. Н. Толстого: Молодой Толстой (1828—1862)» (1927); «Жизнь Л. Н. Толстого: Л. Н. Толстой в расцвете художественного гения (1862—1877)» (1927). Составил «Летопись

жизни и творчества Л. Н. Толстого» (1936—1960). Автор «Материалов к биографии Л. Н. Толстого» (четыре тома, 1954—1970); «Лев Толстой против государства и Церкви: Не напечатанные в России места из записок бывшего секретаря Л. Н. Толстого» (Берлин, 1912); «Лев Толстой и музыка: Воспоминания» (1953) (совм. с А. Гольденвейзером).

<sup>5</sup> *Гуссерль* Эдмунд (1859—1938) — немецкий философ, основатель феноменологии. *Соч.*: Философия как строгая наука // Логос. 1911. Кн. 1; Логические исследования. М., 1995. Материалы о Гуссерле систематически публикует современный московский журнал «Логос» (с 1991 г.).

<sup>6</sup> *Буркхардт* Яков (Якоб) (1818—1897) — швейцарский историк культуры, автор труда «Культура Италии в эпоху Возрождения» (1860; рус. пер. 1904—1906). В 1996 г. книга переиздана в московской серии «Лики культуры».

<sup>7</sup> *Георгий Флоровский утверждает...* — см.: *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. 2-е изд. Париж, 1981. С. 405—409.

<sup>8</sup> Традиция понимания героев Достоевского как носителей определенных идей заложена Н. Бердяевым, Вяч. Ивановым, развита А. Штейнбергом и концептуально завершена в книге М. Бахтина «Проблемы творчества Достоевского» (1929).

<sup>9</sup> ...*представителем высшего реализма.* — Степун имеет в виду широко известную самохарактеристику Достоевского: «При полном реализме найти в человеке человека. Это русская черта по преимуществу, и в этом смысле я, конечно, народен (ибо направление мое истекает из глубины христианского духа народного) — хотя и неизвестен русскому народу теперешнему, но буду известен будущему. Меня зовут психологом: неправда, я лишь реалист в высшем смысле, т. е. изображаю все глубины души человеческой» (*Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. Т. 1: Биография, письма и заметки из записной книжки. СПб., 1883. С. 373).

<sup>10</sup> *Фома Аквинский* (1225/1226—1274) — крупнейший теолог западного средневековья, систематизатор схоластики, основатель томизма, «Ангельский доктор», «всеобщий наставник», «князь схоластов»; канонизирован Римско-католической церковью в 1323 г., а в 1567 г. признан учителем Церкви. Автор «Суммы теологии» и «Суммы против язычников». Рус. пер.: Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. С. 823—862. *См. о нем: Боргош Ю.* Фома Аквинский. М., 1975.

<sup>11</sup> Не совсем точная цитата: Посл. к Титу. 3, 10.

<sup>12</sup> *Кальвин* Жан (1509—1564) — деятель Реформации в Швейцарии. Основатель кальвинизма (пуританства), автор «Наставления в христианской вере» (1536—1559). *Михаил Сервет* (1509/1511—1553) — оппонент Кальвина, не признавший догмата о троичности, был сожжен Кальвином вместе со своим сочинением «Восстановление христианства». См.: *Мережковский Д. С.* Реформаторы: Лютер. Кальвин. Паскаль. Брюссель, 1990.

<sup>13</sup> *Иосиф Прекрасный* — сын Иакова и Рахили, младший из одиннадцати сыновей Иакова, через своих сыновей — Ефрема и Манассию — прародитель двух колен Израилевых. Герой библейской истории. *См. о нем: Фрейдберг О. М.* Миф об Иосифе Прекрасном // Язык и литература. 1932. Т. 8. С. 137—158. У Л. Толстого был замысел романа или повести об Иосифе Прекрасном. В XX веке мифологический эпос об Иосифе создал Т. Манн — телралогию «Иосиф и его братья» (опубл. 1933—1968).

<sup>14</sup> *Макиавелли* Никколо (1469—1527) — итальянский политический мыслитель, историк, военный теоретик эпохи Возрождения. Автор трактата «Государь» (1532) — практического пособия по тирании, украсившего библиотеки многих царствующих особ Европы (включая Сталина). Соч.: Сочинения. Т. 1. М.; Л., 1934; О военном искусстве. М., 1939; История Флоренции. Л., 1973; Избранные сочинения. М., 1982. См. о нем: *Бурлацкий Ф. М.* Загадка и урок Н. Макиавелли. М., 1977.

<sup>15</sup> *Варсонофий* (Плеханков, ум. 1913) — схииерхимандрит, оптинский старец; в Астапово прибыл вместе с иеродиаконном Пантелеймоном. См.: *Марченко А., свящ.* Оптинский старец Варсонофий (Плеханков) // Журнал Московской Патриархии. 1991. № 6, 7.

<sup>16</sup> См. примеч. 4 к статье П. И. Новгородцева «Об общественном идеале».

<sup>17</sup> Степун имеет в виду статью С. Н. Булгакова «Русская трагедия» (Русская мысль. 1914. Кн. 4. С. 1—26). Работа Ф. Степуна «Миросозерцание Достоевского» вошла в книгу «Встречи» (Мюнхен, 1962).

<sup>18</sup> *Гвардини* Романо (1885—1968) — немецкий католический философ и теолог итальянского происхождения. Основной труд — «Противоположность. Философия конкретно-жизненного» (1925). Соч.: Познание веры. Брюссель, 1955.

<sup>19</sup> См.: *Зеньковский В. В., прот.* История русской философии: В 2-х т. 2-е изд. Париж, 1989. Т. 1. С. 400.

<sup>20</sup> *Кони* Анатолий Федорович (1844—1927) — юрист, литератор, мемуарист. Сборники «На жизненном пути» составили пятитомное издание (1912—1929).

<sup>21</sup> *Гете И. В.* Фауст / Пер. Б. Пастернака. М., 1982. С. 440.

## У. УХУД

### П. М. Бицилли

#### ПРОБЛЕМА СМЕРТИ В ТВОРЧЕСТВЕ ТОЛСТОГО (1928)

Печатается по первопубликации: Современные записки. Париж, 1928. Т. 36. С. 274—304.

*Бицилли Петр Михайлович* (1879—1955) — историк и философ культуры и литературы, критик. Профессию историка-медиевиста получил в Новороссийском университете, там же в 1917 г. защитил магистерскую диссертацию «Фра Салимбене»; в числе оппонентов были И. М. Гревс и Л. П. Карсавин. После защиты был избран профессором Новороссийского университета, Одесских Высших женских курсов и Одесского политехнического института. С 1920 г. — эмигрант. В 1920—1923 гг. — профессор университета в Скопле (Югославия), в 1924—1948 гг. — профессор Софийского университета, в котором проработал до конца 1948 г. Активный автор «Современных записок», «Чисел», «Звена», «Нового Града». Автор более 300 печатных работ, Бицилли был исследователем эстетико-психологиче-

ского и порой даже эстетского плана. О пристальности его внимания к отечественной научной продукции говорит тот факт, что Бицилли — один из немногих авторов Зарубежья, обративший внимание на новаторские исследования М. М. Бахтина [см. его рецензию на «Проблемы творчества Достоевского» (1929): *Современные записки*. Париж, 1930. № 42. С. 538–540; перепечатано О. Е. Осовским в: *Бахтинский сборник*. П. М., 1991. С. 381–383].

*Соч.:* Салимбене: Очерки итальянской жизни XIII в. Одесса, 1916; Падение Римской империи. Одесса, 1919; Элементы средневековой культуры. Одесса, 1919 (СПб., 1995); «Восток» и «Запад» в истории Старого Света // *На путях*. Берлин, 1922. С. 317–340; Католичество и Римская Церковь // *Россия и латинство*. Берлин, 1923. С. 40–79; Очерки теории исторической науки. Прага, 1925; Этюды о русской поэзии. Прага, 1926; Два лика евразийства // *Современные записки*. Париж, 1927. Т. 31. С. 421–434; Введение в изучение новой и новейшей истории (болг.). София, 1927; Франциск Ассизский и проблема Ренессанса // *Современные записки*. Париж, 1927. Т. 30. С. 520–537; Место Ренессанса в истории культуры. София, 1934; Основные веки в истории развития Европы (болг.). София, 1940; Творчество Чехова: Опыт стилистического анализа. София, 1942; Пушкин и чистая поэзия. София, 1945; К вопросу о внутренней форме романа Достоевского. София, 1946; История России от начала XIX в. до второй революции (1917) (болг.). София, 1947; Проблема человека у Гоголя. София, 1948.

*См. о нем:* *Каганович Б. С.* П. М. Бицилли как литературовед // *Студия Славики*. Будапешт, 1984. Т. 34; *Он же*. П. М. Бицилли как историк культуры // *Одиссей—1993*. М., 1994; *Он же*. П. М. Бицилли и его книга «Элементы средневековой культуры» // *Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры*. СПб., 1995. С. VII–XXVII.

<sup>1</sup> *Гольденвейзер* Александр Борисович (1875—1961) — пианист, с 1904 г. — профессор Московской консерватории. Оставил мемуары о Л. Н. Толстом: *Вблизи Толстого: (Записи за пятнадцать лет)*. Т. 1–2. М., 1922—1923; *Толстой и музыка: Из воспоминаний А. Б. Гольденвейзера* // *Лит. наследство*. М., 1939. Т. 37/38. С. 591–594.

<sup>2</sup> ...*(письмо к Фету... о смерти брата Николая)*. — Николай Николаевич Толстой умер в Гиере 20 сентября 1860 г. Толстой сообщает об этом Фету 17(29) октября 1860 г. Подробнее о последних днях его жизни и кончине см.: 60, 353–354

<sup>3</sup> ...*по поводу кончины дочери, Марии Львовны...* — Оболенская (Толстая) Мария Львовна (1871—1906).

<sup>4</sup> *Достоевская* (Сниткина) Анна Григорьевна (1846—1918) — жена Ф. М. Достоевского (с 1867 г.), автор мемуаров «*Дневник 1867 г.*» (опубл. 1923); «*Воспоминания*» (опубл. 1925; 1981). См.: *Достоевский Ф. М., Достоевская А. Г.* Переписка. М., 1979.

<sup>5</sup> *Бальзак* Оноре де (1799—1850) — классик французской литературы. В России его произведения переводятся с 1830 г. *Соч.:* *Собр. соч.* Т. 1–24. М., 1960. Новелла «*Кузен Понс*», о которой идет речь, написана в 1847 г.

<sup>6</sup> *La mort comme elle est*. — Смерть как она есть (*фр.*).

<sup>7</sup> *Stirb und Werde!* — Умереть и возродиться! (*нем.*).

<sup>8</sup> «Wahlverwandschaften» Гете — роман «Избирательное родство» (1809) И. В. Гете (1749—1832).

<sup>9</sup> ...романы Достоевского принято называть... «мистериями». — Эта традиция повелась от Вяч. Иванова.

<sup>10</sup> Спиноза Бенедикт (Барух; 1632—1677) — нидерландский философ-пантеист. Соч.: Избр. произведения: В 2-х т. М., 1957. К этическим сочинениям Спинозы Толстой относился с неизменным вниманием, включал его афоризмы в «Круг чтения».

<sup>11</sup> Квиетизм (от лат. *quies* — покой) — этическая доктрина спокойно-созерцательного отношения к миру, возникшая внутри католицизма в конце XVII в. Инициатором ее был испанский священник М. Молинос (1628—1696) — отсюда и словечко «молинизм», — издавший в Риме книгу «Духовный руководитель» (1675). Автор был осужден. Квиетизм просуществовал долго, отразился в этике А. Шопенгауэра.

<sup>12</sup> *Adiafora* — неразличимый, безразличный (*греч.*).

<sup>13</sup> Гартман Николай (1882—1950) — немецкий философ, основатель т. н. критической онтологии. Соч. (рус. пер.): Эстетика. М., 1958. См. о нем: Гернштейн Т. Н. Философия Николая Гартмана. Л., 1969.

<sup>14</sup> Валери Поль (1871—1944) — французский поэт, теоретик искусства. Соч.: Избранное. М., 1936; Об искусстве. М., 1976.

<sup>15</sup> *Comprehendere* — схватывать, описывать, постичь, понять (*лат.*).

<sup>16</sup> Бергсон Анри (1859—1941) — французский философ-интуитивист и представитель философии жизни. Основной труд — «Творческая эволюция» (рус. изд. — СПб., 1914). Соч.: Собр. соч. Т. 1–5. СПб., 1913—1914; Длительность и одновременность. Пг., 1923; Смех. М., 1992. См. о нем: Лосский Н. О. Интуитивная философия Бергсона. Пг., 1922.

<sup>17</sup> ...сказал Алданов о «мизантропии» Толстого. — См.: Алданов М. Загадка Толстого. Берлин, 1923.

<sup>18</sup> Расин Жан (1639—1699) — представитель французского классицизма на сцене, теоретик искусства. Соч.: Сочинения: В 2-х т. М.; Л., 1937; Трагедии. Л., 1977. См. о нем: Обломиевский Д. Французский классицизм. М., 1968.

<sup>19</sup> Софокл (497 или 495—406 до н. э.) — древнегреческий поэт-драматург, политический деятель Афин. Автор около 123 драматических сочинений, из которых сохранилось семь трагедий: «Аякс», «Антигона», «Трахинянки», «Царь Эдип», «Электра», «Филоклет», «Эдип в Колоне».

<sup>20</sup> ...по Ключевскому, герои Фонвизина — «предки» Евгения Онегина. — Имеется в виду статья В. О. Ключевского «Евгений Онегин и его предки», впервые опубликованная в журнале «Русская мысль» (1887. № 2. С. 291–306). Совр. изд.: Ключевский В. О. Сочинения: В 9-ти т. Т. 9. М., 1990. С. 84–101.

<sup>21</sup> Жид Андре Поль Гийом (1869—1951) — французский писатель, романист, автор книги о Достоевском (1923). Соч.: Собр. соч.: В 4-х т. Л., 1935—1936. Популярный в России роман «Фальшивомонетки» (1925) опубликован с предисловием А. В. Луначарского в 1933 г.

<sup>22</sup> Грифцов Борис Александрович (1885—1950) — литературовед, искусствовед, переводчик. Основной предмет занятий — Бальзак [книга «Как работал Бальзак» (М., 1958)]; автор трудов: Три мыслителя: В. Розанов,

Д. Мережковский, Л. Шестов. М., 1911; Две отчизны в поэзии Баратынского // Русская мысль. 1915. № 6; Рим. 2-е изд. М., 1916; Теория романа, 1927.

<sup>23</sup> *Per anticipationem* — здесь: зная наперед (*лат.*).

<sup>24</sup> «*Le present est gros de l'avenir*». — «Настоящее есть больше будущее» (*фр.*).

<sup>25</sup> *Principium individuationis* — индивидуальное начало (*лат.*).

### В. В. Зеньковский

#### ПРОБЛЕМА БЕССМЕРТИЯ У Л. ТОЛСТОГО (1912)

Печатается по первопубликации: О религии Льва Толстого. М., 1912. Сб. 2. С. 27–58.

*Зеньковский Василий Васильевич* (1881—1962) — философ, богослов, религиозный деятель, историк, филолог и педагог. Учился на естественно-математическом и историко-филологическом факультетах Киевского университета; в 1915—1919 гг. — там же профессор психологии. В правительстве П. П. Скоропадского занял пост министра вероисповеданий (1918 г.); в эмиграции с 1919 г.: профессор философии Белградского университета (1920—1923 гг.), директор Педагогического института в Праге (1923—1926 гг.); с 1926 г. профессор Свято-Владимирского Православного института в Париже. Лидер русского христианского студенческого движения и редактор журнала «Вопросы религиозного воспитания и образования» (Париж, 1927—1928 гг.). Как педагог и теоретик воспитания известен работами: «Социальное воспитание, его задачи и пути» (М., 1918), «Психология детства» (Берлин, 1923; М., 1995), «Проблемы воспитания в свете христианской антропологии» (Париж, 1934), «На пороге зрелости» (Париж, 1955; СПб., 1991), «Русская педагогика XX в.» (Париж, 1960). Как историк русской мысли и эстетического творчества — автор фундаментальной «Истории русской философии» (1948—1950); как историк культуры представлен книгами о Гоголе (1961), статьями о русских поэтах-мыслителях. Как богослов является автором «Апологетики» (Париж, 1957; Рига, 1992); в конце жизни работал над проблемами экономики.

*Соч.:* Русские мыслители и Европа. Париж, 1926; 1955; М., 1997; Дар свободы. Париж, 1928; Наша эпоха. Париж, 1955; О мнимом материализме русской философии. Мюнхен, 1956; Н. В. Гоголь. Париж, 1961; М., 1994; Основы христианской философии. Т. 1–2. Франкфурт-на-Майне, 1961—1964; фрагменты четырех трудов Зеньковского см. в книге: Хрестоматия: Педагогика Российского Зарубежья / Сост. Е. Г. Осовский, О. Е. Осовский. М., 1996.

*См. о нем:* Некрологи // Вестник РХД. 1962. № 66–67; Новый журнал. 1962. № 70; Памяти В. В. Зеньковского. Париж, 1984; *Сухарев Ю. Н.* К биографии В. В. Зеньковского // Начала. М., 1993. № 3(9); *Мальцева В. М.* В. В. Зеньковский о духовно-нравственном развитии личности // Педагогика. 1994. № 4.

В своей «Истории русской философии» В. В. Зеньковский посвятил Толстому специальный раздел (2-е изд. Париж, 1989. Т. 1. С. 390–403; см. также в его книге «Русская педагогика в XX в.», с. 5–7). Как и в публикуемой статье, Зеньковский защищает Толстого от авторов, не видящих фило-

софа в писателе (в частности, от Н. Лосского). Как историк, Зеньковский заявляет: «...он вырос в атмосфере секуляризма, жил его тенденциями. Толстой вырвался из клетки секуляризма, разрушил ее — и в этом победном подвиге его, в призыве к построению культуры на религиозной основе — все огромное ф и л о с о ф с к о е значение Толстого (не только для России)» (История русской философии... С. 403. — Разрядка В. Зеньковского).

<sup>1</sup> *Запросы сердца*. — Мифологема Сердца далее в статье появится не раз в роли аргумента; ее контексты должны быть прояснены на фоне многоголосой метафизики Сердца, развиваемой как на Западе, так и в России. Для Толстого акция сердечного помышления имела также глубокий этический смысл. См. обзор Г. Я. Стрельцовой в статье «Сердца метафизика» в кн.: *Русская философия: Словарь* / Ред. М. А. Маслин. М., 1995. С. 435–438.

<sup>2</sup> *...проблема самосознания Бога была разработана еще Аристотелем... — Аристотелевская формула самомышления Ума = Бога: «Ум мыслит сам себя <...> мышление его есть мышление о мышлении» (Met. 1074b 30–35; Аристотель. Сочинения: В 4-х т. М., 1976. Т. 1. С. 316).* Комментатор предупреждает, что мы «не должны утверждать, что этот аристотелевский бог-ум есть абсолютный создатель всего существующего. Это было бы уже чисто христианским вероучением. На самом деле должна идти речь только об организации вечно существующей материи, об ее упорядочении, об ее направлении к той или иной цели. Без этого момента аристотелизм не мог бы занять своего ведущего места в средневековом богословии Запада» (*Лосев А. Ф. История античной эстетики: Аристотель и поздняя классика*. М., 1975. С. 608). См.: *Корсунский И. Учение Аристотеля и его школы (перипатетической) о Боге*. Харьков, 1891.

<sup>3</sup> *Учение о переселении душ* — старинная идея метемпсихоза, ставшая к концу века мировоззренческой сенсацией (благодаря Ницше и ницшеанству). Она обсуждалась в философии [см. переиздание парижского сборника «Переселение душ» (1936) в составе хрестоматии: *Переселение душ*. М., 1994] и поэзии (особенно активно — в символистской и у Блока).

<sup>4</sup> *Аверроэс* [Ибн Рошд (Рушд) Абу-ль-Валид Мухаммед ибн Ахмед; 1126—1198] — арабский философ, представитель восточного аристотелизма. *Нус* Аристотеля, по его учению, есть единая безличная субстанция, общая для всех людей и воздействующая извне на отдельные души. Отрицал бессмертия души. Тексты Аверроэса см. в книге: *Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв.* М., 1961. С. 397–554. См. о нем: *Ренан Э. Аверроэс и аверроизм*. Киев, 1903; *Сагадеев А. В. Ибн Рушд (Аверроэс)*. М., 1973.

<sup>5</sup> О неизменности отношения В. Зеньковского к Толстому свидетельствует его заметка «Год Л. Н. Толстого» (1960). Приводим ее целиком.

«Русские люди только что отпраздновали столетие со дня рождения Чехова, — а уже надвинулся другой юбилей, тоже падающий на 1960 год, — юбилей Толстого. 50 лет тому назад, в ноябре 1910 года, скончался Лев Толстой — поистине “великий писатель земли русской”, как сказал о нем Тургенев.

Как некий гигант с могучей душой и неиссякаемой творческой силой, Толстой занимает в русской культуре совершенно исключительное место. Да и не в одной русской культуре велико значение Толстого, — и Западная Европа, и Америка, и даже Индия испытали на себе огромное воздействие

толстовского гения. И нынешний юбилей дает нам право и даже обязывает назвать этот год — *годом Толстого*.

Творчество Толстого было так многообразно, что нет ни одной сферы жизни, которой не коснулся бы Толстой. Но наиболее яркой и действенной чертой его личности, его творчества была *моральная гениальность*. Толстой в последние десятилетия жизни был подлинной *совестью мира*; к его голосу прислушивались всюду, к нему обращались за советами из всех стран мира. С Толстым связана целая эпоха в духовной жизни мира, и хотя эта эпоха уже прошла, но все более и более становится ясным, насколько творчество Толстого вобрало в себя все жгучие вопросы времени, все основные темы жизни. Его удивительная “Исповедь” без преувеличений может быть названа самым замечательным документом в истории духовных исканий XIX века.

Прямое влияние Толстого давно уже стихло, и его темы сменились другими, но заслуга Толстого в том, что он отодвинул от нас навсегда предшествующий его времени век Просвещения, век упрощенного решения всех проблем и самодовольного рационализма. С Толстым в XIX век вошло суровое и критическое обличение предыдущей эпохи — и в этом первое и главное значение Толстого в мировой истории. Конечно, кризис, глашатаем которого был Толстой, начался задолго до него; первым его пророком был Руссо — и недаром Толстой так поклонялся Руссо. Надо указать и на то, что почти одновременно с Толстым кризис культуры был выявлен у нас Достоевским, на Западе — Ницше. Но отличие Толстого от этих двух гениев заключается в том, что он не только литературно выразил кризис современности, но и пытался наметить основы нового стиля культуры, нового понимания жизни. Это не удалось Толстому: ни его социальная утопия, ни его опыт переработки христианского учения, ни его критика современной науки, искусства, семьи, государства — все это не наметило положительных, новых путей. Толстой оказался могуч лишь в критике культуры, но слаб в построении новых путей творчества и жизни. И тем не менее с Толстым действительно связана особая эпоха русской и мировой истории.

Толстой был прежде всего и больше всего гениальный художник, и недаром его эпопея “Война и мир” является крупнейшим литературным произведением XIX века. Но Толстой был не только художник, — в нем была напряженная потребность *кардинальной реформы жизни*. Потребность эта исходила из его моральной гениальности — действительно, мораль занимала в его духе такое большое место, что можно с полным основанием сказать, что мораль поглощала в нем все иные творческие силы. Но этот *панморализм*, это подчинение науки, искусства, социальной, экономической, политической жизни требованиям суровой морали — все это именно и было нужно миру, чтобы покончить с предыдущей эпохой, уже вырождавшейся, уже обанкротившейся.

Оттого проповедь Толстого звучала на весь мир, — и даже там, где она явно (например, в «Крейцеровой сонате») была односторонней и неприемлемой, она все равно будила духовные запросы.

Толстой все же остался *лишь на пороге* той новой жизни, к построению которой он так страстно стремился; его проповедь открывала новые перспективы, но не могла их ввести в жизнь. Но ведь и мы стоим все еще только на пороге новой эпохи! Что бы ни случилось в мире, все же возврата к тому,



чем жили, чем услаждал себя XIX век, быть не может. Мир ждет новой жизни...

Если сейчас идет год Толстого, то мы не просто должны вспомнить все его изумительное творчество, перечитать его произведения, но мы должны ясно сознать, что мы, как Толстой, стоим лишь на пороге новой эпохи. Весь мир ждет этой новой эпохи, ждет перестройки жизни, — и это ожидание никем не было зажжено в душах с такой силой, как именно Толстым. В этом его величие, но в этом же и пророческое указание на то, что именно Россия скажет миру то “новое слово”, которое мир ждет так давно. В год Толстого надо перечитать все, что он написал, чтобы его гений вновь осенил нас для творческого возрождения и России, и всего мира» (Вестник РСХД. Париж; Нью-Йорк, 1960. Т. III–IV. № 58–59. С. 1–3).

### Г. В. Адамович

«ОСВОБОЖДЕНИЕ ТОЛСТОГО» (1955)

Из книги «Одиночество и свобода»

Печатается по изданию: *Адамович Георгий*. Одиночество и свобода: Литературно-критические статьи. СПб., 1993. С. 66–70.

*Адамович Георгий Викторович* (1892—1972) — поэт, критик, переводчик. В 1910—1917 гг. учился на историко-филологическом факультете Московского университета, был близок к акмеистам. Автор около сотни стихотворений. Переводил «Постороннего» Камю (сб.: Мастерство перевода. М., 1971. Вып. 8. С. 279–285), «Трофеи» Ж.-М. Эредиа (М., 1973). С 1923 г. — в эмиграции, вступил во французскую армию во время второй мировой войны.

*Соч.:* Одиночество и свобода: Литературные очерки. Нью-Йорк, 1955 (СПб., 1993); О книгах и авторах. Мюнхен; Париж, 1966; Комментарии. Вашингтон, 1967; Единство. Стихи разных лет. Нью-Йорк, 1967; Стихи // Даугава. 1988. № 1; Собр. соч.: В 4-х т. СПб., 1999.

Статья Г. В. Адамовича представляет собой рецензию на книгу И. А. Бунина «Освобождение Толстого» (Париж, 1937; *Бунин И. А.* Собр. соч.: В 9-ти т. М., 1967. Т. 9. С. 7–165). Ср.: *Пращерюк Н. В.* Самоопределение автора в книге И. А. Бунина «Освобождение Толстого» // Кормановские чтения. Ижевск, 1994. Вып. 1. С. 183–189; *Пономарев Е. Р.* Отзывы современников о книге И. А. Бунина «Освобождение Толстого» // Русская литература. 1995. № 4. С. 168–171.

*Бунин Иван Алексеевич* (1870—1953) — писатель-мыслитель, поэт, переводчик, критик, мемуарист. Стихи начал писать с семи лет; как поэт дебютировал в печати стихотворением «Над могилой Надсона» (1887). Первая книга — «Стихотворения 1887—1891 гг.» (Орел, 1891). С 1892 г. печатается в «толстых» столичных журналах («Северный вестник», «Русское богатство», «Вестник Европы»). В 1893—1894 гг. испытал сильное влияние Л. Толстого, попробовал себя на пути опрощения, от которого его сам Толстой и отговорил. В начале 1896 г. — в Петербурге, сводит знакомство со столичными писателями; в этом же году заявляет о себе как о первоклассном переводчике («Песнь о Гайавате» Г. Лонгфелло; затем переводы мисте-

рий Дж. Байрона, стихов А. де Мюссе, Леконта де Лиля, А. Мицкевича, Т. Шевченко). К 1915 г. Бунин — автор шеститомного Полного собрания сочинений. С 1920 г. — в эмиграции во Франции. События эпохи революции отражены в дневнике этих лет («Окаянные дни»), в «Воспоминаниях» (Париж, 1950). Соч.: Собр. соч. Т. 1–9. М., 1965–1967; Собр. соч. Т. 1–6. М., 1987–1988. См. о нем: Зайцев К. И. И. Бунин: Его жизнь и творчество. Берлин, 1934; Муромцева-Бунина В. Н. Жизнь Бунина. 1870–1906. Париж, 1958; Зайцев Б. К. Памяти Ивана и Веры Буниных // Зайцев Б. К. Далекое. Вашингтон, 1965; Кузнецова Г. Грасский дневник. Вашингтон, 1967; Литературное наследство. Т. 84: Иван Бунин. Кн. 1–2. М., 1973; *Бабореко А. К.* Материалы для биографии И. Бунина. 2-е изд. М., 1983; *Солоухина О. В.* О нравственно-философских взглядах И. А. Бунина // Русская литература. 1984. № 4.

Бунин познакомился с Толстым в начале 1894 г. в Москве. О разрешении приехать в Ясную Поляну Бунин писал Толстому еще в июне 1890 г. [Гусев, 760; письмо опубликовано в «Новом мире» (1956. № 10. С. 197)]. История их отношений освещена в статье: *Бабореко А. К.* Бунин о Л. Н. Толстом: (По его письмам и воспоминаниям современников) // Проблемы реализма. Вологда, 1979. Вып. 6. В «Одесских новостях» (1910. 15 дек. № 8294) за подписью А. Ар. <Аренберг> и под заглавием «У И. А. Бунина» было опубликовано интервью, где в чисто газетном стиле переданы впечатления Бунина об уходе и кончине Толстого (Лит. наследство. Т. 84. Кн. 1. С. 364–367).

<sup>1</sup> Имеется в виду статья В. А. Маклакова «Лев Толстой как мировое явление» (1929) и книга М. Алданова «Загадка Толстого» (Берлин, 1923). Г. Адамович — автор книги: Василий Алексеевич Маклаков: Политик. Юрист. Человек. Париж, 1959 (глава «Маклаков и Толстой»: С. 80–99).

<sup>2</sup> ...со слов Лопатиной. — По мнению Л. Аллена, комментатора рецензии Адамовича, «речь идет, кажется, о дочери Н. М. Лопатина (1854–1897), известного фольклориста того времени, с которым Толстой был знаком» (Указ. соч. С. 191). Однако уже в комментарии бунинского текста (*Бунин И. А.* Собр. соч.: В 9-ти т. М., 1967. Т. 9. С. 573), со ссылкой на мемуар В. Н. Муромцевой-Буниной (Жизнь Бунина: Беседы с памятью. М., 1989. С. 105, 107), выяснено, что упомянута писательница Екатерина Михайловна Лопатина (1865–1935), дочь судебного деятеля М. Н. Лопатина, сестра философа Л. М. Лопатина, печатавшаяся под псевдонимом «Ельцова К.», автор романа «В чужом гнезде» (1896–1900), рассказа «Подневольные души» (1898). После 1917 г. — во Франции.

<sup>3</sup> Горький М. О Толстом: Воспоминания. Берлин, 1923.

<sup>4</sup> Дю Бос Шарль (1883–1939) — французский критик-эссеист.

<sup>5</sup> Среди страниц «Комментариев» (1967), посвященных Толстому, встречаем: «В судьбе и деятельности Толстого одно обстоятельство смущает. Им владела навязчивая идея, будто в каждом человеческом поступке, в каждом слове есть доля лицемерия. Он вскрывал это лицемерие с неутомимой настойчивостью, доходя до ясновидения и усматривая ложь там, где никто никогда ее не замечал. В сущности, это его главный художественный прием, тот, которому он больше всего обязан репутацией “сердцеведа”. Он и в самом деле знал людей, как никто. Но не случалось ли ему твердить, будто по инерции, “ложь, фальшь, притворство!”, когда никакой лжи не остава-

лось? Ему верили, потому что он обладал неотразимой, гипнотической убедительностью. Но это была скорее маниакальная подозрительность, чем зоркость.

В лицемерии он готов был заподозрить и Бога, каким представила его Церковь. Он отверг обрядность, ибо “зачем это Богу нужно?” Неужели, если Бог есть Бог, требуются ему какие-то ухищрения, штучки, фокусы, неужели нельзя обращаться к нему просто, как бы “с глазу на глаз”, без проводников и посредников? Цепь необходима в спиритизме для вызова духов, но неужели нужна она и всемогущему Богу? Затем, неужели Богу не противны славословия, воскурения фимиама? Ведь вот даже ему, слабому человеку, Толстому, это противно, и лишь по слабости своей иногда этим наслаждаясь, он знает и чувствует, что наслаждаться нечем. Зачем нужна Богу вера в него? Богу должны быть нужны только дела. Религия Толстого вся вышла из этого ощущения, при всей своей прямолинейности — чрезвычайно значительного, чрезвычайно серьезного, вопреки обличениям, большей частью малосерьезным. Есть вообще в облике Толстого, как в позднем протестанстве, — какое-то глубоко человеческое, очищающее и честное величие. Но, требуя от Бога прямоты, он отдалил от него людей, подорвал веру в Бога. Толстовский Бог неуловим, и доступа к нему нет.

Так путь к правде оказался путем к небытию... Не ошибся ли Толстой в расчете? Не бросил ли он вызов вместе с “цивилизацией” и всему мировому строю, в котором доля условности должна быть допущена? Может быть, Богу нужны обряды? Может быть, Богу нужны догматы? Толстой с этим никогда не согласился бы, но как знать? — не остался ли он в ужасном и безысходном одиночестве, без опоры, без поддержки именно там, в тех высших небесных, духовных сферах, где он уверен был опору и поддержку найти?» (*Адамович Георгий*. Комментарии // Знамя. 1990. № 3. С. 156).

## В. Я. Брюсов

### НА ПОХОРОНАХ ТОЛСТОГО (1910)

#### Впечатления и наблюдения

Впервые: Русская мысль. 1910. № 12. Включено в книгу «Далекие и близкие». М., 1913. Печатается по изданию: *Брюсов В. Я.* Избр. соч.: В 2-х т. М., 1955. С. 525–534.

*Брюсов Валерий Яковлевич* (1873—1924) — писатель-мыслитель, поэт, критик, историк культуры и литературы, переводчик, общественный деятель. Публиковался с 1884 г. В 1893—1899 гг. — студент историко-филологического, затем отделения классической филологии, потом исторического факультетов Московского университета. В 1894—1895 гг. издал три сборника «Русские символисты», окончательно укрепив в сознании читателей существование новой русской литературной школы. Первая книга стихов — «Шедевры» (М., 1895). Много работал над научным комментарием и изданием текстов русской классики XIX в. По его инициативе или с его участием возникают издательство «Скорпион» (1899 г.), Литературно-художественный кружок (с 1908 г. — председатель дирекции), издаются альманахи «Северные цветы» (пять выпусков; 1901—1911), журналы «Новый путь» (с 1902 г. — секретарь редакции) и «Весы» (в 1904—1908 гг. — ведущий ав-

тор и практический руководитель журнала), «Русская мысль» (с сентября 1910 по ноябрь 1912 г. — зав. отделом критики). В 1905 г. против статьи В. Ленина «Партийная организация и партийная литература» публикует работу «Свобода слова» (Весы. 1905. № 11), а в 1920 г. вступает в ряды компартии. При советской власти занимал множество постов в культурно-просветительских и научных организациях, соперничая в этом энтузиазме с М. Горьким; в 1921 г. учредил Высший литературно-художественный институт, ректором и профессором которого оставался до конца жизни. Брюсов работал практически во всех жанрах литературы и во многих жанрах научной прозы; наследие его огромно. В памяти некоторых современников он остался в амплу своего рода Сальери в искусстве: «герою труда» назвала его М. Цветаева; сходные оценки — в «Некрополе» В. Ходасевича (Париж, 1976). Сальерианство — кардинальная черта Брюсова — человека и художника, позволявшая ему сводить счеты с современниками и современницами напрямую в художественных текстах (см., например, биографический подтекст в романе «Огненный Ангел», оупбл. 1907—1908).

Соч.: Мой Пушкин. Статьи. Исследования. Наблюдения. М.; Л., 1929; Об Армении и армянской культуре. Ереван, 1963; Собр. соч.: В 7-ми т. М., 1973—1975; Избр. соч.: В 2-х т. М., 1987; Избр. проза. М., 1989; Алтарь Победы. М., 1992.

См. о нем: В. Брюсову: Сборник, посвященный 50-летию со дня рождения поэта. М., 1924; Памяти В. Брюсова. Л., 1925; *Лелевич Г. В. Я. Брюсов*. М.; Л., 1926; *Максимов Д. Е. В. Я. Брюсов: Поэзия и позиция*. Л., 1969; Брюсовские чтения (семь выпусков). Ереван, 1963—1985; Брюсовские сборники. Вып. 1—3. Ставрополь, 1974—1975; В. Брюсов: Проблемы мастерства. Ставрополь, 1983; Валерий Брюсов: Проблемы творчества. Ставрополь, 1989; Литературное наследие. Т. 85: В. Брюсов. М., 1976; Т. 98. Кн. 1—2. М., 1991—1994; *Grossman J. D. V. Briusov and the ridde of Russian decadence*. Berkley; Los Angeles, 1985.

<sup>1</sup> *Попов Иван Иванович* (1862—1942) — журналист, историк, археолог. Подвергался репрессиям за связь с народовольцами; в 1894—1906 гг. — редактор газеты «Восточное обозрение». С Толстым познакомился в 1903 г., рассказ об этом: *Попов И. И. Ясная Поляна // Дорогие места / Ред. И. А. Белоусов*. М., 1916.

Московский Литературно-художественный кружок — основанное Брюсовым в 1898 г. литературное сообщество, где критик с 1902 г. был одним из членов дирекции, а с 1908 г. — председателем дирекции.

<sup>2</sup> *Другой, занимавшийся биографией Фета...* — Н. Н. Черногоубов, московский коллекционер. В 1901 г. побывал в Ясной Поляне, где получил от Толстого письма Фета. Рассказ Черногоубова об этом событии см.: *Брюсов В. Я. Дневники*. М., 1927. С. 103—104.

<sup>3</sup> *Добролюбов Александр Михайлович* (1876—1945?) — поэт символистско-мистического толка (сб.: *Natura naturans. Natura naturata*. СПб., 1895). Бросив в 1898 г. Петербургский университет, стал странником-сектантом, подвергался арестам. В. Брюсов выпустил его второе «Собрание стихов» (М., 1900). Переписывался с Л. Толстым. В 1905 г. вышел третий сборник: *Из книги Невидимой* (М., 1905). См. о нем: *Азадовский К. М. Путь Добролюбова // Блоковский сборник*. Тарту, 1979. Вып. 3; *Эткунд А. Хлыст. Секты, литература, революция*. Л., 1998. С. 264—282.

<sup>4</sup> *Эфрос* Николай Ефимович (1867—1923) — журналист, театральный критик. В Астапово находился как корреспондент газет «Русские ведомости», «Речь» и «Одесские новости».

<sup>5</sup> *Сумбатов-Южин* Александр Иванович (1857—1927) — актер, драматург и руководитель (с 1909 г.) Малого театра.

<sup>6</sup> Воспоминания Ивана Ивановича Озолина (ум. 1913), принявшего умирающего Толстого («Последний приют Л. Н. Толстого»), напечатаны в «Русских ведомостях» (1912. № 257).

<sup>7</sup> *Цезарь* Гай Юлий (102/100—44 до н. э.) — римский политический деятель и полководец, с 48 г. до н. э. — пожизненный диктатор. Участник Первого триумvirата (с Гаем Помпеем и Крассом), в 49—45 гг. в борьбе за единовластие разгромил сторонников Помпея; встал во главе государства, фактически сосредоточив в руках монархические функции (Красс в 53 г. умер). В результате заговора республиканцев был убит. Автор сочинений «Записки о Галльской войне», «Записки о гражданских войнах». Реформатор календаря.

<sup>8</sup> Цитируется стихотворение Ф. И. Тютчева «Эти бедные селенья...» (1855).

<sup>9</sup> *Суллержицкий* Леопольд Антонович (1871—1916) — режиссер Московского Художественного театра.

<sup>10</sup> *Мануйлов* Александр Аполлонович (1861—1929) — экономист, кадет, ректор Московского университета (1905—1911 гг.), в 1917 г. — министр народного просвещения Временного правительства.

## С. Л. Франк

### ПАМЯТИ ЛЬВА ТОЛСТОГО (1910)

Печатается по первоисточнику: Русская мысль. 1910. № 12. С. 139—150.

Текст снабжен авторским примечанием: «Речь, произнесенная в заседании Религиозно-философского общества 16 ноября 1910 г. Речь эта ставит себе целью не оценку учения Толстого, а лишь уяснение впечатлений от личности Толстого и его смерти. Оценку учения Толстого и определение того, что в нем, по моему мнению, истинно и жизнеспособно, я пытался представить в статье “Нравственное учение Толстого”, помещенной в газете “Слово” в день 80-летия Толстого и перепечатанной в сборнике моих статей “Философия и жизнь”» (СПб., 1910).

<sup>1</sup> *De mortuis nil nisi bene.* — О мертвых следует говорить или хорошо, или ничего (*лат.*).

<sup>2</sup> *Джеймс* (Джеймс) Уильям (1842—1910) — американский философ и психолог, один из основателей прагматизма и эмпирических методов в психологии. Странник спиритизма; основатель и первый президент Американского общества психических исследований (с 1887 г.). *Соч.*: О человеческом бессмертии. М., 1901; Научные основы психологии. СПб., 1902; Зависимость веры от воли. М., 1904; Прагматизм. СПб., 1910; Вселенная с плюралистической точки зрения. М., 1911; Возможно ли общаться с умер-

шим? М., 1911; Существует ли сознание? // Новые идеи в философии. М., 1913. Кн. 4. См. о нем: Бутру Э. Вильям Джемс и религиозный опыт. М., 1908; *Котляревский П. С.* Джемс как религиозный мыслитель. М., 1940; *Мельвиль Ю. К.* Американский прагматизм. М., 1957. С. 26–60.

В книге «Многообразие религиозного опыта» (1902; рус. пер.: М., 1910; СПб., 1993) Джемс не раз ссылается на прозу Толстого как на документы религиозного переживания. В «Тайном дневнике» за чтением характеристики Толстого как меланхолика, склонного к душевной болезни, записано 14 декабря 1909 г.: «Читал книгу Джемса. Неверное отношение к предмету — научное. Ох, это научное!».

<sup>3</sup> Эту вольно цитируемую фразу Толстого о смертной казни С. Франк в позднейшей книге «Непостижимое» (1937) поставил в пример ситуации, когда «“идеальное” основание, усмотрение которого давало бы нам “понимание”, сознается здесь стоящим в противоречии с чистым реальным или познавательным основанием» (*Франк С. Л.* Сочинения. М., 1990. С. 397).

<sup>4</sup> *Гераклит Эфесский* (ок. 540—ок. 480 до н. э.) — древнегреческий философ ионийской школы, автор сохранившихся сочинения «О природе» (или «Музы») и около 150 фрагментов.

<sup>5</sup> «Символ пещеры» Платона из начала VII книги «Государства» (514a–517d) составил самостоятельный сюжет в русской философии и словесности. См.: *Флоренский П. А.* «Не восхищение непщева» (Филип. 2, 6–8): (К суждению о мистике) // Богословский вестник. 1915. Т. 2. С. 528; *Он же.* <Сочинения>: В 2-х т. М., 1990. Т. 2. С. 20; *Шестов Лев.* Преодоление самоочевидностей // Современные записки. Париж, 1921. Т. 8. С. 144; *Вяч. Иванов, М. Гершензон.* Переписка из двух углов. Пг., 1921. С. 21; *Чаадаев П. Я.* Статьи и письма. М., 1987. С. 142; *Булгаков С. Н.* Философия хозяйства. М., 1990. С. 137; *Эрн В. Ф.* Сочинения. М., 1991. С. 465. Писатели: В. Брюсов («Я вернулся на яркую землю», 1896; «К Медному всаднику», 1906; «Презрение», 1909; «Верные лире», 1916); А. Рославлев («В пещере», 1905); Е. Замятин («Пещера», 1922); М. Алданов («Пещера», 1930-е гг.). См.: *Кравушин Л. Г.* «Символ пещеры» у Платона — миф или логос? // Универсум платоновской мысли: метафизика или недосказанный миф?: (Материалы II Платоновской конференции 11 мая 1995 г.). СПб., 1995; *Исупов К. Г.* «Пещера Платона» в русской традиции // Ступени: Петербургский альманах. СПб., 2000. № 1(11). С. 215–226.

## Архиепископ Иоанн Сан-Францисский (Д. А. Шаховской)

### СИМВОЛИКА УХОДА (1975)

Главка из обширного очерка «Революция Толстого», вошедшего в книгу «К истории русской интеллигенции» (Нью-Йорк, 1975). Печатается по изданию: *Архиепископ Иоанн Сан-Францисский.* Избранное. Петрозаводск, 1992. С. 332–335.

*Архиепископ Иоанн Сан-Францисский* (в миру — Дмитрий Алексеевич Шаховской; 1902—1989) — князь, Рюрикович; русский религиозный просветитель и писатель. В 1915 г. поступил в Императорский Александров-

ский лицей, в котором учился до октября 1917 г. Участник Белого движения; эмигрант. Как поэт печатался в парижской «Русской мысли», издавал в Брюсселе журнал «Благонамеренный». Выпустил поэтические сборники «Стихи» (1923), «Песни без слов» (1924), «Предметы» (1925). В 1926 г. принял иноческий постриг. Пастырство начинал в Югославии, в Белой Церкви; издавал религиозно-просветительскую литературу. Был духовником великой княгини Ольги Александровны, сестры Николая II. В середине 1931 г. возвратился в Париж; в начале 1932 г. митрополит Евлогий назначил иеромонаха Иоанна в Берлин настоятелем Свято-Владимирского храма, а позже — благочинным всех православных приходов в Германии. Вел активную лекторскую работу, издал книги «О перевоплощении», «Возможно ли братство религий», «Христианский эзотеризм», «Удивительная земля». С 1945 г. и до конца войны пребывал в имении герцогов Лейхтенбергских в Баварии; после краткого посещения Парижа выехал, по вызову, присланному И. А. Сикорским, во Флориду. Около года заменял больного священника в Лос-Анджелесе, в штате Калифорния. Затем — епископ Бруклинский, епископ и архиепископ Сан-Францисский. В течение сорока лет вел по «Голосу Америки» цикл «Бесед с русским народом».

Соч.: Рождение света (Мистическая пьеса) // За Церковь. Берлин, 1933. № 20; Пророческий дух в русской поэзии: (Лирика Алексея Толстого) // За Церковь. Берлин, 1938; Время веры. Нью-Йорк, 1954; Письма о вечном и временном. Нью-Йорк, 1960; Листья древа: Опыт православного духовидения. Нью-Йорк, 1964; Книга свидетельств. Нью-Йорк, 1965; Московский разговор о бессмертии. Нью-Йорк, 1972; К истории русской интеллигенции. Нью-Йорк, 1975; Биография юности: Установление единства. Париж, 1977; Предисловие // Мень А., прот. Тайнство, Слово и Образ: Богослужение Восточной Церкви. Брюссель, 1980 (Л., 1990); Вера и достоверность. Париж, 1982; Удивительная земля. Калифорния, 1983 (под псевд. «Странник»); Биография архиепископа Иоанна Сан-Францисского (Шаховского). Т. I—IV. Калифорния, 1991; Философия православного пастырства. СПб., 1996; *Голлербах Е. А.* К истории русской зарубежной литературы: Материалы из архива Иоанна Сан-Францисского (Д. А. Шаховского) // Russian Studies: Ежеквартальный русский философии и культуры / Ред. Ю. А. Клейнер, В. Н. Сажин. СПб., 1996. Т. I. № 2. С. 231—320; Т. II. № 3. С. 320—353.

См. о нем: Линник Ю. В. Философ будущего: Архиепископ Иоанн Сан-Францисский (Шаховской) // Архиепископ Иоанн Сан-Францисский: Избранное / Сост., вступ. ст. Ю. Линник. Петрозаводск, 1992. С. 5—11.

<sup>1</sup> ...монахине Марии, сестре своей. — Толстая Мария Николаевна (1830—1912) — сестра Л. Н. Толстого.

<sup>2</sup> Толстая Александра Львовна (1884—1979) — младшая дочь Л. Н. Толстого. См. ее кн.: Об уходе и смерти Л. Н. Толстого. Тула, 1928.

Оболонская Елизавета Валериановна (1852—1935) — племянница Л. Толстого.

<sup>3</sup> Толстой Лев Львович (1869—1945) — сын Л. Толстого. См.: Толстой Л. Л. Правда о моем отце / Пер. с фр. А. В. Андреева. Л., 1924.

## VI. ВСТРЕЧА

**Вяч. И. Иванов**

ЛЕВ ТОЛСТОЙ И КУЛЬТУРА (1911)

Впервые: Логос. 1911. Кн. 1. Печатается по изданию: *Иванов Вячеслав*. Родное и Вселенское. М., 1994. С. 273–281.

*Иванов Вячеслав Иванович* (1866—1949) — русский поэт, религиозный философ, филолог, критик, переводчик. В 1884 г. поступает на историко-филологический факультет Московского университета, который через два года, пережив серьезный кризис веры (с попыткой самоубийства), оставляет, уезжает за границу и до 1905 г. появляется в Москве лишь наездами. Женится в 1886 г. на Д. М. Дмитриевской (1864—1933), живет с ней в Берлине, пишет у Т. Моммзена диссертацию о римских откупщиках. С начала 1890-х гг. увлечен Ницше («Ницше и Дионис», 1904). Рукопись ранних стихов Иванова прочел и одобрил Вл. С. Соловьев. В 1893 г. знакомится с Л. Д. Зиновьевой-Аннибал (1865/1866—1907), союз с которой вынудил Иванова ко второму кругу скитаний. Как поэт и переводчик печатается в «Космополисе», «Вестнике Европы», в газетах. Первая книга — «Кормчие звезды» (СПб., 1903), вторая — «Прозрачность» (М., 1904). Публикует предварительные итоги своих «дионисийских» штудий («Эллинская религия страдающего бога», 1904; «Религия Диониса», 1905). «Башня» Вяч. Иванова с 1905 г. становится центром элитарной петербургской культуры («ивановские среды»). После смерти Зиновьевой-Аннибал Иванов, следуя мистическому внушению, женится на ее дочери от первого брака и своей падчерице В. К. Шварсалю (1910 г.). В 1909 г. в С.-Петербурге выходит его книга критических статей «По звездам». К этому времени Вяч. Иванов — признанный мэтр символизма и видная фигура в Христианской секции Философско-религиозных собраний. Выходят и книги стихов: *Cor ardens*. Т. 1–2. М., 1911; Нежная тайна. СПб., 1912; пишется мелопея «Человек» (1915—1919; Париж, 1939), поэма «Младенчество» (1913—1918; Пг., 1918), трагедия «Прометей» (Пг., 1919). В годы советской власти — театральный деятель и лектор в ряде учебных заведений. В 1920 г. работает на кафедре классической филологии в Баку, где защищает докторскую диссертацию «Дионис и прадионисийство» (Баку, 1923; СПб., 1994). С 1924 г., посланный Наркомпросом за границу, Иванов с семьей поселяется в Риме, где остается до конца жизни. Здесь создан цикл «Римские сонеты» (1936—1944); подготовлена книга «Свет вечерний» (Оксфорд, 1962), не завершена «Повесть о Светомире царевиче», начатая в 30-е гг. В 1932 г. в Тюбингене вышла его книга «Достоевский» (на нем. яз.).

Соч.: Борозды и межи. М., 1916; Переписка из двух углов. Пг., 1921 (совместно с М. О. Гершензоном); Собр. соч.: Т. 1–4. Брюссель, 1971—1987; Стихотворения и поэмы / Вступ. ст. С. С. Аверинцева; сост. Р. Е. Помирченко. Л., 1976; Родное и Вселенское. М., 1994; Дионис и прадионисийство (1923). СПб., 1994; Стихотворения, поэмы, трагедия: Кн. 1–2 / Вступ. ст. А. Е. Барзаха, сост., подг. текста и примеч. Р. Е. Помирченко; ред. В. Н. Сажин. СПб., 1995.



См. о нем: *Галич Л.* Дионисово соборное действо и мистический театр «Факелы» // Театр и искусство, 1906. № 8–9; *Шестов Л.* Вячеслав Великолепный // Русская мысль. 1916. № 10; *Степун Ф. А.* Вяч. Иванов // Степун Ф. А. Встречи. 2-е изд. Нью-Йорк, 1962; *Герцык К. К.* Воспоминания. Париж, 1973; *Иванова Л.* Воспоминания. Книга об отце. Париж, 1990 (М., 1992); *Котрелев Н. В.* Иванов Вяч. И. // Русские писатели. 1800—1917: Биографический словарь. М., 1992. Т. 2: Г–К. С. 372–377.

<sup>1</sup> «Кто неустанно стремился, того мы сильны вызволить...» — этой цитатой из «Фауста» заканчивается статья Ф. Степуна, публикуемая в Антологии.

<sup>2</sup> «Что ты называешь Меня благим?» — Мф. 19, 16–30.

<sup>3</sup> ...отрывался... от стихии музыки... — упреки такого рода адресованы Л. Толстому и Н. Бердяевым, и В. Розановым.

<sup>4</sup> ...нес в себе жреческое убийство и фанатическое самоубийство... — Знарок дионисийских культов, Вяч. Иванов не упускает случая для еще одной вариации на тему «едины жрец и жертва». «Жрец = жертва» осознаются не только по единству корнесловия, но и в том мифологическом контексте, из которого выросла целая книга Дж. Фрезера (1854—1941) «Золотая ветвь» (1890; М., 1980).

<sup>5</sup> ...на внешние пути Марфы... — Лк. 19, 39.

<sup>6</sup> Гомер — легендарный автор древнегреческого эпоса «Илиада» и «Одиссея», а также «Гимнов».

<sup>7</sup> ...остановки повествования... — Исследователь Гомера, Ф. Ф. Зелинский, назвал этот прием «законом хронологической несовместимости».

<sup>8</sup> «Не хочет жизни Бог...» — цитируется Ф. Сологуб.

<sup>9</sup> Аничков Евгений Васильевич (1866—1937) — критик, историк литературы, прозаик. В 1904 г. защитил докторскую диссертацию «Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян». Автор книг: «Искусство и социалистической строй» (СПб., 1906); «Предтечи и современники на Западе и у нас» (Т. 1–2. СПб., 1910); «Язычество и Древняя Русь» (СПб., 1914); «Новая русская поэзия» (Берлин, 1923); «Христианство и Древняя Русь» (Прага, 1924); «История эстетических учений» (Прага, 1926); «Язычица» (Париж, 1931).

<sup>10</sup> Уитман (Уитмен) Уолт (1819—1892) — американский поэт, автор сборника стихов «Листья травы» (1855) и книги публицистики «Демократические дали» (1971). См. о нем: Чуковский К. И. Мой Уитмен. 2-е изд. М., 1969. С творчеством Уитмена Толстой был знаком (Гусев, 726, 736, 764).

<sup>11</sup> ...сократический момент нашей культуры... — См. развитие этой идеи в статье В. М. Паперного (наст. изд., раздел VII). Ср.: Томилов В. Г. Борьба с неосократизмом в русской литературе XIX в. Томск, 1988.

## Андрей Белый

ЛЕВ ТОЛСТОЙ И КУЛЬТУРА (1912)

Печатается по первопубликации: О религии Льва Толстого. М., 1912. Сб. 2. С. 142–171.

*Белый Андрей* (псевд.; наст. имя и фам. Бугаев Борис Николаевич, 1880—1934) — писатель-мыслитель, критик, мемуарист. Сын философа-математика Н. В. Бугаева (1837—1903). После учебы в частной московской гимназии Л. И. Поливанова (1891—1899 гг.) — студент физико-математического факультета Московского университета. На рубеже 1895—1896 гг. сближается с семьей Соловьевых, увлекается буддизмом и Шопенгауэром, а в начале нового века — Ибсеном и Ницше. Под влиянием Вл. Соловьева работает над мистерией «Антихрист», «Симфониями» (1900, 1902, 1905 гг.). В 1901—1902 гг., познакомившись с Брюсовым, входит в круг символистов, организует свой кружок «аргонавтов», публикует статьи «Формы искусства» (1902); «О теургии» (1903); «Символизм как миропонимание» (1904). С начала 1903 г. началась переписка с А. Блоком по философско-мистическим вопросам. Выходят книги стихов «Золото в лазури» (М., 1904); «Пепел» (М., 1909), роман «Серебряный голубь» (М., 1910), огромная книга статей и стиховедческих штудий «Символизм» (М., 1910), очерки «Трагедия творчества: Достоевский и Толстой» (М., 1911), книга-эссе «Луг зеленый» (М., 1910). В 1913—1914 гг. А. Белый публикует роман «Петербург»; печатает полемическую книгу «Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности» (М., 1917), в 1918 г. — трилогию «На перевале» («Кризис жизни»; «Кризис мысли», «Кризис культуры»). Другие сочинения: «Записки чудака» (1918—1921); поэма «Первое свидание» (1921); книга стихов «После разлуки» (1922); «Воспоминания о Блоке» (1922—1923); романы «Москва» («Московский чудака», «Москва под ударом»: 1926) и «Маски» (1932); путевые очерки «Ветер с Кавказа» (1928); исследования «Ритм как диалектика и “Медный Всадник”» (1929); «Мастерство Гоголя» (посмертное издание в 1934); мемуары — «На рубеже двух столетий» (1930); «Начало века» (1933); «Между двух революций» (1934) (мемуарная трилогия переиздана с комментариями А. В. Лаврова: М., 1989—1990).

*Соч.:* Стихотворения и поэмы. М.; Л., 1966; Петербург. Л., 1981 (полная редакция); Воспоминания о Штейнере. Париж, 1982; Стихотворения. Т. 1—3. Мюнхен, 1982—1984; Армения. Ереван, 1985; Избранная проза. М., 1988; Антихрист: набросок к ненаписанной мистерии / Публ., вступ. ст. и примеч. Даниела Рицци. Университет Тренто, 1990; Симфонии. Л., 1991; Символизм как миропонимание. М., 1994; Критика. Эстетика. Теория символизма: В 2-х т. / Ред., вступ. ст., коммент. А. Л. Казина. М., 1994.

*См. о нем:* Андрей Белый: Проблемы творчества. Статьи. Воспоминания. Публикации. М., 1988 (библ.); Воспоминания об А. Белом. М., 1995; Лавров А. В. Творчество А. Белого. СПб., 1996; A. Bely: spirit of symbolism / Ed. by J. E. Malmstad. Ihtaca, 1987.

Встречи и споры отца А. Белого с Толстым освещены в кн.: *Апостолов Н. Н. Живой Толстой*. М., 1928. С. 371—372. В мемуарах он рассказывает в нескольких вариантах историю своего первого знакомства с Л. Толстым (*Белый А. На рубеже двух столетий*. М., 1989. С. 63—66; 122—123). Несколько иначе см.: *Андрей Белый. Проблемы творчества...* М., 1988 (*Андрей Белый. Воспоминания о Л. Н. Толстом* / Публ. Л. Озерова. С. 638—644). Белый говорит «об оглушающем на меня влиянии Л. Толстого с 1919 г.» (На рубеже двух столетий. С. 333); под впечатлением ухода Толстого создаются в эти годы статьи «Лев Толстой» (Русская мысль. 1911. № 1. Отд. II. С. 88—94) и брошюра «Трагедия творчества: Достоевский и Толстой» (М., 1911).

- <sup>1</sup> *Urbi et orbi* — городу и миру (лат.).
- <sup>2</sup> *Зудерман* Герман (1857—1928) — немецкий драматург и прозаик.
- <sup>3</sup> *Д'Аннунцио* Габриэле (1863—1938) — итальянский писатель, политический деятель. Автор стихов и прозы символично-импрессионистического типа. Соч.: Собр. соч.: В 12-ти т. СПб., Б. г.
- <sup>4</sup> «Круг чтения» есть молчание самого Толстого... — Ср. с соображениями М. М. Бахтина о путях художника к молчанию.
- <sup>5</sup> ...все здание «Войны и мира» стоит перед нами все еще в творческих лесах. — Одним из немногих людей, оценивших реализацию принципа *non finito* в эпопее, оказался А. Белый с его точным чувством формы. Действительно, экспериментальный роман Толстого формально не завершен и является собой уникальный пример бесконечного текста, отвечающего бесконечности самой живой «общей жизни», ради образа которой он и создавался. В этом отношении мысль Белого («форма произведений Льва Толстого не адекватна их содержанию») историко-критической ценности уже не имеет.
- <sup>6</sup> *Contradictio in adjecto* — противоречие в определении (лат.).
- <sup>7</sup> «Одни зарницы огневья...» — строка из стихотворения Тютчева «Ночное небо так угрюмо...» (ок. 1860).
- <sup>8</sup> *Георге* Стефан (1868—1933) — немецкий поэт, автор сборников: «Гимны» (1890); «Седьмое кольцо» (1907); «Звезда союза» (1914); «Война» (1917); «Три напева» (1921); «Новое царство» (1928). Умер в эмиграции.
- <sup>9</sup> *Риккерт* Генрих (1863—1936) — немецкий философ, один из основателей баденской филиации неокантианства. Соч.: Границы естественного образования понятий. СПб., 1903; Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания. Киев, 1904; Философия истории. СПб., 1908; О понятии философии // Логос. 1910. Кн. 1; Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911; О системе ценностей // Логос. 1914. Т. 1. Кн. 1; Философия жизни. Пг., 1922. См. о нем: Яковенко Б. Учение Риккерта о сущности философии // Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 119.
- <sup>10</sup> *Вирхов* Рудольф (1821—1902) — немецкий патолог и общественный деятель. Автор теории клеточной патологии, согласно которой патологический процесс есть сумма нарушений жизнедеятельности отдельных клеток. Один из основателей (1861 г.) немецкой либерально-буржуазной прогрессистской партии, с 1884 г. — партии свободномыслящих.
- <sup>11</sup> *Коген* Герман (1842—1918) — глава марбургской школы неокантианства. Его труды по этике и эстетике значительным образом определили русскую философию поступка и диалога. См. о нем: Яковенко Б. О теоретической философии Германа Когена // Логос. 1910. № 1; Каган М. И. Герман Коген // Научные известия Акад. центра Наркомпроса. М., 1922. Сб. 2; Пун Б. Роль М. И. Кагана в становлении философии М. М. Бахтина (от Германа Когена к Максиму Шелеру) // Бахтинский сборник. III / Ред. В. Л. Махлина. М., 1997. С. 162—181.
- <sup>12</sup> См. примеч. 1 к статье С. Л. Франка «Памяти Льва Толстого».
- <sup>13</sup> *Кузмин* Михаил Алексеевич (1875—1936) — поэт, писатель, композитор. Теоретик имажинизма [статья «О прекрасной ясности» (1910)]. Соч.: Собр. соч.: В 9-ти т. Пг., 1914—1918; Стихи и проза. М., 1989; Избр. произведения. Л., 1990.

<sup>14</sup> ...он говорил попросту — по-мужицки, по-дурацки... — В прозе Толстого точка зрения правды принадлежит ребенку, мужику и юродивому.

<sup>15</sup> *Два лагеря спорят о «Логосе»*. — Речь идет о многоголосой дискуссии о природе философии, поднятой авторами международного еженедельника «Логос» (1910—1914; русские авторы: С. Гессен, Ф. Степун, Н. Метнер, В. Сеземан, Н. Бубнов, Б. Яковенко, Г. Ланц, Н. Лосский, П. Струве, С. Франк, И. Ильин). Неокантианско-гуссерлианская позиция журнала, не ставившая задачи самоопределения национальной русской философии, вызвала критику со стороны В. Ф. Эрнэ (Нечто о Логосе, русской философии и научности: По поводу журнала «Логос» // Московский еженедельник. 1910. № 29—32; см. также его кн.: Борьба за Логос: Опыты философские и критические. М., 1911). См.: *Безрудный М. В.* Из истории русского неокантианства: (Журнал «Логос» и его редакторы) // Лица: Биографический альманах. СПб., 1992. Вып. I. С. 372—397.

<sup>16</sup> *Лобачевский* Николай Иванович (1792—1856) — русский математик, инициатор неэвклидовой геометрии, автор альтернативной картины мира.

<sup>17</sup> ...немой символ — рыбу... — Рыба — один из иконографических символов Агнца Божьего.

<sup>18</sup> ...Толстой устраивает забастовку своим глухим молчанием в «Ясной Поляне»... — Ср.: «...Религиозные искания Толстого не разрешаются в религиозном действии, а только в моральной проповеди, только в глухой забастовке» (*Белый Андрей*. Настоящее и будущее русской литературы (1909) // Белый Андрей. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 352).

### С. Н. Булгаков

#### ЧЕЛОВЕКОБОГ И ЧЕЛОВЕКОЗВЕРЬ (1912)

По поводу последних произведений Л. Н. Толстого:

«Дьявол» и «Отец Сергей»

Впервые: Вопросы философии и психологии. 1912. Кн. 2 (112). С. 55—105. Отд. изд.: М., 1913. Печатается по изданию: *Булгаков С. Н.* Сочинения: В 2-х т. / Сост., подг. текста, вступ. статья и примеч. И. Б. Роднянской. Т. 2: Избранные статьи. М., 1993. С. 458—498.

<sup>1</sup> «Дьявол» (1889—1900) и «Отец Сергей» (1889—1890) впервые были опубликованы В. Г. Чертковым в 1911 г.

<sup>2</sup> «Ерошка» — герой «Казаков» (1863); по предположению И. Б. Роднянской, Булгаков имел в виду повесть «Поликушка» (1863).

<sup>3</sup> *Феофан Затворник* (в миру — Георгий Васильевич Говоров; 1815—1894) — епископ Владимирский, затворник Вышинской пустыни.

<sup>4</sup> *Пелагий* (360—после 418) — христианский ересиарх, монах-теолог, автор учения и инициатор движения пелагианства. Смысл первородного греха трактовал как проявление единичной воли, не наследуемой людьми. В 411 г. проповедовал в Африке и Палестине; ересь был осуждена на Карфагенских соборах (412, 416, 418 гг.) и утверждена в качестве таковой указом императора Гонория (418 г.). Последователь Пелагия Юлиан, епископ Экланский, оппонент Августина Блаженного, был осужден за пелагианскую ересь на Ефесском соборе в 431 г., лишен кафедры и изгнан с родины. Подобная участь постигла и другого последователя Пелагия — Целестия.

Подробный анализ августиновской концепции греха и искупления С. Н. Булгаков развернул в заключительном «Экскурсе» третьего тома «О Богочеловечестве» (Невеста Агнца. Париж, 1945. Раздел «Августинизм и прединация». С. 587–621).

<sup>5</sup> *Liberum arbitrium* — свободный выбор; *servum arbitrium* — рабский выбор (лат.).

<sup>6</sup> *Сенека* Луций Анней (ок. 5 до н. э. — 65 н. э.) — римский философ, поэт и государственный деятель, воспитатель Нерона. *Соч.*: О провидении. Керчь, 1901; Трагедии. М.; Л., 1932; Нравственные письма к Луцилию. М., 1977. *См. о нем: Фаминский В. И.* Религиозно-нравственные воззрения Л. А. Сенеки (философа) и отношения их к христианству. Киев, 1906. Художественную актуализацию моральных установок и судьбы Сенеки предпринял современный историк и драматург Э. Радзинский в пьесе «Театр времен Сенеки и Нерона».

<sup>7</sup> Рим. 3, 10–12.

<sup>8</sup> ...в беседе с Никодимом. — Ин. 3, 1–6.

<sup>9</sup> *Петрарка* Франческо (1304—1374) — итальянский поэт и мыслитель. *Соч.*: Автобиография. Исповедь. Сонеты. М., 1915; Книга песен. М., 1963; Лирика. М., 1981; Эстетические фрагменты. М., 1982. Сонеты, избр. канцонны... М., 1984. *См. о нем: Хлодовский Р. И.* Франческо Петрарка. Поэзия гуманизма. М., 1974.

Ниже цитируется соловьевское переложение Петрарки [«Хвалы и моления Пресвятой Деве» (1883)].

<sup>10</sup> Термин греческой эстетики «калокагатия» («прекрасно-доброе»).

<sup>11</sup> *Tabula rasa* — чистая доска (лат.).

<sup>12</sup> *Латини* Брунетто (ок. 1220 — ок. 1294) — итальянский писатель и юрист, автор трехтомной энциклопедии «Книга сокровищ» (опубл. на фр. яз. в 1863 г.), поэмы на итальянском языке — «Малое сокровище». Перевел трактат Цицерона «О нахождении» (ок. 1260). Данте считал его своим учителем и упомянул в 15-й песне «Ада».

<sup>13</sup> *Альберти* Леон Баттиста (1404—1472) — итальянский ученый, архитектор, писатель, музыкант, теоретик искусства. *См. о нем: Леон Баттиста Альберти.* М., 1977.

<sup>14</sup> *Пальмиери* Маттео (1406—1475) — итальянский ученый-гуманист.

<sup>15</sup> *Фицино* (Фичино) Марсилио (1433—1499) — итальянский философ, учредитель Платоновской академии во Флоренции, переводчик произведений классиков античной мысли и христианских авторов. Теолог и комментатор Писания. Толкователь философии Эроса и эстетики числа. Автор трактатов: «Платоновская теология о бессмертии души» (1469—1474); «О христианской религии» (1476).

<sup>16</sup> *Робеспьер* Максимилиан Мари Изидор де (1758—1794) — политический мыслитель, деятель Французской буржуазной революции конца XVIII в. Казнен на следующий день после контрреволюционного переворота 27 июля (9 термидора) 1794 г. Странник «естественной религии». Инициатор культа «Верховного существа» (1794 г.). *Соч.*: Речь о всеобщей подаче голосов. Пг., 1917; Переписка. Л., 1929; Избр. произведения: Т. 1–3. М., 1965. *См. о нем: Карлейль Томас.* Французская революция: История (1837). М., 1991; *Робеспьер Ш.* Воспоминания. Л., 1925; *Манфред А. З.* Робеспьер —

выдающийся деятель Великой французской буржуазной революции. М., 1958; *Он же*. Великая французская революция. М., 1983; *Кожокин Е. М.* Государство и народ. От Фронды до Великой французской революции. М., 1989; *Философия и революция: Сравним с достигнутым высокий идеал: (К 200-летию Великой французской революции)*. Ч. 1–2. М., 1989; *Великая французская революция и пути русского освободительного движения: Тезисы докладов*. Тарту, 1989; *Великая французская революция и проблемы мировой литературы: Рефер. сб. обзоров*. М., 1991.

<sup>17</sup> *Шефтсбери* Антони Эшли Купер (1671—1713) — английский философ, эстет и моралист. Деист, сторонник оптимистической космоидеи. *Соч.*: Эстетические опыты. М., 1975.

<sup>18</sup> *Фергюсон* Адам (1722/1723—1816) — шотландский философ, историк и политический мыслитель. Автор «Истории гражданского общества» (1767; СПб., 1817—1818. Ч. 1–3). *Соч.*: Наставления нравственной философии. СПб., 1804; Начальные основания нравственной философии. СПб., 1804.

<sup>19</sup> *Смит* Адам (1723—1790) — английский философ и экономист. Основной труд — «Исследования о природе и причинах богатства народов» (1776; рус. пер. — М., 1962).

<sup>20</sup> *Бентам* Иеремия (1748—1832) — английский философ и юрист, основатель утилитаризма. Автор трактатов: «Теория наказаний и наград» (1811); «Деонтология, или Наука о морали» (1834). *Соч.* (рус. пер.): Избр. сочинения. Т. 1. СПб., 1867.

<sup>21</sup> *Кенэ* Франсуа (1694—1774) — французский экономист, мыслитель-физиократ; один из авторов «Энциклопедии, или Толкового словаря наук, искусств и ремесел» (1751—1780).

<sup>22</sup> *Фурье* Франсуа Мари Шарль (1772—1837) — французский утопист-социалист. *Соч.*: Избр. сочинения: Т. 1–4. М.; Л., 1951—1954.

<sup>23</sup> Цитируется стихотворение Г. Гейне (1797—1856) «Я не сержусь» из цикла «Лирическое интермеццо» (1821—1823).

<sup>24</sup> *В беззакониях зачат...* — Пс., 50, 7.

<sup>25</sup> *Вейнингер* Отто (1880—1903) — австрийский философ, автор популярной в России книги «Пол и характер» (1903).

<sup>26</sup> Неточная цитата; Мф. 5, 29.

<sup>27</sup> *Pendant* — в дополнение (*фр.*).

<sup>28</sup> *Иоанн Кассиан Римлянин* (ок. 360—ок. 435) — преподобный, основатель монашества в Галлии, церковный писатель. В своей практике утвердил западный вариант пустынножительства. *Соч.*: Творения / Пер. еп. Петра. Изд. Пантелеймонова монастыря на Афоне, 1892. *См. о нем: Феодор, архим.* Аскетические воззрения препод. Иоанна Кассиана. Казань, 1902.

<sup>29</sup> *Гюисманс* Морис Карл (Жорж Шарль Мари; 1848—1907) — французский писатель-символист. *Соч.*: Полн. собр. соч.: В 3-х т. М., 1912.

<sup>30</sup> ... «в стране далекой»... — Ср.: Лк. 15, 13.

<sup>31</sup> *Серафим Саровский* [в миру Прохор Исидорович (Сидорович) Машнин; 1760—1833] — св., православный подвижник, проповедник. Канонизирован в 1903 г. *См.*: Летопись Серафимо-Дивеевской женской обители: Сочинение архим. Серафима (Чичагова). 2-е изд. СПб., 1903.

<sup>32</sup> «Братья Карамазовы» (Кн. 3. Гл. 3) (*Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30-ти т. Л., 1972—1990. Т. 14. С. 100).

<sup>33</sup> «Да не смущается...» — Ин. 14, 1; 14, 27.

<sup>34</sup> Глава о Кане Галилейской в «Братьях Карамазовых» (Кн. 7. Гл. 4) (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 14. С. 326–327).

<sup>35</sup> ... «обитает вся полнота Божества телесно». — Кол. 2, 9.

<sup>36</sup> Булгаков Валентин Федорович (1886—1966) — мемуарист, секретарь Толстого с 1910 г. Автор книг «У Л. Н. Толстого в последний год его жизни» (М., 1911), «Христианская этика» (М., 1917), «Толстой — моралист» (Прага, 1923), драмы «На кресте величия» (Таньцин, Б. г.). Соч.: Встречи с художниками. Л., 1969; Лев Толстой, его друзья и близкие: Воспоминания и рассказы. Тула, 1970; О Толстом: Воспоминания и рассказы. Тула, 1978.

<sup>37</sup> Хор на слова оды Ф. Шиллера (1759—1805) «К радости» (1786) в Девятой симфонии (1823) Бетховена.

<sup>38</sup> Сборная цитата из «Братьев Карамазовых» (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 14. С. 99; Т. 15. С. 31).

### В. Ф. Эрн

#### ТОЛСТОЙ ПРОТИВ ТОЛСТОГО (1912)

Печатается по первопубликации: О религии Л. Н. Толстого. М., 1912. Сб. 2. С. 214–248.

Эрн Владимир Францевич (1882—1917) — философ и историк философии, публицист. В 1900—1904 гг. штудировал философию в Московском университете у профессоров С. Н. Трубецкого и Л. М. Лопатина, стал там позже доцентом и профессором. С 1911 г. — член Московского психологического общества. В феврале 1905 г. вместе с В. П. Свенцицким, А. В. Ельчаниновым и С. М. Соловьевым образовал Христианское братство борьбы. В ноябре 1906 г. участвовал в создании Московского философско-религиозного общества памяти Вл. Соловьева, в марте 1907 г. — в основании Вольного богословского университета. С 1910 г. вошел в редакцию московского издательства «Путь». В полемике с авторами журнала «Логос» (Ф. Степун, С. Гессен, Б. Яковенко) Эрн излагает свою неоплатонически окрашенную концепцию в статьях, собранных в книге «Борьба за Логос» (М., 1911). Магистерская диссертация — об Антонио Розмини-Сербати (1914), докторская — о философии Винченцо Джоберти (1916). В годы первой мировой войны известность получила его критика милитаристского духа Германии и европейской цивилизации в целом [«От Канта к Круппу» (1914); «Время славянофильствует. Война, Германия, Европа и Россия» (1915)]. Перед кончиной от нефрита работал над большим трудом об онтологизме у Платона.

Соч.: Христианское отношение к собственности. М., 1906 (перепечатка в сб.: Русская философия собственности. XVIII—XX вв. СПб., 1993. С. 194–225); Взыскующим Града. М., 1906 (совм. с В. Свенцицким); Церковное возрождение. О приходе // Вопросы религии. М., 1906. Сб. 1; Христианство и мир / Живая жизнь. 1907. № 1; Тайства и возрожденная Церковь // Церковное обновление. 1907. № 9. Март; Историческая Церковь // Там же. 1907. № 11. 18 марта; Социализм и общее мировоззрение. Сергиев Посад, 1907; Христианство // История религий. М., 1909 (совм. с А. В. Ельчаниновым); Гносеология Вл. Соловьева // О Вл. Соловьеве. М., 1911. Сб. 1; Г. С. Скворода: Жизнь и учение. М., 1912; Природа научной мысли. М., 1913; Меч и

крест. Статьи о современных событиях. М., 1915; Проблема истории: (По поводу диссертации Г. Г. Шпета «История как проблема логики» // Журнал Министерства народного просвещения. 1917. № 6; Верховное постижение Платона // Вопросы философии и психологии. 1917. Кн. 137–138; Сочинения. М., 1991.

См. о нем: Аскольдов С. А. Памяти В. Ф. Эрна // Русская мысль. 1917. № 5–6; Булгаков С. Н. Памяти В. Ф. Эрна // Христианская мысль. 1917. № 11–12; Флоренский П. А. Памяти В. Эрна // Там же; Поляков Л. В. Учение В. Эрна о русской философии // Религиозно-идеалистическая философия в России XIX—нач. XX в. М., 1989; Марченко О. В. В поисках своеобразия русской философии: В. Ф. Эрн // Философия в России XIX—нач. XX в.: Преемственность идей и поиски самобытности. М., 1991; Он же. К вопросу о критике «ratio» В. Ф. Эрна // Философия и культура в России: Методологические проблемы. М., 1992.

<sup>1</sup> Карр Альфонс Жан (1808—1890) — французский писатель, публицист. Соч. (рус. пер.): Клотильда. Ч. 1–2. СПб., 1858; Нормандская Пенелопа. СПб., 1860. Сочинения Карра Толстой читал в начале июля 1854 г.

<sup>2</sup> Шпильгаген (Шпильхаген) Фридрих (1829—1911) — немецкий писатель. Соч.: Собр. соч.: В 23-х т. СПб., 1896—1899; Собр. соч. Т. 1. Кн. 1–5. Л., 1929—1930.

<sup>3</sup> Стриндберг Юхан Август (1849—1919) — шведский писатель. Соч.: Полн. собр. соч.: В 15-ти т. М., 1908—1912; Полн. собр. соч.: В 12-ти т. М., 1908—1911. См. о нем: Блок А. Памяти Августа Стриндберга. Ибсен и Стриндберг. От Ибсена к Стриндбергу // Блок А. Собр. соч. Т. 9. М.; Л., 1936.

<sup>4</sup> Из стихотворения Вл. Соловьева «Памяти Фета» (1897).

<sup>5</sup> *Proclamation courte et energique* — прокламация короткая и энергичная (фр.).

<sup>6</sup> *Des faisceaux de drapeaux et d'aigles ennemis* — пуки неприятельских орлов и знамен (фр.).

<sup>7</sup> См.: Числ. 22, 5–41.

<sup>8</sup> *À thèse* — диссертация, тезис (фр.).

<sup>9</sup> «Удрученный ношей крестной...» — строчка из стихотворения Ф. И. Тютчева «Эти бедные селенья...» (1855).

## Н. О. Лосский

### Л. Н. ТОЛСТОЙ КАК ХУДОЖНИК И КАК МЫСЛИТЕЛЬ (1928)

Печатается по первопубликации: Современные записки. Париж, 1928. Т. 37. С. 234–241.

<sup>1</sup> Ньютон Исаак (1643—1727) — английский математик, астроном, физик, создатель классической механики; разработал, независимо от Лейбница, дифференциальное и интегральное исчисление; открыл закон всемирного тяготения и дисперсию света; определил основы небесной механики.

<sup>2</sup> Лосев Алексей Федорович (1893—1988) — философ, филолог, эстетик, историк культуры, лингвист, искусствовед. В 1915 г. закончил классическое отделение филологии и исторический факультет Московского универ-



ситета; посетитель и докладчик на философско-религиозных собраниях в Обществе им. Владимира Соловьева (с 1911 г.). В 20—30-е гг. выпускает восемь книг: «Античный космос и современная наука» (1927); «Музыка как предмет логики» (1927); «Философия имени» (1927); «Диалектика художественной формы» (1927); «Диалектика числа у Плотина» (1928); «Критика платонизма у Аристотеля» (1929); «Очерки античного символизма и мифологии» (1930); «Диалектика мифа» (1930). 18 апреля 1930 г. был арестован, в 1931 г. приговорен к 10 годам исправительных лагерей, в которых провел два года. Современная библиография работ мыслителя насчитывает более тысячи названий; в центре ее — много томник по истории античной культуры «История античной эстетики» (1963—1994). *Соч.:* Из ранних произведений. М., 1990; Философия имени. М., 1990; Жизнь. СПб., 1993; Бытие. Имя. Космос. СПб., 1993; Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. *См. о нем:* Лосев и культура XX в. М., 1991.

<sup>3</sup> *Статья С. Булгакова о Сергии Радонежском в «Пути».* — Имеется в виду работа: *Булгаков С. Н.* Благодатные советы преподобного Сергия русскому богословствованию // *Путь.* Париж, 1926. № 5. С. 3—19.

## Г. В. Флоровский

У ИСТОКОВ (1936)

Печатается по первопубликации: *Современные записки.* Париж, 1936. Т. 61. С. 393—400.

*Флоровский Георгий Васильевич* (1893—1979) — богослов, философ и историк философии, критик. Священник с 1932 г. По окончании историко-филологического отделения Новороссийского университета — приват-доцент по кафедре философии и психологии (1919 г.). В следующем году эмигрировал. После защиты магистерской диссертации «Историческая философия Герцена» (1923 г.) — приват-доцент Русского юридического факультета в Праге, с 1926 г. — профессор патрологии Свято-Сергиевского Православного Богословского института в Париже. В 1951—1955 гг. — декан Свято-Владимирской православной семинарии в Нью-Йорке, с 1956 г. — профессор истории Восточной Церкви Богословской школы Гарвардского университета; после отставки с 1946 г. до конца жизни преподавал в Принстонском университете на отделении богословия и славяноведения. Почетный доктор ряда американских университетов и академий. Основные труды: лекции по патрологии «Восточные Отцы IV века», «Византийские Отцы V—VIII вв.» (Париж, 1931—1933; 1990; М., 1992); «Пути русского богословия» (Париж, 1937; 1981; 1983; Вильнюс, 1991; Киев, 1991).

*Соч.:* О типах исторического истолкования // *Сб. в чест на Васил Н. Златарски.* София, 1925; Окамененное бесчувствие (по поводу полемики против евразийцев) // *Путь.* 1926. № 2 (Начала. 1992. № 4); Дом Отчий // *Путь.* 1927. № 7; Евразийский соблазн // *Современные записки.* Париж, 1928. № 4; Тварь и тварность // *Православная мысль.* 1928. № 1; О смерти Крестной // Там же. 1930. № 2; Метафизические предпосылки утопизма // *Вопросы философии.* 1990. № 10; Жил ли Христос? М., 1991; Русская философия как задача // *Путь.* М., 1994. № 6; Философия в России // Там же; Об изучении Достоевского // Там же.

*См. о нем:* К 80-летию прот. Георгия Флоровского // Вестник РСХД. 1974. Т. 108–110; *Хоружий С. С.* Россия, Евразия и отец Георгий Флоровский // Начала. 1991. № 3; Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ / Ред. Ю. П. Сенокосова. М., 1993; *Бычков С.* Непрочитанный мыслитель // Путь. М., 1994. № 6; *Троянов А. А.* Философия истории Георгия Флоровского // Вече: Альманах русской философии и культуры. 1997. Вып. 10. С. 153–162; *Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman* / Ed. Andrew Blane, 1993.

<sup>1</sup> *Жуковский* Василий Андреевич (1783—1852) — поэт, переводчик, критик. *Соч.*: Полн. собр. соч. Т. 1–12. СПб., 1815—1816; Собр. соч. Т. 1–4. М.; Л., 1959—1960; Сочинения. Т. 1–3. М., 1980. *См. о нем:* Жуковский и русская культура: Сб. статей. Л., 1987.

<sup>2</sup> *Карамзин* Николай Михайлович (1766—1826) — историк, писатель, публицист, классик сентименталистской прозы. Автор «Писем русского путешественника» (1791—1795); 12-томного труда «Истории государства Российского» (с 1816 до кончины). *Соч.*: Сочинения: В 9-ти т. М., 1820; Письма русского путешественника. Повести. М., 1982; Избранные речи и письма. М., 1982. *См. о нем:* *Лотман Ю. М.* Сотворение Карамзина. М., 1987.

<sup>3</sup> *Стерн* Лоренс (1713—1768) — английский писатель, автор романа «Жизнь и мнения Тристрама Шенди, дженльтмена» (Т. 1–9; 1760—1767) и «Сентиментального путешествия по Франции и Италии» (1768; не завершено). Последнее произвело столь сильное впечатление на Толстого, что он включил его в список текстов, которые формировали его литературный вкус и в целом отношение к жизни (письмо к М. М. Ледерле от 25 октября 1891: 90, № 56); Толстой даже перевел несколько фрагментов «Путешествия» Стерна.

<sup>4</sup> *Бернарден де Сен-Пьер* Жак Анри (1737—1814) — французский писатель-сентименталист руссоистского толка, автор «Путешествия в Россию» (опубл. посмертно) и «Путешествия на Иль-де-Франс» (1773); философских «Этюдов о природе» (1784—1787) и незавершенной «Гармонии природы» (опубл. 1815). Ему принадлежит пасторальная «Аркадия» (1781) и широко известный в России роман «Поль и Виргиния» (1787). Рассказ «Суратская кофейня» (1791), герой которой противостоит богословской учености и ищет истину «простым сердцем» в природе, был издан в переработке Л. Толстого (М., 1891). *Соч.*: Поль и Виргиния. Индийская хижина. М.; Л., 1937. *См. о нем:* *Розанов М. Ж.-Ж.* Руссо и литературное движение конца XVIII и начала XIX в. // Очерки по истории руссоизма на Западе и в России. Т. 1. Гл. 8. М., 1910.

<sup>5</sup> *Бюффон* Жорж Луи Лекерк (1707—1788) — французский естествоиспытатель, инициатор учения о развитии природы. *Осн. соч.*: «Естественная история» (1749—1789); неполный рус. пер. — «Всеобщая и частная естественная история» (Ч. 1. 1788—1808). *См. о нем:* *Лункевич В. В.* От Гераклита до Дарвина. М.; Л., 1940. Т. 2.

В «Дневнике» от 7 апреля 1852 г. Толстой пишет: «Читал замечательные статьи Бюффона о домашних животных» (Гусев, 52).

<sup>6</sup> *Голдсмит* Оливер (1728—1774) — английский писатель, историк словесности. Его роман «Векфильдский священник» (1766) переведен в России в 1847 г. (переиздание: М., 1959).

<sup>7</sup> *Монтескье Шарль Луи* (1689—1755) — французский философ-просветитель, выдвинул идею географической школы в социологии. Основное сочинение — «О духе законов», которое Толстой — студент второго курса юридического факультета — сравнивал, по заданию проф. Д. И. Мейера, с «Наказом» Екатерины II: «...эта работа очень заняла меня» (34, 398).

<sup>8</sup> *Юнг Янг Эдуард* (1683—1765) — английский поэт, автор религиозно-дидактической поэмы «Жалоба, или Ночные размышления о жизни, смерти и бессмертии» (Кн. 1—9; 1742—1745; рус. пер. — 1780). Известен также и как автор трактата «Мысли об оригинальном творчестве» (1759; рус. пер. — 1812).

<sup>9</sup> «*Вильгельм Мейстер*». — Имеется в виду трилогия Гете, созданная в жанре романа воспитания: «Театральное призвание Вильгельма Мейстера» (не завершена; 1777—1785; изд. 1911); «Годы учения Вильгельма Мейстера» (1795—1796); «Годы странствий Вильгельма Мейстера» (Ч. 1—2; 1821—1829). Второй из этих романов Толстой читает в июле 1857 г. Об отношении писателя к творчеству Гете см.: *Чистякова М. М.* Толстой и Гете // Звенья. М.; Л., 1933. Вып. II. С. 118—129.

<sup>10</sup> *Шлейермахер Фридрих* (1768—1834) — немецкий протестантский теолог и философ; был близок около 1800-х гг. к кружку йенских романтиков. Автор религиозно-романтической, патетически приподнятой философской прозы: «Речи о религии» (1799; рус. пер. — 1917); «Монологи» (1800; рус. пер. — 1911). См. о нем: *Орнатский Ф.* Учение Шлейермахера о религии. Киев, 1884; *Гайм Р.* Романтическая школа. М., 1891.

<sup>11</sup> *Conversion* — превращение, изменение, здесь: обращение (лат.).

<sup>12</sup> *Erweckung* или *revival* — пробуждение (нем., англ.).

<sup>13</sup> *Мишле Жюль* (1798—1874) — французский историк романтического направления, автор «Истории Франции» (до 1789 г.) и «Истории Французской революции».

<sup>14</sup> *Овсяннико-Куликовский Дмитрий Николаевич* (1853—1920) — литературовед, лингвист, историк культуры. Последователь психологической школы А. А. Потебни. Соч.: Собр. соч.: В 9-ти т. СПб., 1912—1914; Собр. соч. Т. 1—5, 7—9. Пг., 1923—1924; Теория поэзии и прозы: (Теория словесности). 5-е изд. М.; Пг., 1923; Воспоминания. Пг., 1923.

<sup>15</sup> *Победоносцев К. П.* — см. примеч. 3 к статье Д. С. Мережковского «Революция и религия».

<sup>16</sup> *Берк Эдмунд* (1729—1797) — английский философ-эстетик, сторонник сенсуалистических и материалистических взглядов на искусство: трактат «Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного» (1757).

## В. А. Маклаков

### ТОЛСТОЙ КАК МИРОВОЕ ЯВЛЕНИЕ

(Речь, произнесенная в Праге 15 ноября 1928 г.  
на праздновании юбилея Л. Толстого)

Печатается по первопубликации: *Современные записки*. Париж, 1929. Т. 38. С. 224—245.

<sup>1</sup> *Киреевский* Иван Васильевич (1806—1856) — критик, публицист, один из ведущих идеологов славянофильства. *Соч.*: Полн. собр. соч.: В 2-х т. М., 1861; Критика и эстетика. М., 1979. «Слишком тесным» и «ненужным» назвал славянофильское мировоззрение Л. Толстой (Дневник, 8 мая 1856 г.) после вечера у Д. А. Оболенского с И. С. Аксаковым, И. В. Киреевским и другими славянофилами.

<sup>2</sup> Статья М. Алданова о Толстом опубликована в «толстовском» выпуске «Современных записок» (1928. № 36).

<sup>3</sup> *La séance continue* — непрерывный сеанс (*фр.*).

<sup>4</sup> *Галилей* Галилео (1564—1642) — итальянский ученый, один из основателей точного естествознания. Заложил основы современной механики; построил телескоп с 32-кратным увеличением и открыл горы на Луне, четыре спутника Юпитера, фазы у Венеры, пятна на Солнце. За защиту гелиоцентрической системы мира подвергся суду Святейшей инквизиции (1633).

## Б. В. Горнунг

### Л. Н. ТОЛСТОЙ И ТРАДИЦИИ «НОВОГО ИСКУССТВА» (1929)

Печатается по первопубликации: *Горнунг Б. Л. Н. Толстой и традиции «нового искусства» // Эстетика Л. Толстого / Ред. П. Н. Сакулин. М., 1929. С. 93–121.*

*Горнунг Борис Владимирович* (1899—1976) — филолог, лингвист, критик. В 20-е гг. — ученый секретарь ГАХН.

*Соч.*: Несколько соображений о понятии стиля и задачах стилистики // Проблемы современной филологии. М., 1965. С. 86–93; Черты русской поэзии 1910-х гг.: (К постановке вопроса о реакции против поэтического канона символистов) // Поэтика и стилистика русской литературы: Сб. статей «Памяти акад. В. В. Виноградова». Л., 1971. С. 262–269.

<sup>1</sup> *Коневской* (Ореус) Иван Иванович (1877—1901) — поэт, критик. Автор единственной прижизненной книги «Мечты и думы» (СПб., 1900); на его книгу, вышедшую позже, как на источник эпиграфа ссылается Б. Горнунг: Стихи и проза. М., 1904. С. 132.

<sup>2</sup> «*Madam Bovary*» — роман Г. Флобера (1821—1880) «Госпожа Бовари: Провинциальные нравы» (1857) впервые был опубликован в 1858 г.

<sup>3</sup> *Лазурский* Владимир Федорович (1869—1943) — историк литературы, профессор, автор цитируемого ниже мемуара о Толстом и «Дневника» (Литературное наследство. М., 1939. Т. 37/38. С. 443–509).

<sup>4</sup> *Sui generis* — своего рода (*лат.*).

<sup>5</sup> *Мачтет* Григорий Александрович (1852—1901) — писатель-очеркист. Автор рассказов и повестей: «Человек с планом» (1886); «Блудный сын» (1886—1887); «Белая Панна» (1889); «Хроника одного дня» (1892); романов: «И один в поле воин» (1886); «Жид» (1887); «На заре» (1892—1893). Как поэт стал известен своей песней «Замучен тяжелой неволей» (1876). *Соч.*: Избранное. М., 1958; «Новый доктор» и другие рассказы. М., 1960.

<sup>6</sup> *Маллармэ* Стефан (1842—1898) — французский поэт-символист, автор филологических и исторических сочинений.

<sup>7</sup> *Верлен* Поль (1844—1896) — французский поэт, автор упоминаемого в статье программного стихотворения «Поэтическое искусство» (1874; опублик. 1882), трактата «Проклятые поэты» (1884), очерков о Т. Корбьере, С. Маллармэ, А. Рембо, М. Деборд-Вальмор, де Лиль-Адане, автобиографического очерка «Бедный Лелинаи» и «Исповеди» (1895). *Соч.:* Стихи / Пер. Ф. Солюба. СПб., 1908; Собр. стихов / Пер. В. Брюсова. СПб.; М., 1911 (библиогр.); Лирика. М., 1969.

<sup>8</sup> «*jurare in verbis magistri*»... — «клясться словами учителя» (лат.).

<sup>9</sup> *Бурнакин* Анатолий Андреевич (ум. 1932) — критик, журналист, поэт; в годы близости к символистам издал два альманаха «Белый камень» (1907—1908). Редактировал и издавал военную газету «Полдень» (1914). Автор книги «Трагические антитезы» (М., 1910); брошюры «О судьбах славянофильства» (Пг., 1916). После 1919 г. — в эмиграции. *Соч.:* Морская поэма. М., 1911; Чужая даль: Стихи 1907—1922. Царьград (Стамбул), 1923. О нем писали И. Анненский (Книги отражений. М., 1979. С. 484—485) и В. Вересаев (Невыдуманые рассказы о прошлом. М., 1984. С. 476—489).

<sup>10</sup> *Измайлов* Александр Алексеевич (1873—1921) — критик, поэт, прозаик. Автор книг: На переломе: Литературные размышления. СПб., 1908; Помрачение божков и новые кумиры: Книга о новых веяниях в литературе. М., 1909; Литературный Олимп... М., 1911 (куда включил и статью о Толстом «Патриарх русской литературы»); Пестрые знамена: Литературные портреты безвременья. М., 1913; автор первой научной монографии о Чехове (М., 1916) и нескольких книг пародий. В 1908 г. в «Русском слове» (1908, 28 авг.) опубликовал статью «Лев Толстой».

<sup>11</sup> *А. Яблоновский*. — Видимо, ошибка в инициале. Имеется в виду известный фельетонист Потресов Сергей Викторович (1870—1954), выступавший против футуристов в 1913 г. в «Русском слове» под псевдонимом «С. Яблоновский». См.: *Маяковский В. В.* Полн. собр. соч.: В 13-ти т. М., 1955. Т. 13. С. 453.

<sup>12</sup> *Венгерова* Зинаида Афанасьевна (1867—1941) — литературный критик, переводчица. Дочь известного исследователя словесности, библиографа С. А. Венгерова (1855—1920). Ее статьи по истории новейшей западной литературы собраны в книге «Литературные характеристики» (Т. 1—3. СПб., 1897—1910) и в единственном первом томе не вышедшего полностью пятитомника «Английские писатели XIX в.» (СПб., 1913). Первый переводчик «Овода» Э. Войнич (1898). С 1921 г. — в эмиграции. В 1925 г. вышла замуж за Н. М. Минского. В 1932 г. переслала в Институт Маркса—Ленина свои воспоминания об Элеоноре Маркс.

<sup>13</sup> *Ренье* Анри де (1864—1936) — французский писатель. *Соч.:* Собр. соч. Л., 1923—1926. Т. 1—19.

<sup>14</sup> *Суйнберн* Алджернон Чарлз (1837—1909) — английский поэт, драматург, критик.

*Россети* Данте Габриэл (1828—1882) — английский поэт, художник. См. о нем: *Писсаро Л.* Россети. М., 1909.

<sup>15</sup> *Брюнетьер* Фердинанд (1849—1906) — французский критик и историк литературы. Пытался перенести методы Ч. Дарвина на явления словес-

ности. Помимо упомянутой Б. Горнунгом книги, в 1900 г. был переведен на русский язык его труд «Европейская литература XIX в.».

<sup>16</sup> *Бурачок* Степан Анисимович (Онисимович) (1800—1876) — публицист, критик, издатель в 1840—1845 гг. (совместно с П. А. Корсаковым) журнала «Маяк современного просвещения и образованности...»; позже — с несколько с иным названием. Б. Горнунг имеет в виду «ругательные» статьи С. Бурачка в адрес «Героя нашего времени» Лермонтова (Маяк. 1840. Ч. 4, 6. Отд. 4); ту же позицию занимал и ведущий критик «Маяка» А. М. Мартьянов.

<sup>17</sup> *Конрад* Михаэль Георг (1846—1927) — немецкий писатель, романист, издатель мюнхенского журнала «Общество» — литературного органа натуралистов.

*Гольц* (Хольц) Арно (1863—1929) — немецкий писатель, литературовед. Вместе с Й. Шлафом выпустил сборник натуралистических новелл «Папа Гамлет» (1889). Эстетику натурализма обосновал в трактатах «Искусство, его сущность и законы» (1891—1892); «Революция лирики» (1899). Автор мистико-космогонической поэмы «Фантазус» (1898—1899). *См. о нем: Меринг Ф.* Дело Гольца // Меринг Ф. Литературно-критические статьи. М.; Л., 1964.

*Шлаф* Йоханнес (1862—1941) — немецкий писатель. Известен как сотрудник и соавтор А. Гольца. *Соч.* (рус. пер.): Враги мещанства. М., 1906; Вейганд. СПб., 1907.

<sup>18</sup> *Нордау* Макс (Зигфельд) (1849—1923) — немецкий публицист, автор упомянутой книги «О вырождении» (М., 1995).

<sup>19</sup> *Бодлер* Шарль (1821—1867) — французский поэт, увлеченный поэтикой ужасного, низкого и сатанинского. Автор вызвавшего скандал сборника «Цветы зла» (1857; доп. изд. 1861 и 1869; рус. пер.: М., 1970), ряда статей об искусстве (сб. «Романтическое искусство», опубл. 1868) и трактата о наркотиках («Искусственный рай», 1868; в рус. пер.: «Искания рая», 1908). *См. о нем: Нольман М. Л.* Шарль Бодлер: Судьба. Эстетика. Стилль. М., 1979.

<sup>20</sup> *Готье* Теофиль (1811—1872) — французский писатель и критик. *Соч.:* Избр. произведения. Т. 1—2. М., 1972; Два актера на одну роль. М., 1991.

<sup>21</sup> *По* Эдгар Аллан (1809—1849) — американский новеллист и критик. *Соч.* (рус. пер.): Баллады и фантазии / Пер. К. Бальмонта. М., 1895; Полн. собр. рассказов. М., 1970; Избр. произведения. М., 1972; Лирика. Л., 1976.

<sup>22</sup> Названы художники: *Уистлер* Джеймс Макнейл (1834—1903) — американский живописец, близкий к импрессионистам («Портрет матери», 1871); *Дега* Эдгар (1834—1917) — французский живописец-импрессионист, график и скульптор, мастер пастели («Голубые танцовщицы», «Звезда»); *Ролс* Фелисьен (1833—1898) — бельгийский живописец и график. *См. о них: Рейтерсверд Оскар.* Импрессионисты перед судом критики. М., 1974 (указ.).

<sup>23</sup> *Ламартин* Альфонс Мари Луи де (1790—1869) — французский поэт, публицист, историк Жиронды и Реставрации, общественный деятель, автор двухтомного сочинения «История России» (1855). *Соч.* (рус. пер.): Жанна д'Арк (Орлеанская девственница). 2-е изд. СПб., 1905.

<sup>24</sup> *Корбье* (Корбьер) Тристан (наст. имя — Эдуард Жоакен Корбьер; 1845—1875) — французский поэт. *Соч.* (рус. пер.): Скверный пейзаж. Идаль-

го // Лившиц Б. Французские лирики XIX и XX вв. Л., 1937. *См. о нем: Реми де Гурмон.* Книга масок. СПб., 1913.

<sup>25</sup> *Леконт де Лиль* Шарль (1818—1894) — бельгийский франкоязычный писатель, драматург, новеллист. *Соч.* (рус. пер.): Из четырех книг. М., 1960.

<sup>26</sup> *Шахов* Александр Александрович (1850—1877) — историк литературы. Ученик Ф. И. Буслаева. Примыкал к культурно-исторической школе. Помимо упомянутой в статье книги, автор трудов: *Гете и его время.* 4-е изд. СПб., 1908; *Вольтер и его время.* СПб., 1912. *См. о нем: Стороженко Н. И.* А. А. Шахов // Стороженко Н. И. Речи и отчет Московского университета. М., 1878.

<sup>27</sup> *L'art pour l'art* — искусство для искусства (фр.).

<sup>28</sup> *Перцов* Петр Петрович (1868—1947) — критик, публицист, поэт, издатель и соредaktor журнала «Новый путь».

<sup>29</sup> «*Petits poèmes en prose*» (фр.) — «Маленькие поэмы в прозе» (стихотворения в прозе).

*Бертран* Алоизий (Алоизиус; наст. имя — Луи Жак Наполеон Бертран; 1807—1841) — французский поэт, мастер стихотворений в прозе, воскрененный из забвения благодаря бодлеровскому «Посвящению» журналисту Арсену Уссэ (1815—1896), которое было впервые опубликовано в «*Ла Прэсс*» 26 августа 1862 г., а затем в сочинениях Бодлера посмертно, в 1869 г.; поддерживал импрессионистов, покупал полотна Моне («*Камилла*») и Ренуара («*Купальщица*»). Автор книги миниатюр «*Гаспар из Тьмы. Фантазии в манере Рембрандта и Калло*» (опубл. 1842). *Соч.* (рус. пер.): *Гаспар из тьмы.* М., 1891.

<sup>30</sup> *Рембо* Артюр (1854—1891) — французский поэт-символист. *Соч.* (рус. пер.): Стихи. Последние стихотворения. Озарения. Одно лето в аду. М., 1982. *См. о нем: Карре Ж.-Ж.* Жизнь и приключения Ж.-А. Рембо. Л., 1927.

*Лотреамон* (псевд.; наст. имя Изидор Дюкас; 1846—1870) — французский поэт. Автор сборника стихотворений и прозы «*Песни Мальдорора*» (1868; публ. 1890) и сборника «*Стихотворения. Предисловие к будущей книге*» (1870).

<sup>31</sup> *Нерваль* (наст. фамилия — Лабрюни) Жерар де (1808—1855) — французский писатель. *Соч.* (рус. пер.): *Избранное.* М., 1984.

<sup>32</sup> *Бобров* Сергей Павлович (1889—1971) — поэт, критик, прозаик, теоретик стиха.

<sup>33</sup> *См.: Толстой С. Л.* Л. Н. Толстой о поэзии Ф. И. Тютчева // Толстовский ежегодник. М., 1912. С. 143—148.

<sup>34</sup> *Демель* Рихард (1863—1920) — немецкий писатель. *Соч.:* Собр. соч. Т. 1—2. М., 1911—1912. *См. о нем: Луначарский А. В.* Рихард Демель // Знание. СПб., 1908. Сб. 24 (здесь же опубликованы две поэмы Р. Демеля: «*Демон желаний*» и «*Освобожденный Прометей*»).

<sup>35</sup> *Ex abrupto* — сразу, внезапно, без подготовки (лат.).

<sup>36</sup> *Боккаччо* Джованни (1313—1375) — классик итальянского Ренессанса. Автор «*Декамерона*» (1350—1353), ряда поэм, исследований о Данте, трактатов: «*О генеалогии богов*» (ок. 1350—1375); «*О знаменитых женщинах*» (1361—1375); «*О злключениях знаменитых мужей*» (1355—1374). *Соч.:* *Фьяметта. Фьезоланские нимфы.* М., 1968; *Декамерон.* М., 1970. *См. о нем: Бранка В.* Боккаччо средневековый. М., 1893; *Хлодовский Л. И.* Декамерон. Поэтика и стиль. М., 1982.

<sup>37</sup> *Прудон* Пьер Жозеф (1809—1865) — французский теоретик анархизма, философ, социолог, экономист. Автор труда «Что такое собственность?» (1840; рус. пер. — 1907). *Соч.*: Война и мир: В 2-х т. М., 1864; Бедность как экономический принцип. М., 1908.

<sup>38</sup> *Барбэ д'Оревиль* (1808—1889) — французский писатель, поздний романтик. Автор книги очерков «О дендизме Джордже Беммеле» (1845; рус. пер. — 1912). *Соч.*: Лики дьявола / Вступ. статья М. Волошина. СПб., 1908; Дьявольские маски. М., 1909; 1913.

<sup>39</sup> *Гонкур* Эдмон де (1822—1896) и Жюль де (1830—1870) — французские писатели, братья-соавторы. *Соч.*: Дневник бр. Гонкур. СПб., 1898; Полн. собр. соч. Т. 1, 3, 6. М., 1911; Жермини Ласерте. Братья Земгано. Актриса Фостен. М., 1972.

<sup>40</sup> *Менар* Луи (1822—1901) — французский поэт, ученый-химик, знаток античных древностей и Древнего Востока, историк древних цивилизаций. *Соч.* (рус. пер.): <Стихи> // Поэты Французской революции / Пер. В. Дмитриева. М., 1948.

<sup>41</sup> *Банвиль* Теодор де (1623—1891) — французский писатель-романтик, близкий «парнасцам».

<sup>42</sup> *Буйе Л.* (1824—1869) — французский поэт-романтик, входил в группу «Парнас».

<sup>43</sup> *Ренан* Жозеф Эрнест (1823—1892) — французский писатель, историк религии, востоковед. *Соч.*: Собр. соч.: В 12-ти т. Киев, 1902—1903; Будущее науки. Киев, 1902; Аверроэс и аверроизм. Киев, 1903; Жизнь Иисуса. СПб., 1906; История первых веков христианства. Т. 1—7. СПб., 1907. В настоящее время сочинения Ренана активно переиздаются.

<sup>44</sup> *Тэн* Ипполит Адольф (1828—1893) — французский мыслитель, критик, социолог. Родоначальник культурно-исторической школы в искусствоведении. Автор «Философии искусства» (1865; рус. пер. 1933). Множество переводов трудов Тэна вышли на рубеже веков и в начале XX в.

<sup>45</sup> *Фриче* Владимир Максимович (1870—1929) — литературовед и историк искусства, энтузиаст социологического метода. Основные работы: «Очерки социальной истории искусства» (1923); «Г. В. Плеханов и научная эстетика (1922)»; «Социология искусства» (1926); «Проблемы искусствоведения» (1930). См. сборник «Марксистское искусствознание и В. М. Фриче» (М., 1930; библиогр.).

<sup>46</sup> *Аполлинер* Гийом (псевд.; наст. имя и фамилия — Вильгельм Аполлинарий Костровицкий; 1880—1918) — французский поэт-кубист. *Соч.*: Стихи. М, 1967. *См. о нем: Хартвиг Ю.* Аполлинер. М., 1971.

<sup>47</sup> *Думик* Рене (1860—1937) — французский критик, представитель позитивистской театральной критики и литературоведения. Помимо упомянутой Б. Горнунгом книги «Молодые» (1896), Р. Думик выпустил труды: «Портреты писателей» (1892); «Современные писатели» (1894); «Люди и идеи XIX в.» (1903), «Новый театр» (1908); «Ламартин» (1912); «Сен-Симон» (1919).

<sup>48</sup> *Роллина* Морис (1846—1903) — французский поэт. Писал в традиции Бодлера и, отчасти, парнасской школы.

<sup>49</sup> *Кладель* Леон (1835—1892) — французский поэт-романтик социалистической направленности. *Соч.* (рус. пер.): Очерки и рассказы из жизни про-



стого народа / Предисл. И. С. Тургенева. СПб., 1877; Мститель. Рассказ. М., 1906.

<sup>50</sup> *Жилькен* Иван (1858—1924) — бельгийский франкоязычный поэт. Соч. (рус. пер.): Молодая Бельгия / Под ред. М. Веселовской. М., 1908; Ночь. Избранные стихотворения. М., 1911.

<sup>51</sup> *Бурже* Поль Шарль Жозеф (1852—1935) — французский писатель-мыслитель, автор популярного в России романа «Ученик» (1889; рус. пер. 1889). Соч.: Собр. соч.: В 10-ти т. СПб., 1901; Ученик. М., 1958.

<sup>52</sup> *Лафорг* Жюль (1860—1887) — французский поэт-символист. В молодости был близок к кружку «гидропатов» (противников парнасцев); автор трех поэтических сборников. Соч. (рус. пер.): Пьеро / Пер. В. Шершеневича. М., 1918; <Стихи> // Лившиц В. От романтиков до сюрреалистов: Антология французской поэзии. Л., 1934; Жалоба провинциальной луне // Брюсов В. Я. Стихотворения и поэмы. Л., 1961.

### А. М. Евлахов

#### КОНСТИТУЦИОНАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПСИХИКИ

Л. Н. ТОЛСТОГО (1930)

Печатается по источнику, воспроизводящему первое издание 1930 г.: *Евлахов А.* Конституциональные особенности психики Л. Н. Толстого / Предисл. А. В. Луначарского. М., 1995. Гл. 7 и 8. С. 83—101.

*Евлахов Александр Михайлович* (1880—1966) — историк литературы, критик, публицист и поэт. Учился на физико-математическом (1898—1899 гг.) и историко-филологическом (1899—1903 гг.) факультетах Петербургского университета. Магистерская диссертация «Реализм или ирреализм» (Очерки по теории художественного творчества. Т. 1—2. Варшава, 1914). Автор трудов: «Введение в философию художественного творчества» (Т. 1—2. Варшава, 1910—1912; Т. 3 — Ростов-на-Дону, 1917), «Тайна гения Гоголя» (Варшава, 1910), «Кольцов и Руссо» (Варшава, 1910), «В поисках Бога. Этюд о Данте» (Варшава, 1913), «Русская литература о западных писателях» (Варшава, 1913), «Лекции по истории всеобщей литературы XIX в.» (Варшава, 1914), «Психология творчества как биологическая проблема» (Баку, 1925), «Эрнест Ренан» (Баку, 1925).

Соч.: Пушкин как эстетик. Киев, 1909.

См. о нем: *Скафтымов А. П.* К вопросу о соотношении теоретического и исторического рассмотрения в истории литературы // Учен. записки Саратовского ун-та. 1923. Т. 1. Вып. 3; *Вознесенский А. Н.* Классификация методов историко-литературной науки // Труды Белорусского гос. ун-та. 1925. № 6—7; Русская наука о литературе в кон. XIX—нач. XX в. М., 1982 (по указ.).

В первой главе Евлахов напоминает, что в Варшаве 8 февраля 1912 г. он прочел лекцию «Нравственное учение Толстого и его отношение к жизни». Материалы по Толстому указываются в книге Евлахова (Введение в философию художественного творчества. Варшава, 1910. Т. 1. С. 343—346; 437—442; 519—524).

В публикуемом ниже фрагменте А. М. Евлахов пользуется следующими источниками: Письма Л. Н. Толстого к жене. 1862—1910. СПб., 1911; *Аменицкий Д.* Лев Толстой в психиатрических больницах // Современная психиатрия. 1911. Ноябрь; *Дневник Л. Толстого* (видимо, по изд.: *Толстой Л. Н.* Дневник. 2-е изд. / Ред. В. Г. Чертков. Т. 1. 1895—1899. М., 1916); *Кранихфельд Вл.* В мире идей и образов. Т. 3. Пг., 1917; Л. Н. Толстой в последний год его жизни: Дневник секретаря Л. Н. Толстого В. Ф. Булгакова. М., 1920 (см. его же: *Граф Л. Н. Толстой и критика его произведений*, русская и иностранная. 3-е изд. Ч. 1—2. СПб.; М., 1899); *Эйхенбаум Б. М.* Молодой Толстой. Л.; М., 1922; *Он же.* Толстой. Кн. 1. 50-е гг. Л.; М., 1928; *Бирюков П. И.* Биография Льва Николаевича Толстого. Т. 1—4. М.; Пг., 1922—1923; *Толстой Л. Л.* Правда о моем отце / Пер. с фр. А. В. Андреева. Л., 1924; *Дунаев Б.* Люди и людская пыль вокруг Льва Толстого. М., 1924; *Апостолов Н. Н.* Живой Толстой. М., 1928; *Жданов В. А.* Любовь в жизни Л. Н. Толстого. Кн. 1. М., 1928; *Гусев Н. Н.* Два года с Л. Н. Толстым: Воспоминания и дневник бывшего секретаря Л. Н. Толстого. 1907—1908. 2-е изд. М., 1928; *Островский А. Г.* Молодой Толстой в записях современников / Ред. и вступ. статья Б. Эйхенбаума. Л., 1929.

<sup>1</sup> *Ге* Екатерина Ивановна (1859—1918) — жена Петра Николаевича Ге (ум. 1922), художественного критика.

<sup>2</sup> *Уточкин* Сергей Исаевич (1876—1915/1916) — один из первых русских авиаторов, совершал публичные полеты в России и за рубежом.

<sup>3</sup> *Ломброзо* Чезаре (1835—1909) — итальянский врач-психиатр и антрополог. Автор «Таблицы признаков» прирожденного преступника. *Соч.:* Любовь у помешанных. Одесса, 1889; Новейшие успехи науки о преступнике. СПб., 1892; Гениальность и помешательство. СПб., 1895 (М., 1996).

<sup>4</sup> *Русанов Г. А.* Поездка в Ясную Поляну (24—25 августа 1883 г.) // Толстовский ежегодник. М., 1912. С. 51—87.

<sup>5</sup> *Стахович* Софья Александровна (1862—1942) — дочь орловского помещика А. А. Стаховича (1830—1913).

<sup>6</sup> *Оболенская* Мария Львовна (Толстая, 1871—1906) — дочь Л. Н. Толстого.

<sup>7</sup> *Сухотин* Михаил Сергеевич (1850—1914) — муж Татьяны Львовны Толстой, зять Л. Н. Толстого. См.: *Сухотина-Толстая Т. А.* Воспоминания. М., 1976.

<sup>8</sup> *Арсеньева* Валерия Владимировна (1836—1909) — в первом браке Талязина, во втором — Волкова. Первая запись о ней в дневнике Толстого — от 15 июня 1956 г.

<sup>9</sup> *Ковалевский* Егор Павлович (1811—1868) — писатель, путешественник, состоял при штабе М. Д. Горчакова.

<sup>10</sup> *Дружинин* Александр Васильевич (1824—1864) — прозаик, критик, переводчик. Дебютировал в «Современнике» повестью «Полинька Сакс» (1847). Автор статей о Л. Толстом: ««Метель». — «Два гусара»: Повести графа Л. Н. Толстого» (1856); ««Военные рассказы» графа Л. Н. Толстого» (1856). *Соч.:* Повести. Дневник. М., 1986; Литературная критика. М., 1988. *См. о нем:* *Скатов Н. Н.* Дружинин — критик // Русская литература. 1982.

№ 4; *Бройде А. М.* А. В. Дружинин: Жизнь и творчество. Копенгаген, 1986. См.: *Чуковский К. И.* Л. Толстой и Дружинин в 60-х гг.: По неизданным материалам // Чуковский К. И. Люди и книги 60-х гг. Л., 1934. С. 11–76.

*Гончаров Иван Александрович* (1812—1891) — писатель, критик. Соч.: Полн. собр. соч. Т. 1–12. СПб., 1899; Собр. соч. Т. 1–8. М., 1977—1980. См. о нем: *Апостолов Н. Н.* Лев Толстой и его спутники. М., 1928.

*Анненков Павел Васильевич* (1812/1813—1887) — критик, историк литературы, мемуарист. См. его работы о Толстом: *И. С. Тургенев* и *Л. Н. Толстой* // *Анненков П. В.* Воспоминания и критические очерки. Отдел второй. СПб., 1879. С. 84–108; Русская беллетристика в 1863 г. // Там же. С. 286–302; «Война и мир» *Л. Н. Толстого* // Там же. С. 364–386; Литературные воспоминания. СПб., 1909 (М., 1960 — по указ.); Исторические и эстетические вопросы в романе гр. *Л. Н. Толстого* «Война и мир» // Роман *Л. Н. Толстого* «Война и мир» в русской критике. Л., 1989. С. 38–58).

<sup>11</sup> *Хирьяков Александр Модестович* (1863—1946) — журналист либерально-народнического направления.

## VII. НОВОЕ ЧТЕНИЕ

**М. М. Бахтин**

ПРЕДИСЛОВИЕ (1929)

ДРАМАТИЧЕСКИЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ Л. ТОЛСТОГО

Впервые: *Бахтин М. М.* Предисловие (Драматические произведения Л. Толстого) // Толстой Л. Н. Полное собрание художественных произведений: В 15-ти т. Л., 1929. Т. 11. С. III–X. Печатается по изданию: *Бахтин М. М.* Литературно-критические статьи. М., 1986. С. 90–99.

*Бахтин Михаил Михайлович* (1895—1975) — философ, филолог, историк культуры и словесности, создатель фундаментальных концепций диалога, полифонии и карнавала. Учился на историко-филологическом и философском факультетах Новороссийского и Петербургского университетов (не окончил); после 1917 г. — в Невеле и Витебске, где вокруг Бахтина образовалась философская школа, в которую входили литературовед Л. В. Пумпянский, философ М. И. Каган, музыковед И. И. Соллертинский, литературовед В. Н. Волошинов, историки Н. И. Конрад и Е. А. Тарле, востоковед М. И. Тубянский, биолог И. И. Канаев, критик П. Н. Медведев, филолог Б. М. Энгельгардт, пианистка М. В. Юдина, поэты К. Вагинов, Б. М. Зубакин, Н. Клюев, переводчик А. А. Франковский, геолог Б. В. Залесский (т. н. невельская школа; см. о ней статью В. Л. Махлина в кн.: Русская философия // Малый энциклопедический словарь / Отв. ред. А. И. Алешин. М., 1995. С. 359–365). В эти годы пишутся «Философия поступка» и «Автор и герой в эстетической деятельности». С 1924 г. — в Ленинграде, где издает книгу о Достоевском — «Проблемы творчества Достоевского» (1929) и под другими фамилиями — целый ряд трудов: «Фрейдизм: Критический очерк»

(1927); «Формальный метод в литературоведении» (1928); «Марксизм и философия языка» (1929); несколько статей (эти книги и статьи переизданы московским издательством «Лабиринт» в серии «Бахтин под маской»: пять выпусков — с 1993 по 1995 г.). В декабре 1928 г. был арестован по делу философско-религиозного кружка А. Мейера «Воскресение», осужден на пять лет лагеря; приговор был заменен ссылкой в Кустанай, после которой Бахтин работал в Мордовском пединституте (в 1936 г.), в 1937 г. переехал в Кимры, учительствовал в школе до окончания войны. С 1945 г. — вновь в Саранске, где работал до 1961 г. В 1946 г. защитил кандидатскую диссертацию о Рабле (Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965). Скончался в подмосковном доме для престарелых.

Открытие личности и творчества М. Бахтина для современной духовной ситуации имело кардинальное значение. Вплоть до сегодняшнего дня М. Бахтин — в центре внимания мировой философской науки; его сочинения переведены на все основные языки мира; библиография по освоению наследия Бахтина исчисляется тысячами названий; прошло множество конференций, посвященных ему, в России; Седьмой Международный конгресс состоялся в Москве в юбилейный, 1995-й, год; готовятся новые симпозиумы и сборники материалов. В Саранске вышел десяток сборников о Бахтине; в Витебске издается специальный журнал, освещающий его идеи («Диалог. Карнавал. Хронотоп»; с 1992 г. вышло 7 номеров). Родилась своего рода гуманитарная метадисциплина — бахтинология.

Соч.: Вопросы литературы и эстетики. М., 1975; Эстетика словесного творчества. М., 1979; 1986; Литературно-критические статьи. М., 1986; Сочинения: В 7-ми т. М., 1996. Т. 5.

См. о нем: М. М. Бахтин: Библиографический указатель. Саранск, 1969; Хронотоп. Махачкала, 1980; Бахтинский сборник. I. М., 1990; Бахтинский сборник. II. М., 1991; Бахтинский сборник. III. М., 1997; М. М. Бахтин и философская культура XX в. Ч. 1–2. СПб., 1991 (Проблемы бахтинологии. Вып. 1); М. М. Бахтин как философ. М., 1992; *Осовский О. Е.* Человек. Слово. Роман. Саранск, 1993; Бахтинология. Исследования. Переводы. Публикации. СПб., 1995 (Проблемы бахтинологии. Вып. 2); *Махлин М. М.* Я и Другой: (Истоки философии «диалога» XX в.). СПб., 1995; Бахтин в зеркале критики. М., 1995; Лекции по истории литературы: Античность. Средние века (В записи В. А. Мирской) / Публ., подг. текста, предисл. и коммент. И. В. Ключевой, Л. М. Лисуновой. Саранск, 1999; *Bakhtin and cultural theory* / Ed. K. Hirschkop and D. Sheferd. Manches. Univ. Press, 1989; *Morson G. S., Emerson C.* Mikhail Bakhtin: Creation of Prosaics. Stanford, 1990; *Emerson C.* The First Hundred Years of Mikhail Bakhtin. Princeton, 1996.

## М. М. Бахтин

ПРЕДИСЛОВИЕ (1930)

«ВОСКРЕСЕНИЕ» Л. ТОЛСТОГО

Впервые: *Бахтин М. М.* Предисловие («Воскресение» Л. Толстого) // Толстой Л. Н. Полное собрание художественных произведений: В 15-ти т. М.; Л., 1930. Т. 13. С. III–XX. Печатается по изданию: *Бахтин М. М.* Литературно-критические статьи. М., 1986. С. 100–120.

<sup>1</sup> В 1929 г. выходит в свет монография М. М. Бахтина «Проблемы творчества Достоевского» (в дальнейших переизданиях — «Проблемы поэтики Достоевского»), в которой автор проводит различие монологической манеры Толстого и диалогизма Достоевского. Эта антитеза трактуется не только в плане поэтики, но и в существенных религиозно-мировоззренческих акцентах. О рассказе Толстого «Три смерти» (1859): «<...> Толстой дает здесь смерть как итог жизни, эту жизнь освещающий как оптимальную точку для понимания и оценки всей жизни в ее целом. Поэтому можно сказать, что в рассказе изображены, в сущности, три полностью завершенные в своем смысле и в своей ценности жизни. И вот все эти три жизни и определяемые ими три плана в рассказе Толстого *внутренне замкнуты* и не знают друг друга. Между ними существует только чисто внешняя, прагматическая связь, необходимая для композиционно-сюжетного единства рассказа: ямщик Серега, везущий больную барыню, берет в ямской избе у умирающего там ямщика его сапоги (они уже не понадобятся умирающему) и затем, после смерти ямщика, срубает в лесу дерево на крест для его могилы. Таким образом, три жизни и три смерти оказываются внешне связанными.

Но *внутренней связи между сознаниями* здесь нет. <...> Жизни и смерти всех трех персонажей с их мирами находятся рядом в едином объективном мире и даже не соприкасаются в нем *внешне*, но сами они ничего друг о друге не знают и не отражаются друг в друге. Они замкнуты и глухи, не слышат друг друга и не отвечают друг другу. Между ними нет и не может быть никаких диалогических отношений. Они и не спорят, и не соглашаются.

Но все три персонажа с их замкнутыми мирами объединены, сопоставлены и взаимно осмыслены в едином, объемлющем их кругозор, сознании *автора*. Он-то, автор, все о них знает, сопоставляет, противопоставляет и оценивает все три жизни и все три смерти. Все три жизни и смерти освещают друг друга, но только для автора, находящегося *вне* их и использующего свою *вненаходимость* для их окончательного осмысления и завершения. <...> Таким образом, завершающий, тотальный, смысл жизни и смерти каждого персонажа раскрывается только в авторском кругозоре и только за счет избытка этого кругозора над каждым из персонажей, т. е. за счет того, что сам персонаж ни видеть, ни понимать не может. В этом завершающая монологическая функция избыточного авторского кругозора. <...> Сознание и слово автора, Л. Толстого, нигде не обращено к герою, не спрашивает его и не ждет ответа. Автор не спорит со своим героем и не соглашается с ним. Он говорит не с ним, а о нем. Последнее слово принадлежит автору, и оно, основанное на том, чего герой не видит и не понимает, что внеположно его сознанию, никогда не может встретиться со словом героя в одной диалогической плоскости» (Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. 3-е изд. М., 1972. С. 119–121). См. также в другой работе важные соображения Бахтина о роли авторитарного и патетического слова в прозе Толстого (Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. С. 157, 210).

**Н. И. Ульянов**

НАЦИОНАЛИЗМ ТОЛСТОГО (1972)

Печатается по: Русская литература. 1991. № 2. С. 93–103.

Ульянов Николай Иванович (1904—1985) — историк, романист, литературный критик и публицист. Ученик С. Ф. Платонова, работал в Архангельске и Ленинграде. Автор труда «Исторический опыт России» (1962), посвященного 1100-летию Русского государства. Как прозаик известен сборником рассказов «Под каменным небом», романом «Атосса» (1952), посвященным событиям эпохи похода Дария в Скифию (VI в. до н. э.). Работы по истории общественной жизни и мысли: «Басманный философ» (Вопросы философии. 1990. № 8), «Происхождение украинского сепаратизма», «Патриотизм требует рассуждения», «Лжепророк», «Кладбище погубленных воинов», «Шестая печать», «Дары данайцев». По истории русской литературы создал работы: «Об историческом романе», «Прием в философии», «Чехов в театре Горького», «После Бунина», «Гумилев», «Б. К. Зайцев», «Памяти А. А. Алданова». Писал по проблемам народности и национальности: «Большевизм и национальный вопрос», «Роковые войны в России», «Русское и великорусское», «Замолчанный Маркс» (Москва. 1990. № 10).

Соч.: Диптих. Нью-Йорк, 1957; Скрипты: Сб. статей о русской истории. Мичиган, 1981.

См. о нем: Кошелев В. А., Чернов А. В. (Вступ. заметки к публикациям текстов Н. И. Ульянова): 1) Вопросы философии. 1990. № 8. С. 74–75; 2) Москва. 1990. № 10. С. 138–139; Базанов П. «Петропольский Тацит» в изгнании // Сфинкс. СПб., 1995. № 1(3). С. 159–164.

<sup>1</sup> Барклай де Толли Михаил Богданович (1761—1818) — князь (1815 г.), из шотландского рода; русский генерал от инфантерии; генерал-фельдмаршал (1814 г.). Командовал дивизией и корпусом в войнах с Францией и Швецией. В 1810—1812 гг. — военный министр (январь 1810 — сентябрь 1812 г.). В Отечественную войну командовал Первой Западной армией; с февраля 1813 г. — главнокомандующий Третьей Западной армии; с мая 1813 г. — главнокомандующий русско-прусскими войсками.

<sup>2</sup> Кутузовец Карл (1780—1831) — немецкий военный теоретик и историк, генерал-майор прусской армии (1818 г.). Участвовал в войнах с Францией (1806—1807, 1812—1815 гг.). В 1812—1813 гг. — на русской службе. В 1818—1830 гг. — директор военного училища в Берлине. В трактате «О войне» отстаивал мысль о войне как о продолжении политики.

Вольцоген Адольф Вильгельм фон (1774—1845) — прусский полковник; после разгрома Пруссии принят на службу в русский Генеральный штаб. В 1812 г. состоял при штабе Барклая де Толли, а затем М. И. Кутузова. «Сумасбродным прожектером» назвал его А. Н. Муравьев (1792—1863) (Муравьев А. Н. Сочинения и письма. Иркутск, 1986. С. 88).

<sup>3</sup> Гакстгаузен Август (1792—1866) — барон, немецкий экономист, в 40-х гг. XIX в. по приглашению Николая I путешествовал по России, после чего издал книгу «Исследования внутренних отношений, народной жизни, и в особенности сельских учреждений в России» (1847—1852). В статье «Россия» (1849) Герцен говорит: «Я полностью разделяю мнение Гакстгаузена, но думаю, что сельская община — еще не все в России. Гакстгаузен действительно уловил животворящий принцип русского народа; но по своей врожденной склонности ко всему патриархальному и вследствие полного отсутствия критического дара он не заметил, что именно патриархальная сторона общинной жизни и вызвала петербургскую реакцию. Если бы в общине не было полного поглощения личности, то самодержавие, о котором с таким

справедливым ужасом говорит Кюстин, не могло бы образоваться» (*Герцен А. И.* Собр. соч.: В 30-ти т. М., 1955. Т. VI. С. 199). Критическое отношение к Гакстгаузену высказано в статье Герцена «Русские немцы и немецкие русские» (1859). Гакстгаузену принадлежит также труд «Сельские учреждения России, их развитие и утверждение в законоположениях 1861 г.».

<sup>4</sup> *Орлов* Николай Васильевич (1863—1924) — художник-передвижник. Одну из стен яснополянского кабинета Толстого занимали репродукции его картин «Освятители», «Порка», «Проводы переселенцев», «Христа ради». Альбом, о котором вспоминает Н. И. Ульянов, — «Русские мужики». *См. о нем: Картины художника Н. Орлова / С предисловием Л. Н. Толстого.* СПб.: Изд. Товарищества Р. Голике и А. Вильборг, 1909.

<sup>5</sup> См. примеч. 9 к статье В. Ф. Эрнэ «Толстой против Толстого».

<sup>6</sup> *В стихотворении Б. Л. Пастернака «Духу родины»...* — Цитируется последняя строфа текста, опубликованного впервые в «Литературной газете» (1941. 8 окт.). С указанным Н. И. Ульяновым названием вошло в издание: *Пастернак Б.* Стихотворения и поэмы. М., 1961. Теперь публикуется под названием «Русскому гению» (*Пастернак Б. Л.* Собр. соч.: В 5-ти т. М., 1989. Т. 1. С. 153).

<sup>7</sup> *Зомбарт* Вернер (1863—1941) — немецкий экономист, социоисторик, оппонент Маркса. *Соч.: Социализм и христианское движение в XIX столетии.* СПб., 1902; *Художественная промышленность и культура.* СПб., Б. г.; *Идеалы социальной политики.* СПб., 1906; *Буржуа.* М., 1924. *См. о нем: Луначарский А. В.* Зомбарт о душе буржуа // Луначарский А. В. Мещанство и индивидуализм. М.; Пг., 1923.

### **В. М. Паперный**

#### К ВОПРОСУ О СИСТЕМЕ ФИЛОСОФИИ Л. Н. ТОЛСТОГО (1980)

Печатается по изданию: Проблемы социальной детерминации познания: Труды по философии. XXI (Ученые записки Тартуского гос. университета. Тарту, 1980. Т. 542). С. 105–128.

### **В. Н. Назаров**

#### МЕТАФОРЫ НЕПОНИМАНИЯ: Л. Н. ТОЛСТОЙ И РУССКАЯ ЦЕРКОВЬ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ (1991)

Печатается по изданию: Вопросы философии. 1991. № 8. С. 155–156.

### **М. Б. Плюханова**

#### ТВОРЧЕСТВО ТОЛСТОГО Лекция в духе Ю. М. Лотмана

Печатается по изданию: RS. Ежеквартальник русской философии и культуры. СПб., 1995. I. 4. С. 37–81.

---

## КРАТКАЯ БИБЛИОГРАФИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ ВЗГЛЯДОВ Л. Н. ТОЛСТОГО \*

- Абрамович Н.* Христос Толстого // Новое вино. 1913. № 2. С. 10–12.
- Аггеев К.* По поводу толков в современном образованном обществе, возбужденных посланием Святейшего Синода о графе Л. Толстом. 2-е изд. Киев, 1901.
- Азадовский К. М.* Рильке и Толстой // Русская литература. 1969. № 1. С. 130–131.
- Айвазов И. Г.* Гр. Л. Толстой. М., 1913.
- Аксельрод-Ортодокс Л. И.* Лев Толстой. 2-е изд. М., 1928.
- Алданов (Ландау) М. А.* Толстой и Роллан. Пг., 1915. Т. 1.

---

\* Литература о Л. Толстом необъятна; исследования о философско-религиозных его взглядах также составляют бесконечные списки. В предлагаемую читателю «Краткую библиографию» мы не включаем: более чем известные хрестоматии критических материалов; библиографические обзоры всех степеней индексации; работы в жанре «биография писателя», «творческий путь писателя» и беллетризованную прозу о Толстом; мемуары и «беседы с Толстым» (за исключением наиболее концептуальных); исследования и статьи иностранных авторов и зарубежных писателей (почти целиком); путеводители всякого рода; указатели иконографии; краеведческую продукцию. С другой стороны, составитель стремился к тому, чтобы картина восприятия Толстого в большинстве направлений философской мысли в России и русской эмиграции была отражена названиями наиболее репрезентативных работ. Некоторые тексты, названные в Комментариях, в наш перечень не включены. Целью списка ставится и напоминание о ряде прочно забытых текстов, фиксирующих степень внимания к Толстому в контексте «злобы дня». Отдавая отчет в том, что названные здесь библиографические ограничения простоудушно свидетельствуют о вкусовых претензиях составителя, мы заранее принимаем критические замечания, которые неизбежно возникнут у читателя при знакомстве с «Краткой библиографией». В связи с известными причинами немалая часть новейшей научной литературы о Толстом не попадает на полки крупнейших библиотек и остается за рамками внимания библиографов; приносим свои извинения авторам, чьи труды, тематически связанные с проблематикой Антологии, не нашли вполне заслуженного места в перечне. См.: Библиография литературы о Толстом / Сост. Н. Г. Шеляпина, А. М. Дрибинский, О. Е. Ершова и др. 1917–1958. М., 1960; 1959–1961. М., 1965; 1962–1967. М., 1972; 1968–1973. М., 1979; 1974–1978. М., 1990.



- Алданов* (Ландау) *М. А.* Из записной тетради: Мысли о Достоевском и Толстом // *Современные записки*. 1930. Т. 44. С. 353–365.
- Алексеев-Попов В. С.* Лев Толстой и Жан Жак Руссо // *Французский ежегодник*. 1982. М., 1984. С. 88–100.
- Альтман М. С.* Этюды о творчестве Толстого // *Толстовский сборник*. Тула, 1962. С. 29–46; *Толстовский сборник*. Тула, 1964. С. 65–79.
- Андреев Л.* За полгода до смерти // *Солнце России*. 1911. № 53. С. 2–3.
- Андреевич* (Е. А. Соколов). Л. Н. Толстой. СПб., 1905.
- Аникин Г. В.* Национальный характер юмора и иронии в романе-эпопее Толстого. Свердловск, 1961.
- Аникин Г. В.* Торо — Глеб Успенский — Л. Толстой: (Идеал земледельческого труда как нравственная проблема) // *Русская литература 1970—1980 гг.* Свердловск, 1974. Сб. 7.
- Анненков П. В.* Исторические и эстетические вопросы в романе гр. Л. Н. Толстого «Война и мир» // *Анненков П. В. Воспоминания и критические очерки*. СПб., 1879 (Лев Толстой в русской критике. М., 1960. С. 244–271).
- Антоний, иеромон.* О нравственном превосходстве православного понимания Евангелия сравнительно с учением Л. Толстого // *Церковный вестник*. 1888. № 32–37. Рец.: *Ф <удель И. И.>*: Русское дело. 1888. 28 нояб.
- Антоний, архиеп. Волынский и Харьковский.* Беседы о православном понимании жизни и его превосходстве над учением Л. Толстого. СПб., 1889.
- Антоний, архиеп. Волынский и Харьковский.* Беседы о превосходстве православного понимания Евангелия сравнительно с учением Л. Толстого. 2-е изд. СПб., 1891.
- Апостолов Н. Н.* Живой Толстой. М., 1928.
- Апостолов Н. Н.* Лев Толстой и его спутники. М., 1928.
- Апостолов Н. Н.* Лев Толстой и русское самодержавие. М.; Л., 1930.
- Арденс Н.* К вопросу о философии истории в «Войне и мире» Л. Толстого // *Ученые записки Арзамасского педагогического ин-та*. Арзамас, 1957. Вып. 1.
- Аркадьев М.* Меморабилия. СПб., 1908.
- Архив III Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии.* О революционном духе народа в России и о распространении по сему случаю возмутительных воззваний. Ч. 39. О графе Льве Толстом. 1862 // *Всемирный вестник*. 1906. № 6. Беспл. приложение. С. 1–32.
- Асмус В. Ф.* Война в романе Льва Толстого «Война и мир» // *Знамя*. 1938. № 9. С. 280–304.
- Асмус В. Ф.* Причина и цель истории по роману «Война и мир» Л. Толстого // *История русских литературных отношений XVIII—XIX вв.* Л., 1959. С. 199–210.
- Асмус В. Ф.* Мироззрение и эстетика Л. Н. Толстого // *Асмус В. Ф. Вопросы теории и истории эстетики*. М., 1968. С. 431–531.
- Асмус В. Ф.* Мироззрение Толстого // *Асмус В. Ф. Избранные философские труды*: В 2-х т. М., 1969. Т. 1. С. 40–101.
- Астафьев П. Е.* Нравственное учение гр. Л. Н. Толстого и его критики // *Вопросы философии и психологии*. 1890. Кн. 4.
- Ахшарумов Н.* «Война и мир», сочинение графа Толстого // *Всемирный труд*. 1868. № 4. С. 26–54.

- В/а.* Правда о графе Л. Толстом / Пер. с англ. 3-е изд. М., 1901.
- Бабаев Э. Г.* Лев Толстой и журналистика его времени. М., 1978.
- Бабаев Э. Г.* Очерки эстетики и творчества Л. Н. Толстого. М., 1981.
- Базаров (Руднев) В. А.* Толстой и русская интеллигенция // Наша заря. 1901. Кн. X.
- Базаров (Руднев) В. А.* «Богоискательство» и «богостроительство» // Вершины. СПб., 1909. Кн. 1.
- Базаров (Руднев) В. А.* Чему следует учиться у Толстого // Новая жизнь. 1911. № 5. С. 165–191.
- Барабаш Ю. Л.* Л. Толстой и Г. Сковорода // Литература. Язык. Культура. М., 1986. С. 129–138.
- Белый Андрей.* Трагедия творчества: Достоевский и Толстой. М., 1911 (Париж, 1972).
- Бем А. Л.* К истории изучения Толстого. 1. Толстовские общества и их издательская деятельность. 2. Обзор библиографических работ о Толстом // Библиографический сборник. Пг., 1916. Т. 1. Вып. 3.
- Бердяев Н. А.* О религиозном значении Л. Толстого, 1908 // Вопросы литературы. 1989. № 4. С. 269–274.
- Бердяев Н. А.* Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Толстого // О религии Льва Толстого: Сб. второй. М., 1912 (То же: Вопросы литературы. 1991. № 8. С. 131–153).
- Берлин И. А.* Социальные идеи Л. Толстого // Новый журнал для всех. 1910. Т. 26. С. 97–107.
- Берман Б. И.* Сокровенный Толстой. М., 1992.
- Билинкис Я. С.* О творчестве Л. Н. Толстого. Л., 1959.
- Бирюков П. И.* Художественные произведения Л. Толстого как отражение его мировоззрения // Северные записки. 1913. № 8.
- Богданович А. И.* Годы перелома 1895—1906: Сб. критических статей. СПб., 1908.
- Бодиско Д.* Под впечатлением драмы «Воскресение»: Открытое письмо гр. Толстому. СПб., 1903.
- Бородкин М.* Граф Л. Н. Толстой как учитель жизни. СПб., 1897.
- Бочаров С. Г.* Роман Толстого «Война и мир». 3-е изд. М., 1978.
- Бочаров С. Г.* «Мир» в «Войне и мире» // Толстой и наше время. М., 1978. С. 86–105.
- Брейтбург С. М.* Толстой и Грот // Печать и революция. 1928. № 6. С. 76–84.
- Брейтбург С. Л.* Толстой за чтением «Капитала» Маркса // Звенья. М., 1935. Т. 5. С. 732–741.
- Брейтбург С. М.* Б. Шоу в споре с Л. Толстым о Шекспире // Литературное наследство. М., 1939. Т. 37/38. С. 616–632.
- Бронзов А. А.* Друг или враг Христов — Толстой? СПб., 1912.
- Будкевич Т.* Нагорная проповедь. Опыт изъяснения учения Господа нашего Иисуса Христа, с опровержением возражений, указываемых отрицательною критикою нашего времени. По поводу лжеучения гр. Л. Толстого. Ч. 1: О евангельских блаженствах. Харьков, 1893.
- Будкевич Т.* Последнее сочинение гр. Л. Толстого «Царств Божие внутри нас»: (Критический разбор). Харьков, 1895.
- Булгаков Вал.* Христианская этика: Систематизированные очерки мировоззрения Л. Н. Толстого. М., 1917.

- Булгаков Вал.* Толстой — моралист. Прага, 1923.
- Булгаков В. Ф.* Л. Н. Толстой в последний год его жизни: Дневник секретаря Л. Н. Толстого. М., 1957.
- Булгаков С. Н.* Васнецов, Достоевский, Вл. Соловьев, Толстой: (Параллели) // Литературное дело. СПб., 1902. С. 119–139.
- Булгаков С. Н.* Карлейль и Толстой // Новый путь. 1904. № 12. С. 227–260.
- Булгаков С. Н.* По поводу письма Л. Н. Толстого в «Times» и слова епископа Антония в «Московских ведомостях» // Вопросы жизни. 1905. № 3.
- Булгаков С. Н.* На смерть Л. Н. Толстого // Русская мысль. 1910. № 12. С. 151–156.
- Булгаков С. Н.* Толстой и Церковь // Русская мысль. 1911. № 1. С. 218–222.
- Булгаков С. Н.* Лев Толстой — человек и художник // О религии Льва Толстого. М., 1912. С. 16–26.
- Булгаков С. Н.* Простота и опрощение // О религии Льва Толстого. М., 1912. С. 114–141.
- Булгаков С. Н.* Человекобог и человекозверь: [По поводу последних произведений Л. Н. Толстого («Дьявол» и «Отец Сергей»)] // Вопросы философии и психологии. 1912. Т. 112. С. 55–105.
- Булгаков Ф. И.* Граф Л. Н. Толстой и критика его произведений, русская и иностранная. 3-е изд. Ч. 2. СПб., 1899.
- Бусланова Т. П.* Вл. Соловьев о Л. Н. Толстом // Из истории русской литературы конца XIX—начала XX века. М., 1988. С. 149–160.
- Бялый Г. А.* Категории добра и пользы в учении и творчестве Л. Н. Толстого // Проблемы поэтики русского реализма XIX в. Л., 1984. С. 170–183.
- Варжанский Н.* В чем вера гр. Толстого. СПб., 1911.
- Васильев Н. А.* Логический и исторический методы в этике: (Об этических системах Л. Н. Толстого и Вл. Соловьева). Казань, Б. г.; Киев, 1901.
- Виноградов В. В.* О языке Толстого // Литературное наследство. М., 1939. Т. 35—36. С. 117—220.
- Война и мир: Сб. статей / Ред. П. Н. Обнинского и Т. И. Полнера.* М., 1912.
- Воспоминания крестьян-толстовцев: 1910—1930 гг.* М., 1989.
- Галаган Г. Я.* Л. Н. Толстой: Художественно-этические искания. Л., 1981.
- Галахов И.* Религиозное мировоззрение гр. Л. Н. Толстого. Томск, 1911.
- Галич Леонид.* Л. Толстой и учительство // Речь. 1908. № 240. 8/21 окт. С. 2.
- Гельфанд М. С.* Толстой и толстовщина в свете марксистской критики. Саратов, 1928.
- Гершензон М. О.* Л. Н. Толстой в 1855—1862 гг. // Гершензон М. О. Мечта и мысль Тургенева. М., 1919. С. 131–169.
- Гинзбург Л.* О психологической прозе. Л., 1971.
- Гинзбург Л.* О литературном герое. Л., 1979.
- Гиппиус З. Н.* Живые лица (1925). Л., 1991. С. 193–198.
- Глаголев С. С.* О гр. Л. Толстом. М., 1911.
- Гольденвейзер А. С.* Преступление — как наказание, а наказание — как преступление (мотивы толстовского «Воскресения»). Киев, 1911.
- Гомолицкий Л. Н.* Об основах русской культуры: Достоевский и Толстой. Пряшев (Чехословакия), 1928.
- Горелов А. А.* Русская идея и возможность зеленой России // Толстой и мир. М., 1992.

- Горностаев А. (А. К. Горский). Пред лицом смерти. Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров. Б. м., 1908.
- Граф Лев Толстой и Святейший Синод. Берлин, 1901.
- Громов П. О стиле Льва Толстого: «Диалектика души» в «Войне и мире». Л., 1977.
- Гудзий Н. К. Лев Толстой. 3-е изд. М., 1960.
- Гулыга А. В. Философия русской истории. Опыт прочтения романа Л. Н. Толстого «Война и мир» // Гулыга А. В. Искусство истории. М., 1980.
- Гусев А. О сущности религиозно-нравственного учения гр. Л. Н. Толстого. Казань, 1902.
- Гусев Н. Н. Лев Толстой и церковники // Антирелигиозник. 1940. № 10/11.
- Гусейнов А. А. Учение Л. Н. Толстого о непротавлении злу насиллием // Свободная мысль. 1994. № 6; Вера, Бог и ненасиллие // Там же. 1997. № 7. С. 46–55.
- Дивильский А. Толстой и Руссо // Вестник Европы. 1912. № 7.
- Драганов П. Д. Лев Толстой как писатель всемирный и распространение его произведений в России и за границей. СПб., 1903.
- Дурьлин С. Н. Гаршин у Л. Н. Толстого в Ясной Поляне // Звенья. М.; Л., 1935. Т. 5. С. 610–646.
- Еремина Л. И. Рождение образа: О языке художественной прозы Льва Толстого. М., 1983.
- Зайденинур Э. Е. Как создавалась первая редакция романа «Война и мир» // Литературное наследство. Т. 94: «Первая завершенная редакция романа «Война и мир». М., 1983.
- Иванов-Разумник Р. В. Толстой и Достоевский // Иванов-Разумник Р. В. История русской общественной мысли. 5-е изд. Ч. 6. Пг., 1918 (Русская литература от 70-х гг. до настоящих дней. Берлин, 1923. С. 105–177).
- Ильин В. Л. Толстой и Д. Писарев // Писатель и критики XIX в. Куйбышев, 1987. С. 95–111.
- Иоанн Кронштадтский (И. И. Сергеев). О слепоте духовной яснополянского старца // Против графа Л. Толстого и других еретиков и сектантов нашего времени. СПб., 1902.
- Искоз <А. С. Долинин>. Проблема смерти у Л. Толстого // Речь. 1912. 8 нояб.
- Ищук Г. Н. Эстетические проблемы народных рассказов Л. Н. Толстого. Ростов, 1966.
- Кареев Н. И. Исторические и философские вопросы в «Войне и мире» // Вестник Европы. 1887. № 7. С. 227–269.
- Кареев Н. И. Историческая философия в романе «Война и мир» // Кареев Н. И. Собр. соч. СПб., 1912. Т. 2. С. 111–117.
- Карякин В. Н. Московская «охранка» о Л. Н. Толстом и толстовцах (1882–1912) // Голос минувшего. 1918. Т. 4–6. С. 283–309.
- Квитко Д. Ю. Философия Толстого. М., 1928 (М., 1930).
- Квитко Д. Ю. Толстовство как мировоззрение // Под знаменем марксизма. 1928. № 9/10.

- Келдыш В. А.* Лев Толстой в эпоху первой русской революции // Революция 1905—1907 гг. и литература. М., 1978. С. 67—98.
- Кирай Д.* Достоевский и Толстой и проблемы нарративной прозы // Студия славика. Будапешт, 1981. Т. 4. С. 5—26.
- Козлов Н. С.* Н. Г. Чернышевский и Толстой в «Современнике» // Философские науки. 1976. № 6.
- Козлов Н. С.* Лев Толстой как мыслитель и гуманист. М., 1985.
- Короленко В. Г.* Разговор с Толстым. Максимализм и государственность // Короленко В. Г. Собр. соч.: В 10-ти т. М., 1955. Т. 8.
- Коротков Г.* Толстой и пролетариат Л., 1928.
- Котковский Д.* Достоевский, Толстой и революция. Мюнхен, 1961.
- Кранихфельд В. П.* В мире идей и образов. СПб., 1911. Т. 1. С. 207—304.
- Кривенко С. И.* На распутье. М., 1901.
- Кропоткин П.* Толстой // Утро России. 1910. 12 нояб.
- Кросби Эрнст.* Толстой и его непонимание. М., 1911.
- Ксюнин А.* Последние дни Толстого в монастырях // Новое время. 1910. 24 нояб.
- Ксюнин А.* Уход Толстого. СПб., 1911.
- Кузина Л. Н.* К новым способам психологического анализа // Роман Л. Н. Толстого «Воскресение»: Историко-функциональные исследования. М., 1991.
- Кузина Л., Тюнькин К.* «Воскресение» Л. Н. Толстого. М., 1978.
- Кузминская Т. А.* Моя жизнь в Ясной Поляне и дома. М., 1986.
- Купрянова Е. Н.* Эстетика Л. Н. Толстого. М.; Л., 1966.
- Кураев А. В.* Об отлучении Рерихов от Церкви. СПб., 1995.
- Лакшин В.* Возвращение Толстого-мыслителя // Вопросы литературы. 1988. № 5. С. 104—117.
- Лачинов Н. А.* По поводу последнего романа графа Толстого // Русский инвалид. 1868. № 96.
- Лебедев Ю. В.* Судьба человека и смысл его жизни в мироощущении Л. Н. Толстого // Литература в школе. 1991. № 1. С. 2—15.
- Лев Толстой и музыка.* М., 1977.
- Левенфельд Р. Гр. Л. Н. Толстой: Его жизнь, произведения и мирозерцание.* М., 1897.
- Левецкий С. А.* Сверхчеловек Ницше и человек Христа. М., 1901.
- Леонтьев К. Н.* О романах гр. Л. Н. Толстого. Анализ, стиль и веяние: (Критический этюд). М., 1911.
- Леонтьев К. Н.* Наши новые христиане: Ф. М. Достоевский и гр. Л. Толстой // Леонтьев К. Н. Собр. соч. Т. 8. М., 1912.
- Линков В. Я.* Мир и человек в творчестве Л. Толстого и И. Бакунина. М., 1989.
- Лихачев Д. С.* Лев Толстой и традиции древней русской литературы // Лихачев Д. С. Литература — реальность — литература. Л., 1981.
- Лозинский Е. И.* Лев Толстой об интеллигенции и рабочем вопросе. С приложением двух неизданных писем Толстого к автору. СПб., 1911.
- Ломброзо Ц.* Мое посещение Толстого. Женева, 1902.
- Лопатин В.* Граф Л. Н. Толстой и М. И. Драгомиров: (Разбор романа «Война и мир»). Варшава, 1899.

- Лосев А. Ф. Вл. Соловьев и его ближайшее литературное окружение: Вл. Соловьев и Ф. Достоевский // Литературная учеба. 1987. № 3. С. 151–164.
- Лосский Н. О. Нравственная личность Толстого. М., 1911.
- Лотман Ю. М. Истоки толстовского направления в русской литературе 1830-х годов // Труды по русской и славянской филологии. Т. 5. 1962.
- Луначарский А. В. Толстой и Маркс. М., 1924.
- Луначарский А. В. О Толстом: Сб. статей. М.; Л., 1928.
- Луппол И. К. Лев Толстой, история и современность // Под знаменем марксизма. 1936. № 1.
- Лурье Я. С. После Льва Толстого. Исторические воззрения Толстого и проблемы XX века. СПб., 1993.
- Люксембург Р. Лев Толстой // На посту. 1924. № 1/5.
- Маймин Е. А. Проблема «история = искусство» в творческих исканиях Толстого // Вопросы литературы. 1978. № 4. С. 161–181.
- Маймин Е. А. Лев Толстой: Путь писателя. М., 1980.
- Маклаков В. Толстой и большевизм (1928) // Слово. 1991. № 9. С. 54–57.
- Маковицкий Д. П. Яснополяские записки: У Толстого: 1904–1910 // Литературное наследство. Т. 90. Кн. 1–4 и указ. М., 1979–1981.
- Мейлах Б. С. Уход и смерть Льва Толстого. 2-е изд. М., 1979.
- Мендельсон Н. М. Герцен — Прудон — Толстой // Литературное наследство. М., 1934. Т. 15. С. 282–286.
- Меньшиков М. Толстой и власть // Новое время. 1910. 10 авг.
- Меньшиков М. Урок молодежи // Новое время. 1910. 4 нояб.
- Меньшиков М. Выход из плена // Новое время. 1910. 6 нояб.
- Мережковский Д. С. Лев Толстой и Достоевский: В 2-х т. СПб., 1901—1902 (переиздание: Мережковский Д. С. Лев Толстой и Достоевский: Вечные спутники. М., 1995).
- Меринг Ф. «Власть тьмы» // Меринг Ф. Литературно-критические статьи. М.; Л., 1934. Т. 2. С. 287–290.
- Меринг Ф. Лев Толстой // Меринг Ф. Литературно-критические статьи. М.; Л., 1934. Т. 2. С. 290–295.
- Мирский Д. П. Война и мир // Литературный современник. 1935. № 11.
- Михайловский Н. К. <О Л. Н. Толстом и художественных выставках> (1898) // Михайловский Н. К. Литературная критика и воспоминания. М., 1995. С. 411–452.
- Михайловский Н. К. Еще об искусстве и графе Толстом (1898) // Михайловский Н. К. Литературная критика и воспоминания. М., 1995. С. 452–470.
- Моруа А. О «Войне и мире» // Звезда. 1978. № 8.
- Муратов М. В. Неизвестная Россия: о народной вере и народном подвижничестве. М., 1919.
- Муратов М. В. Русское сектанство. М., 1919.
- Неведомский М. Смерть Льва Толстого // Наша заря. 1910. Кн. 10.
- Немировская Л. З. Религия в духовном поиске Толстого. М., 1992.
- Немировская Л. З. Утопические идеи Л. Толстого и его «золотое правило» // Общественная мысль: Исследования и публикации. М., 1993. Вып. 3. С. 136–148.
- Никанор, архиеп. Беседы против гр. Л. Толстого. 4-е изд. Одесса, 1903.

- Никитин В. А.* Толстой и Федоров. Богоискательство и богоборчество Толстого // Прометей. 1980. Вып. 12. С. 113–138.
- Никитин В. А.* Творчество Л. Н. Толстого: Истоки и влияния // Духовная трагедия Льва Толстого. М., 1995. С. 297–299.
- Никитин П.* (П. Н. Ткачев). Салонное художество («Анна Каренина». Роман гр. Л. Н. Толстого) // Дело. 1878. № 2. С. 346–368; № 4. С. 283–326.
- Николаев Н. П.* Чернышевский и Толстой. Тула, 1966.
- Никон, еп.* Смерть гр. Толстого: (Дневник из «Троицкого слова») // Троицкий цветок. Сергиева Лавра, 1911. № 71.
- Новоселов М. А.* Открытое письмо гр. Л. Н. Толстому по поводу его ответа на постановление Святейшего Синода. 2-е изд. Вышний Волочек, 1908.
- Новоселов М. А.* <Письма к Л. Н. Толстому> / Публ. Е. С. Полищука // Минувшее: Исторический альманах. М., 1994. Т. 15. С. 371–423.
- Оболенский Л. Е.* Основные начала философии Льва Толстого // Русское богатство. 1886. № 9.
- Оболенский Л. Е.* Мораль и социальные взгляды Л. Толстого // Русское богатство. 1886. № 10.
- Овсяннико-Куликовский Д. Н.* Л. Н. Толстой // Овсяннико-Куликовский Д. Н. Собр. соч. 5-е изд. М.; Пг., 1923. Т. 3.
- Овсянников М. Ф.* Л. Н. Толстой // История философии в СССР: В 5-ти т. М., 1968. Т. 3. С. 362–377.
- Овсянников М. Ф.* Эстетические взгляды Л. Н. Толстого // Вопросы философии. 1995. № 10. С. 120–122.
- Ольминский М. С.* О нашем отношении к Толстому // Огонек. 1928. № 4.
- Опульская Л. Д.* Лев Николаевич Толстой: Материалы к биографии с 1886 по 1892 г. М., 1979.
- Опульский А.* Вокруг имени Льва Толстого. Сан-Франциско, 1981.
- О религии Льва Толстого.* М., 1912.
- Орфано А.* В чем должна заключаться истинная вера каждого человека: По поводу книги гр. Толстого «В чем моя вера». М., 1887.
- Осипов Н. Е.* «Записки сумасшедшего» — незаконченное произведение Л. Толстого // Психотерапия. 1913. № 3.
- Основин В. В.* Драма тургия Л. Н. Толстого. М., 1982.
- Остроумов Н. И.* Толстой и современное неверие. Рязань, 1909.
- Остроумов Н. И.* Где же правда? К вопросу дня о гр. Толстом. Рязань, 1910.
- Палиевский П. В.* Значение Толстого для литературы XX века // Л. Н. Толстой и современность. М., 1981. С. 147–153.
- Паперный В.* К вопросу о системе философии Толстого // Проблемы социальной дифференциации познания. Тарту, 1980. С. 105–128 (Ученые записки ТГУ. Труды по философии. Т. XXI. Вып. 542).
- Партэ К.* Метаморфоза смерти у Л. Н. Толстого // Русская литература. 1991. № 3. С. 107–112.
- Петров Г. И.* Отлучение Льва Толстого. М., 1978.
- Плеханов Г. В.* Статьи о Толстом. М., 1924.
- По поводу отпадения от Православной Церкви графа Льва Николаевича Толстого.* СПб., 1903.
- Погодин А. Л.* Толстой и Достоевский как мыслители // Новое время. Белград, 1926: 1 июля. № 1548; 11 июля. № 1557; 13 июля. № 1558; 21 июля.

- № 1565; 14 авг. № 1586; 18 авг. № 1589; 17 нояб. № 1664; 1 дек. № 1679; 15 дек. № 1690.
- Полтавцев А. С.* Философское мировоззрение Л. Толстого. Харьков, 1974.
- Попов В. С.* Иностранные источники трактата Л. Н. Толстого «Что такое искусство?» М., 1929.
- Поповский М.* Русские мужики рассказывают: последователи Л. Н. Толстого в Советском Союзе. Лондон, 1983.
- Попатов И. А.* Роман Л. Н. Толстого «Война и мир». М., 1970 (глава «Философская основа романа “Война и мир”»). С. 16–37.
- Преображенский Ф.* Граф Л. Н. Толстой как мыслитель-моралист: Критический очерк. М., 1893.
- Пругавин А. С.* Предполагавшееся заточение графа Льва Николаевича Толстого в Суздальский монастырь. М., 1908.
- Рахманов В. В.* Л. Н. Толстой и «толстовство» в конце восьмидесятых и начале девяностых годов // *Голос минувшего*. 1908. Сент.
- Рачин Е. И.* Философские искания Льва Толстого. М., 1993.
- Ремизов В. Б.* Свобода воли и проблема «воскресения» личности в философско-эстетических исканиях Толстого // *Концепции человека в русской литературе*. Воронеж, 1982. С. 96–106.
- Розанов В. В.* Поездка в Ясную Поляну // *О Толстом: Международный Толстовский альманах* / Сост. П. Сергеенко. М., 1909. С. 284–291.
- Розанов В. В.* Л. Н. Толстой и Русская Церковь. СПб., 1912.
- Розанов М. Н.* Руссо и Толстой. Л., 1928.
- Розанова С. А.* Лев Толстой и Фет // *Русская литература*. 1963. № 2.
- Розанова С. А.* Толстой и Герцен. М., 1972.
- Роман Л. Н. Толстого «Война и мир» в русской критике* / Сост. И. Н. Сухих. Л., 1989.
- Рубинштейн М. М.* Философия истории в романе Л. Толстого «Война и мир» // *Русская мысль*. 1911. Июль. С. 78–103.
- Сакулин П. В.* Трудовая эстетика // *Эстетика Л. Н. Толстого* / Ред. П. В. Сакулин. М., 1928.
- Свенцицкий В. П.* Л. Толстой и Вл. Соловьев. М., 1907.
- Семенова С. Г.* Об одном идейно-философском диалоге: Л. Толстой и Н. Федоров // *Север*. 1980. № 2. С. 115–128.
- Семькин Н. П.* Л. Н. Толстой — философ нашего времени // *Толстой Л. Н. Избранные философские произведения*. М., 1992. С. 4–13.
- Сергеенко П. А.* Лев Толстой и его современники: Очерки. М., 1911.
- Скатов Н. Н.* Николай Федоров о Льве Толстом // *Литературная учеба*. 1989. № 3. С. 168–172.
- Скафтымов А. П.* Образ Кутузова и философия истории в романе Толстого «Война и мир» // *Скафтымов А. П. Нравственные искания русских писателей*. М., 1972. С. 182–217.
- Скворцов В. М.* По поводу отпадения от Православной Церкви графа Л. Н. Толстого. Изд. доп. Б. м., б. г.
- Скворцов Д. И.* Трагедия души Л. Толстого. Тула, 1911.
- Спиро С. П.* Беседы с Толстым. М., 1911.
- Страхов Н. Н.* Критические статьи. 5-е изд. Т. 1. Об И. С. Тургеневе и Л. Н. Толстом. Киев, 1908. С. 145–387.



- Струве П. Б.* Роковые вопросы (по поводу статьи Л. Н. Толстого «Неизбежный переворот») // Струве П. *Patriotica*. СПб., 1911.
- Струве П. Б.* Статьи о Толстом. София, 1921.
- Стэд В.* Неделя в Ясной Поляне // Новое время. 1889. 25 янв.
- Титлинов Б.* «Христианство» гр. Л. Толстого и христианство Евангелия. СПб., 1907.
- Тихомиров А. А.* Самообман в науке и искусстве. 3-е изд. М., 1914.
- Толстая А. И., Попов П. С.* Толстой за чтением литературы по научному социализму // Лев Толстой: Материалы и публикации. Тула, 1958. С. 136–149.
- Толстой* и ненасилие: Материалы Всероссийской конференции в Институте философии РАН. М., 1995.
- Толстой Л. Л.* В Ясной Поляне: правда об отце и его жизни. Прага, 1923.
- Толстой С. Л.* Л. Н. Толстой о поэзии Ф. И. Тютчева // Толстовский ежегодник. М., 1912. С. 143–148.
- Толстой С. Л.* Лев Толстой и Чайковский. Их знакомство и взаимоотношения // История русской музыки в исследованиях и материалах. М., 1924. Т. 1. С. 114–124.
- Тартак И.* Толстой и Достоевский // Новое русское слово. Нью-Йорк, 1956. № 16306. 16 сент.
- Троцкий Л. Д.* Культура старого мира: Лев Толстой // Троцкий Л. Д. Сочинения. М., 1926. Т. 20. С. 251–260.
- Ульянов Н. И.* Национализм Толстого // Русская литература. 1991. № 2. С. 93–103.
- Успенский Н. В.* Власть земли и Власть тьмы: (Соч. Гл. Успенского и Л. Толстого) // Успенский Н. В. Из прошлого. М., 1889. С. 146–167.
- Уткина Н. Ф.* Проблемы науки и мировоззрения в творчестве Л. Толстого // Вопросы философии. 1978. № 9.
- Хализев В. Е., Кормилов С. И.* Роман Л. Н. Толстого «Война и мир». М., 1983.
- Хирьяков А.* Великий старик // Утро России. 1910. 31 окт.
- Хирьяков А.* Уход в мир // Речь. 1910. 6 нояб.
- Цабель Е.* Граф Л. Н. Толстой. Киев, 1903.
- Цертелев Д. Н.* Нравственная философия гр. Л. Н. Толстого. М., 1889.
- Цертелев Д. Н.* Учение гр. Л. Толстого о жизни // Русское обозрение. 1890. Т. 7.
- Чертков В. Г.* О последних днях Льва Николаевича Толстого. М., 1911.
- Чертков В. Г.* Уход Л. Н. Толстого. М., 1922.
- Шелгунов Н. В.* Философия застоя // Шелгунов Н. В. Избранные литературно-критические статьи. М.; Л., 1928. С. 73–99.
- Шестов Лев.* Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше: (Философия и проповедь) // Шестов Лев. Сочинения. СПб., 1900. Т. 2 (То же: Вопросы философии. 1990. № 7. С. 59–128).
- Шестов Л.* Откровения смерти: (Последние произведения Л. Н. Толстого) // Современные записки (Париж). 1920. № 1. С. 81–106; № 2. С. 92–123.
- Шестов Л.* На весах Иова: Странствования по душам. Париж, 1929.

- Шифман А. И.* Статья «Не могу молчать» Л. Н. Толстого. Тула, 1958.
- Шифман А. И.* Публицистика Л. Н. Толстого периода первой русской революции // Лев Толстой. Тула, 1958.
- Шифман А. И.* Лев Толстой и Восток. М., 1960; 1971.
- Шифман А. И.* Лев Толстой глазами современников // Вопросы литературы. 1980. № 11. С. 214–243.
- Шкловский В. Б.* Материал и стиль в романе Льва Толстого «Война и мир». М., 1928.
- Щебальский П. К.* Нигилизм в истории // Русский вестник. 1869. № 4. С. 856–863.
- Щеглов В. Г.* Гр. Лев Николаевич Толстой и Фридрих Ницше: Очерк философско-нравственного их мировоззрения. Ярославль, 1987.
- Эйхенбаум Б. М.* О Льве Толстом (1919) // Эйхенбаум Б. М. Сквозь литературу: Сб. статей. Л., 1924. С. 62–66.
- Эйхенбаум Б. М.* О кризисах Толстого (1920) // Эйхенбаум Б. М. Сквозь литературу: Сб. статей. Л., 1924. С. 67–72.
- Эйхенбаум Б. М.* Молодой Толстой. СПб.; Берлин, 1922.
- Эйхенбаум Б. М.* Лев Толстой. Кн. 1: 50-е гг. Л., 1928.
- Эйхенбаум Б. М.* Лев Толстой. Кн. 2: 60-е гг. Л., 1931.
- Эйхенбаум Б. М.* Толстой и Шопенгауэр: (К вопросу о создании «Анны Карениной») // Литературный современник. 1935. № 11. С. 134–149.
- Эйхенбаум Б. М.* О противоречиях Льва Толстого // Литературный современник. 1939. № 7/8. С. 231–250.
- Эйхенбаум Б. М.* Лев Толстой. Семидесятые годы. Л., 1974.
- Эстетика Льва Толстого* / Ред. П. Н. Сакулин. М., 1929.
- Эткинд А.* Русские секты и советский коммунизм: проект Владимира Бонч-Бруевича // Минувшее: Исторический альманах. М.; СПб., 1996. Вып. 19. С. 275–319.
- Ямпольский И. Г.* «Война и мир» Л. Толстого в пародиях и карикатурах: (Эпизод из борьбы разночинцев с Толстым) // Звезда. 1928. № 9. С. 93–113.
- Ячневский В. В.* Общественно-политические и правовые взгляды Л. Н. Толстого. Воронеж, 1983.
- Berlin I.* The Hedgehog and the Fox // Berlin I. Russian Thinkers. London, 1978. P. 22–50.
- Cahiers Léon Tolstoi:* 1. Anna Karénine; 2. Tolstoi philosophe et penseur religieuse; 3. Tolstoi et la mort. Paris: L'Institute d'études slaves, 1984–1986.
- Egan David R., Egan Melinda.* Leo Tolstoy: An Annotated Bibliography of Engl. Lang. Sources. Metuchen (N. J.); London: Scarecrow press, 1979 (Scarecrow bibliographies. N. 44).
- Stenbock-Fermor E.* The Architecture of Anna Karenina: A History of its Writing Structure and Message. Lisse, 1975.
- Tolstoy oggi.* A cura di S. Graciotti, V. Strada. Firenze, 1980.