

Содержание

I

Е. Ю. Полтавец

Герои «Войны и мира» Л. Н. Толстого как герои историософского романа . . . 8

Л. Ю. Романьчева

Мотив эскапизма в повести Л. Н. Толстого «Казачи»
и романе–утопии Г. Торо «Уолден, или жизнь в лесу» 22

К. А. Солев

О настоящем воине в творчестве Льва Толстого (на материале
военных рассказов 1850-х годов и романа «Война и мир») 31

О. В. Ланская

Дом Курагиных: структура и семантика художественного
пространства (на материале романа Л. Н. Толстого «Война и мир») 40

А. С. Кондратьев

Роман Л. Н. Толстого «Воскресение» и проблемы современного социума . . . 47

Ю. В. Прокопчук

Восторги и разочарования толстовских героев 55

Г. В. Жирков

Публицистика Л. Н. Толстого в контексте современной
поведенческой науки 62

А. А. Щербинина

Особенности эпистолярного стиля Л. Н. Толстого на материале
переписки с А. А. Толстой 73

И. И. Сизова

Актуальные проблемы подготовки народных рассказов и драм
Л. Н. Толстого к изданию в академическом собрании сочинений писателя . . . 78

II

Н. Л. Вершинина

Толстой и Тургенев: к проблеме «невольного подражания»
как особенности генетической памяти 86

К. А. Нагина

Л. Н. Толстой и А. А. Фет: проблема домостроительства
и «сочинения о хозяйстве» 91

И. Ю. Матвеева

Образ Иисуса Христа в интерпретации Ф. М. Достоевского
и Л. Н. Толстого 99

М. Н. Дудина

От «детства» Л. Н. Толстого к «цифровому детству» 110

П. Д. Анисимов

«Ростовская порода» как национальный характер в творчестве
А. И. Солженицына и С. А. Шаргунова 122

С. А. Асеева

Смыслы романа Л. Н. Толстого «Анна Каренина» и их
интерпретация в телесериале К. Г. Шахназарова «Анна Каренина.
История Вронского» (Россия, 2017) 130

М. В. Николаева

Природа человека и космос в произведениях идейных
последователей Л. Н. Толстого в литературе Ливана 139

Н. А. Хуббитдинова, Г. Х. Абдрафикова

Лев Толстой и Башкирия: взгляд русского писателя
на башкирский народ 150

Э. А. Али-заде

Л. Н. Толстой и арабский мир в XXI веке 156

Н. М. Шуйская

Толстой в современном арабском культурном сознании 164

III

В. Б. Ремизов

О достойном отношении к нашему гению 174

М. Л. Гельфонд

К вопросу о гуманистическом
характере нравственной философии Л. Н. Толстого 208

И. И. Евлампиев

Представление о личности
в религиозно-философском учении Л. Н. Толстого 220

С. В. Герасимова

Культура как искусство мыслить: на примере произведений
Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского 230

С. А. Шульц

Неосуждение и прощение: философские заметки по поводу
Л. Н. Толстого на фоне Канта и Бахтина 238

М. Е. Суровцева

Лев Толстой как русский человек (Личность и творчество.
Современный взгляд) 249

Т. Д. Проскура

Л. Н. Толстой о высшей человеческой правде в этических
воззрениях П. А. Кропоткина 262

Е. В. Мелкумов

Лев Толстой, Федор Достоевский, Николай Федоров
и российская духовная традиция 267

Е. А. Масолова

Идеи Толстого в повести Солженицына «Раковый корпус» 274

С. В. Панов, С. Н. Ивашкин

Толстой и проект революции: импульсы просвещения,
прозопопья жизни, проблема русского протестантизма 282

Е. А. Попова

Л. Н. Толстой и Липецкий край в прецедентных текстах
региональной направленности 296

С. А. Коновалова

Музей-заповедник «Казанский кремль»: год Льва Толстого
в Республике Татарстан 305

А. А. Дудин

О влиянии философских взглядов Л. Н. Толстого на трудовую
биографию двух представителей колхозного движения
Московской области 311

Н. Г. Жиркевич-Подлесских

Русско-еврейский публицист и педагог Файвель Меер
Бенцелович Гец (на страницах дневника А. В. Жиркевича
и в переписке с Л. Н. Толстым) 315

Сведения об авторах 334

I

Е. Ю. ПОЛТАВЕЦ

кандидат филологических наук, доцент,
Московский городской педагогический университет
e-mail: nedzvetsky@bk.ru

Герои «Войны и мира» Л. Н. Толстого как герои историософского романа

Аннотация. Статья посвящена некоторым аспектам жанровой поэтики «Войны и мира» Л. Н. Толстого. Литературоведение, рассматривающее роман Толстого как весьма своеобразный вид исторического романа, не может не рассматривать героев Толстого как характеры, полностью обусловленные исторически. Понятно, что историзм — наиболее ценное качество исторического романа даже в наши дни (а не только в XIX веке). С другой стороны, исследователи психологизма в литературе и сегодня убеждены, что герои «Войны и мира» Толстого — непревзойденные примеры воссоздания общечеловеческой психологии. Действительно, Толстой один из наиболее знаменитых мастеров психологизма. Однако многие из общепринятых положений придется менять в связи с рассмотрением нового материала. Так, модернизация двух главных героев «Войны и мира» — это проблема, не поддающаяся объяснению в терминах исторического романа или других известных романских жанров. Таким образом, то, что можно назвать «ересью позитивизма», приводит к противоречиям. Только последовательное изучение системы образов «Войны и мира» создает основу для понимания жанрового своеобразия.

Ключевые слова: *«Война и мир» Л. Н. Толстого, историософский роман, исторический роман, историзм, психологический реализм.*

E. Yu. Poltavets

PhD in philology, associate professor,
Moscow City Pedagogical University, Moscow
e-mail: nedzvetsky@bk.ru

Heroes of LEO Tolstoy's War and Peace as the characters of the historiosophical novel

Abstract. The article deals with some aspects of Leo Tolstoy's War and Peace genre poetics. Literary criticism regarding Tolstoy's novel as a rather

peculiar sort of historical one couldn't help regarding Tolstoy's heroes as completely historically determined characters. It is natural that historicism is the most valued attribute of the historical novel even nowadays (not only in the 19th century). On the other hand, specialists in study of literary psychologism are currently sure that the heroes of Tolstoy's War and Peace are the unsurpassed examples of the reconstruction of the psychology which is common to all mankind. Really, Tolstoy is one of the most famous first-rate masters of psychological realism. However, many of generally accepted suggestions will have to be modified as more material is examined. Thus, the modernization of two central heroes of War and Peace is the problem that defies solution in terms of the historical novel or some other well-known kinds of novels. So, the so-called "positivist heresy" leads to contradictions. Only the coherent study of the images system of War and Peace provides a framework for an understanding of the genre peculiarity.

Keywords: Leo Tolstoy's «War and Peace», historiosophical novel, historical novel, historicism, psychological realism.

В монографии А. А. Сабурова, одного из наиболее авторитетных в советские годы исследователей «Войны и мира» («Война и мир» Л. Н. Толстого. Проблематика и поэтика. М., 1959), одна из глав носит название «Положительные герои "Войны и мира" как герои эпопеи». Статья А. А. Сабурова «"Война и мир" как национально-героическая эпопея», помещенная в вышедшем в том же году сборнике «Творчество Л. Н. Толстого» (Москва, ГИХЛ), также в основном посвящена раскрытию вопроса о том, как «печать великих событий» [13, с. 151] наложила на жизнь вымышленных героев Толстого, и исследованию тонкого взаимодействия «наружного фабульного плана, состоящего из происшествий в жизни героев» [13, с. 151], и второго плана, «событий эпохи, раскрываемых в тех изгибах, изломах и искажениях, которым подвергаются благодаря их воздействию самые обычные лица и обстоятельства» [там же]. Настаивая в названиях своих работ на термине «эпопея», исследователь все же отграничивает «Войну и мир» и от традиционного исторического романа, и от традиционной эпопеи, пусть даже «эпопеи нового времени», и предлагает понимать жанр «Войны и мира» как «роман нового типа» [14, с. 346], хотя эта мысль в указанных исследованиях отнюдь не стала магистральной.

Подробные наблюдения исследователя над закономерностями переплетения сюжетных линий героев с исторической фабулой очень интересны; и эти наблюдения, и выводы, несколько противоречивые, несомненно, оказали большое влияние на дальнейшее изучение антропологической концепции и жанрового своеобразия «Войны и мира». В настоящей статье, название которой не случайно перекликается с названием главы из монографии исследователя-«войнамираста», мы

предполагаем остановиться на особенностях толстовского видения своих героев не только как вымышленных героев повествования об определенной исторической эпохе, но и как героев, связанных с вневременной, метаисторической и общечеловеческой проблематикой.

«Главная задача романа: выворотить историческое событие наизнанку и рассматривать его не с официальной шитой золотом стороны парадного кафтана, а с сорочки, то есть рубахи, которая к телу ближе и под тем же блестящим общим мундиром у одного голландская, у другого батистовая, а у иного немытая, бумажная, ситцевая» [19, с. 225], — писал в 1866 году А. А. Фет Толстому о своем понимании «Войны и мира», пронизательно замечая, что в «Войне и мире» разоблачаются уже не только исторические деятели, но и исторические события, т. е. общепринятое восприятие их (а не только понимание их отдельными, например, пронаполеоновскими или другими ангажированными историографами, как и доселе считается). И в другом письме Толстому Фет вновь использует подобную метафору: «Вы пишете подкладку вместо лица, Вы перевернули содержание» [там же, с. 232]. Однако, выражая поддержку толстовскому новаторству в изображении исторического события, вывернутого «наизнанку» (в письме Фета содержится скрытая полемика с точкой зрения И. С. Тургенева, историков и военных, критиковавших историко-философскую сторону «Войны и мира»), Фет в то же время отказывается от системного восприятия новаторства в построении характеров главных героев. Новизна исторической концепции не связывается им с новизной художественной антропологии Толстого.

Даже отзыв П. В. Анненкова (1868), самый пронизательный из всех отзывов на еще не полностью опубликованное творение Толстого, содержал критику автора «Войны и мира» за модернизацию характеров, в первую очередь Андрея Болконского. Недоумевает и Фет, предъявляя свои претензии (не в модернизации и анахронизме, а в отсутствии развития характера и героизации), когда пишет о князе Андрее: «... Всего менее он герой, способный представлять нить, на которую поддевают внимание читателя <...>. Пока князь Андрей был дома, где его порядочность была подвигом, рядом с пылким старцем-отцом и душой женой, он был интересен, а когда он вышел туда, где надо что-либо делать, то Васька Денисов далеко заткнул его за пояс» [там же, с. 225]. Высоко ценя такого друга и литературного советчика, как Фет, Толстой в ответном письме вроде бы соглашается: «Кроме замысла характеров и движения их, кроме замысла столкновений характеров, есть у меня еще замысел исторический, который чрезвычайно усложняет мою работу и с которым я не справляюсь, как кажется. И от этого в 1-й части я занялся исторической стороной, а характер стоит и не движется. И это недостаток, который я ясно

понял вследствие вашего письма и надеюсь, что исправил» [16, т. 18, с. 653]. Эта широко известная переписка всегда служила для исследователей отправным пунктом при анализе «исторического замысла» Толстого, а также при рассмотрении эволюции образа князя Андрея в процессе работы Толстого над «Войной и миром». Отметим также, что известные отрицательные определения жанра «Войны и мира», данные самим Толстым в пору работы над этим произведением («не роман, еще менее поэма, еще менее историческая хроника» [там же, т. 7, с. 356]) следует сопоставлять с положительным — в письме к Фету 10...20 мая 1866 года: «Настоящие мои письма к вам — это мой роман» [там же, т. 18, с. 649]. Письма к Фету и «книга» — вот авторские определения жанра «Войны и мира».

Несмотря на то, что Фет высказывает свои впечатления только о начале произведения, и даже не о «Войне и мире», а о том, что печаталось в «Русском вестнике» под названием «Тысяча восемьсот пятый год», и несмотря на то, что Толстой, как он пишет, «ясно понял» критику Фета и надеялся «исправить недостаток», рискнем предположить, что для корреспондента Толстого (как и для Анненкова, не говоря уж о всех критиковавших Толстого журналистах, историках и военных мемуаристах) осталась не замеченной и не оцененной именно системность в изображении исторических лиц и исторических событий, с одной стороны, и главных героев — с другой. Т. е. толстовский «лабиринт сцеплений». Незамеченной эта системность осталась и для критиков, писавших о произведении Толстого после выхода в свет всех томов. А ведь Толстой в своем ответе Фету прямо говорит о взаимодействии движения характеров и изображения исторических событий.

Фет сетует на недостаток героизации в образе главного героя (Андрея Болконского), чьими глазами в основном показаны военные и политические события, а генерал и военный теоретик М. И. Драгомиров, наоборот, в своем отзыве, опубликованном в 1895 году, находит, что Толстой закономерно не изобразил Болконского «плодотворным практическим деятелем» [7, с. 41] по причине «несостоятельности и военных взглядов и претензий князя Андрея» [там же, с. 40]. При этом Драгомиров совершает почти невероятное: не отдает себе отчета, что военные и прочие взгляды героя для того и обрисованы, чтобы выразить самые важные мысли автора. Разумеется, в отличие от Драгомирова, который знаков тьму отличья нахватал и даже сделался под конец жизни членом Государственного совета, Болконский не стал «плодотворным практическим деятелем» и даже на военном совете перед Аустерлицем присутствовал, как считает почтенный генерал, «не по праву» [там же, с. 39].

Таким образом, бездельность князя Андрея Фета огорчала, а Драгомирову (и еще многим) казалась достойной порицания. Фет

ждал от Толстого романтических красот, а Драгомиров — соответствия официальной историографии. Однако Толстой не следует канонам исторического романа ни в создании вымышленных персонажей, ни в обрисовке исторических лиц, подчиняя мнимую бездеятельность и князя Андрея, и Кутузова своей исторической и этической концепции. Зато общность художественных принципов в создании образов вымышленных героев и образов исторических деятелей была позднее осознана толстоведением как новаторство, и в этой связи особенно важно подчеркнуть, что «замысел исторический» (непротивление и «неделание» как способ прекратить войну) и «замысел характеров» (непротивленцы: Кутузов, Андрей Болконский, Каратаев) воплощают единую историософскую идею. «Историософский замысел в точности соответствует замыслу психологическому» [там же, с. 126], — замечает В. Н. Ильин о дневниковых записях Толстого (относительно Наполеона и Александра) периода «Войны и мира» (Дневник 19 марта 1865 года). И это наблюдение в еще большей степени можно отнести к «Войне и миру».

Изображение исторических лиц и исторических событий подчинено историософской задаче «Войны и мира»: показать миссию России в мире как «миссию вселенского миротворчества» [там же, с. 111]. В этом миротворчестве и надо искать «тайны моральных борений и побед Толстого, всю тайну его философии» [там же]. Тайну психологизма, добавим, тоже надо искать в этой идее непротивленческого миротворчества. И полководец-непротивленец Кутузов, и Андрей Болконский, и Платон Каратаев почти столь же мало детерминированы официальной историей наполеоновских войн или подробностями политического быта эпохи, сколь новозаветные апостолы — исторической обстановкой в Иудее времен Иисуса Христа.

К сожалению, вряд ли найдет единомышленников в современном толстоведении Ю. И. Айхенвальд, считавший, что «историзм не философичен» [1, с. 195], и писавший о Толстом: «Историзм был ему чужд органически» [там же, с. 222]. Связывая антропологическую концепцию Толстого с этим тезисом, Айхенвальд говорит об авторе «Войны и мира»: «Зато он, в сущности, только и делает, что открывает неведомые раньше человеческие клады» [там же, с. 226].

В наши дни теория исторического романа прибегает к термину «историзм», под которым понимается «закрепленное в тексте произведения искусства представление о действительности как закономерно, в принципе прогрессивно развивающейся, о связи времен и их качественных различиях» [15, с. 206], и «историчность», под которой понимается «наличие в литературном произведении любых фактов и персонажей, известных из истории, независимо от характера их трактовки и способов воплощения» [там же, с. 210]. Важное место от-

водится и «собственно исторической проблематике — подчеркнутому интересу художника именно к данным историческим лицам и событиям» [там же, с. 209]. В то же время «историзм» и «историчность» в теоретических работах то отождествляются, то противопоставляются друг другу, порой литературоведы называют «историчностью» «ложный историзм», т. е. внешнее, декоративное описание исторических реалий (в этом иногда упрекают Г. Флобера). «Историзм в литературе — художественное освоение конкретно-исторического содержания той или иной эпохи, а также ее неповторимого облика и колорита» [9, стб. 321] — может, разумеется, быть чертой любого реалистического романа. «Проблема историзма приобретает особый характер, когда речь идет об историческом жанре, т. е. о романе, поэме, драме, в которых ставится цель воссоздать человеческую жизнь прошедших времен. В этом случае писатель неизбежно сталкивается с требованиями историзма и сознательно стремится их осуществить», — констатирует В. В. Кожин [там же, стб. 321].

Высказывалась и такая точка зрения, согласно которой можно разделить исторические романы на «авантюрно-психологические» и «авантюрно-философские» [12, с. 88]. Согласно этой концепции, историзм, заключающийся в том, что «осознаются различия в человеческой психологии разных эпох», считается в большей степени присущим авантюрно-психологическому типу, а «готический антропологизм» («отношение к человеку, свойственное готическим романам, где утверждалась незыблемость нравственной природы человека и основных этических ценностей» [12, с. 87]) — авантюрно-философскому.

Проницательное суждение Айхенвальда о чуждости Толстому историзма, под которым критик понимал, по-видимому, обусловленность психологии героев эпохой и вообще тотальный исторический детерминизм, еще раз возвращает к вопросу о том, какой же новый принцип изображения человека в его взаимодействии с историей открыл Толстой в своем произведении. «Замысел исторический», «усложняющий», по словам самого Толстого, работу над характерами, не сводился к созданию обусловленных эпохой исторических характеров, как не сводился, конечно, к обрисовке деталей эпохи, созданию «исторического колорита», «couleur locale» и т. п.

«Незыблемость нравственной природы человека» Толстой понимает по-новому — как общность психологических состояний. «Каждый человек носит в себе зачатки всех свойств людских» [16, т. 13, с. 201]. Эта мысль, сформулированная в «Воскресении», организует, как не раз было показано исследователями, и изображение психических процессов в «Войне и мире». О Вере Ростовской, например, Толстой в «Войне и мире» говорит, что она, как все «ограниченные люди», по-

лагала, «что свойства людей изменяются со временем» [16, т. 5, с. 225]. Но в чем тогда связь (которую Толстой вовсе не отрицает) «движения характеров» с изображением истории? Пусть свойства людей всегда одни и те же, в таком случае, как герои связаны с эпохой? В «Войне и мире», как в историософском романе, понимание человеческой психологии как неизменной во все времена преобладает над коренным требованием историзма, т. е. уяснением психологических различий представителей разных эпох. При этом автор историософского романа не собирается уверять нас, что таких различий вовсе не существует, но зависимой от эпохи психологией он наделяет в основном периферийных персонажей, тогда как центральные являются носителями авторского идеала. О сцеплении в этом лабиринте Толстой напряженно размышляет, что и следует из его ответного (отосланного почти через четыре месяца!) письма Фету.

Душевную эволюцию и психологию центральных героев автор, разумеется, показывает на фоне сюжетных перипетий и с сюжетом увязывает, но это общий романский жанровый принцип, не являющийся исключительным композиционным достоянием «Войны и мира». Исключительным в «Войне и мире» стало соединение изображенных Толстым «дифференциалов истории» (выражение Толстого) с дифференциалами психологического изображения, т. е. с открытой Толстым диалектикой души. Как показал С. Г. Бочаров, «Война и мир» изображает «тот редкий в прошедшей человеческой истории момент, когда над официальной историей возобладала история истинная, хотя и непризнанная, “история народа”... Ситуация эта окажется необычайно благоприятной для “диалектики души” — непризнанной также формы духовной деятельности. Стихия народной жизни и стихия “диалектики души” в “Войне и мире” идут друг другу навстречу» [5, с. 281].

Но и это художественное открытие в «Войне и мире» еще не исчерпывает особенностей той беспрецедентной работы по созданию характеров на новой основе (т. е. на основе открытой Толстым диалектики души), работы, которая усложняется, по словам Толстого, историческим замыслом. Если сам замысел состоит в постижении смысла истинной истории, то и главные герои должны прийти к этой истине, двигаясь по пути своих обретений и прозрений. Обратимся еще раз к концепции В. Н. Ильина. Богослов и философ свидетельствует: «Основная историософская идея “Войны и мира” вполне христианская: побеждают верующие и смиренные <...>. Победили гениальных и храбрых демонов нищие во Христе, согласно слову Св. Писания: “Но Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; и незнатное мира и униженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы

упразднить значащее, — для того, чтобы никакая плоть не хвалилась перед Богом» (1 Кор. 1: 27–29)» [8, с. 292].

Мысль христианская, а в контексте мировых религий и философских систем — и буддийская, и даосская. Конечно, Толстой «Войны и мира» — это еще не Толстой «Неделания», жизнеописания Будды, «Изречений Лао-Тзе» и «Круга чтения». Но и «Война и мир» — это не исторический роман об эпохе наполеоновских войн, а проект вечного мира и обоснование той «практической религии», мысль о создании которой пришла Толстому во время обороны Севастополя. И если исторический (историософский) замысел — показать превосходство духа над плотью и превосходство смирения, т. е. мира, над войной, то и диалектика души должна не «стоять», а «двигаться» в этом же направлении (по признанию Толстого в цитированном выше письме, отсутствие движения характера он ясно понял и исправил в соответствии с «замыслом историческим»).

Движение князя Андрея к совершенствованию и самопожертвованию: непротивлению на Бородинском поле и даже прощению своего личного врага, Анатоля Курагина, — совершается параллельно с историософским сюжетом о том, как «немощно мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное», т. е. о том, как Россия сумела противостоять триумфальному победителю Европы — Наполеону. «Оригинальная русская мысль, — писал Николай Бердяев, — рождается как мысль историософическая. Она пытается разгадать, что помыслил Творец о России. Каков путь России и русского народа в мире, тот ли, что и путь народов Запада, или совсем особый, свой путь?» [3, с. 5]. Размышления в Севастополе привели Толстого к проекту основания новой религии и проекту вечного мира. До «Войны и мира» такого проекта еще не бывало, т. к. проект Толстого основан не на государственных договорах и дипломатии, а на религиозно-этических принципах. Толстой также искал такую историческую ситуацию, которая могла бы служить примером воплощения этого проекта. Такой ситуацией стала для Толстого война 1812 года. «Национальная, русская мысль заявлена почти обнаженно, — так афористически Ф. М. Достоевский сформулировал историософский смысл «Войны и мира» и смысл статьи Н. Н. Страхова о произведении Толстого (в письме к Страхову 26 февраля 1869 г.). — И вот этого-то и не поняли и перетолковали в фатализм!» [6, с. 345]. Достоевскому как бы вторит Л. Фейхтвангер в речи «О смысле и бессмыслице исторического романа» (1935): «Толстой, который написал “Войну и мир”, несомненно, хотел написать не историю наполеоновских походов, а выразить собственные (вполне современные) идеи о войне и мире» [18, с. 668].

Без сомнения, эти слова Фейхтвангера отражают его представление об идеальном историческом романе, таком, к созданию которого он

стремился, т. е. историософском. Не случайно и примеры он приводит, называя вершинные достижения мировой литературы, а не известные исторические романы. Не упомянуты ни В. Скотт, ни Г. Флобер, зато четко прочерчена линия: Гомер, Эсхил, Ветхий Завет, Новый Завет, Шекспир, «Война и мир» Л. Н. Толстого. Особенно интересно, что авторы Ветхого и Нового Завета, выражавшие «новую, сокрушительную правду», у Фейхтвангера тоже выглядят историческими (историософскими) романистами! Выражает свои «идеи о войне и мире», т. е. новую, сокрушительную правду и Толстой (а не рисует «историю наполеоновских походов»).

Фетиш историизма, по-видимому, до сих пор несколько мешает увидеть в «Войне и мире» не историческую роман-эпопею, но книгу, по прагматике и поэтике сближающуюся с Библией, а не с классикой исторического романа. Толстоведением проделана огромная работа по исследованию исторических источников «Войны и мира», как и библеистикой созданы аналогичные комментарии. Проанализированы случаи несоответствия в тексте «Войны и мира» историческим фактам и полемика Толстого с историографией. При этом чуть ли не в каждой работе о «Войне и мире» неправомерно приводится свидетельство Толстого 1902 года (период работы над «Хаджи-Муратом») о верности документам эпохи («Когда я пишу историческое, я люблю быть до малейших подробностей верным действительности» [16, т. 20, с. 537]), в то же время письмо 1867 года, в котором Толстой сообщает Софье Андреевне: «Я напишу такое бородинское сражение, какого еще не было» [там же, т. 18, с. 668], как-то не находит радостного отклика у авторов исторических комментариев. Логично предположить, что Толстой, работая над «Войной и миром» и изучая документы эпохи наполеоновских войн, все же не собирался возводить это свое произведение на ту степень «исторического», которая отличала замысел «Хаджи-Мурата».

Историософская мысль невозможна без опоры на ритуал и миф. «Толстой, точно минуя промежутки, историю, вырос прямо из первобытного и безо всяких посредников, поверх многовековой культуры человечества, смотрит прямо в глаза космической изначальности, своей предвечной матери» [1, с. 231]. Кутузов, Андрей Болконский, Тушин, Платон Каратаев поддерживают кенотическую традицию русской святости, последовательно отказываясь от признания людьми — славы, наград, привычного образа жизни (как Каратаев) — и выбирая служение высшему нравственному принципу. Как правило, наиболее наглядной считают эволюцию князя Андрея от аустерлицких мечтаний о славе к бородинскому самопожертвованию. Но и история Платона Каратаева сопоставима с последовательным кенозисом Болконского, недаром Пьер объединяет этих двух людей в своих мыслях, а глава

XIII первой части четвертого тома, где охарактеризован Каратаев, соседствует с XIV главой, посвященной рассказу о предсмертных настроениях князя Андрея.

Если Й. Хейзинга (вслед за М. Моссом) находил в сюжете Махабхараты историю «гигантского потлача» [20, с. 75], то и в основе «Войны и мира» ощущается потлачеобразная структура (оставление Смоленска, затем Москвы; поведение Ростовых, жертвующих своим имуществом, чтобы вывезти раненых). Гигантский потлач Кутузова, принимающего решение отступить из Москвы, не рассчитан, конечно, на ответные уступки Наполеона, но и обращен не к врагу, а к высшим силам. Реставрируя архаический ритуал, художественная историсофия Толстого выявляет новую правду о России и о новом способе противостоять войне, который Россия явила миру. Проект вечного мира в том и состоит, что войне противопоставляется мир. Парадоксальное «неделание», проявившееся при Бородине в стойкости русских резервов, среди которых и полк князя Андрея, пугает и деморализует Наполеона больше, чем самые яростные атаки. «Неделание» и потлач Кутузова ведут к уходу Наполеона и бесславному концу его завоеваний.

В соответствии с миротворческим ритуалом «хождения по меже», князь Андрей на поле Бородина бессознательно вертит в руках пучок полыни и подходит к меже, когда «на краю пашни и луга, подле куста полыни» [16, т. 7, с. 262] падает граната. Произнесенная Болконским мысленно магическая формула («Люблю эту траву, землю, воздух» [там же, с. 262]), по сути, близка архаическому ритуалу исповеди земле, траве, дереву. С архаическим ритуалом прекращения войны связан и мотив открытой двери, сопровождающий образ князя Андрея: в последнем своем сне Болконский старается закрыть дверь, за которой смерть. Это безотчетное воспроизведение ритуального действия, направленного на прекращение войны, т. к. древний обычай (сохранявшийся в античности) предписывал держать двери храма во время войны открытыми. Ритуальное противостояние войне отражается и в стремлении старого князя Болконского к заботе о покупке задвижек на двери после получения письма князя Андрея о приближении французов. Ритуальное «разделение однодневников», произведенное Каратаевым, когда он угощает картофелиной потрясенного после зрелища казни Пьера, помогает «воздвижению мира» в душе Безухова.

«Война и мир» соединяет черты художественного произведения с чертами такого текста, прагматика которого ориентирована на «писание», на сакральные образцы. Исторические имена и исторические события подчинены у Толстого религиозно-дидактическим целям. Возможно, что в этом-то смысле «замысел исторический» и «усложнял

работу» автора, создающего не исторический роман, а историософский текст.

В историческом романе историзм самоценен, тогда как в историософском романе проявляется историчность (если видеть в ней наличие «фактов и персонажей, известных из истории»), историзм же романа историософского, как приходится признать, оказывается под вопросом, во всяком случае, в русской литературе XIX века. Историзм как представление о «связи времен и их качественных различиях» [15, с. 206] в историософском романе наличествует, но ограничивается ли автор историософского романа целью «воссоздать человеческую жизнь прошедших времен» (если прибегнуть к формулировке задач исторического романа по В. Кожинуву)? Еще менее автор такого романа «сознательно стремится» к «художественному освоению конкретно-исторического содержания той или иной эпохи, а также ее неповторимого облика и колорита» [9, стб. 321].

Кроме того, историософский роман — это и не психологический роман. Как справедливо замечают Б. И. Берман и И. Б. Мардов [4], в «Войне и мире» есть такие эпизоды, в которых читатель и исследователь ищет торжества толстовского психологического ясновидения и тайновидения, но не тут-то было: психологизм приносит в жертву религиозно-этической концепции в эпизодах умирания Андрея Болконского, в описании сна Николеньки Болконского в «Эпизоде», а возможно, и в эпизоде Аустерлицкого сражения (психологизм этого эпизода ставил под сомнение еще К. Н. Леонтьев). И если П. В. Анненков, например, увидел в модернизации психологического облика князя Андрея особую жанровую задачу, то К. Н. Леонтьев и в 1890 году продолжал негодовать по поводу несоответствия психологии главных героев «веяниям эпохи»: «В том ли стиле люди 12-го года мечтали, фантазировали и даже бредили и здоровые и больные, как у гр. Толстого?» [10, с. 75].

Чрезвычайно симптоматично, что написанное в наши дни предисловие Перри Андерсона к знаменитому труду Г. Лукача об историческом романе изобилует примерно такими же обвинениями: Толстой «умышленно искажал документальные свидетельства, когда они не вписывались в его пропагандистские задачи» [2, с. 16]; «Кутузов в романе не герой в традиционном понимании, а пустой актант» [там же, с. 15], и т. д. Согласимся, что Толстой ставил в «Войне и мире» «пропагандистские задачи», но вовсе не в духе «романтического национализма» и «ретроспективного реваншизма» [там же, с. 23], как думает автор предисловия. «Война и мир» стоит в ряду религиозно-идеологического эпоса, подобного «Махабхарате», недаром Толстой называл свое произведение «книгой», сближая эту жанровую прагматику с прагматикой Библии.

Главные герои в «Войне и мире» включены в особую мифопоэтическую систему историософского романа, о чем говорит, например, обилие диалогических структур, тематически и формально приближающихся к сократическим диалогам, кроме того, принципы психологического изображения главных героев в «Войне и мире» обнаруживают некоторые отличия от принципов психологизма в других произведениях Толстого. Как произведение с исторической основой, «Война и мир» наследует некоторые сюжетные модели и мотивы волшебной сказки, а также композиционные блоки и фабульные клише исторического романа, разумеется, переосмысленные. Это, например, отмеченная Р. Г. Назировым «любовь среди народной войны». Как мифопоэтическое произведение, «Война и мир» включает фольклорные жанровые формы (апокрифы, паремии и притчи, гимны) в виде «текста в тексте», а также содержит признаки числового текста и кумулятивного построения как манифестантов исторической итеративности.

С обрисовкой главных героев в «Войне и мире» связаны идейно-стилистические особенности, отсылающие к сакральным текстам: онимизация апеллятивов (так, Евангелие князь Андрей называет «книгой» [16, т. 6, с. 396], Николенка Болконский в своей молитве (в «Эпилоге») обращается к «отцу» и в то же время к «Отцу», т. е. воспроизводится ситуация Гефсиманского моления); размывание границ между именем собственным и нарицательным — одна из особенностей, по В. Н. Топорову, мифопоэтических текстов («возможность изменения границ между именем собственным и нарицательным вплоть до перехода одного в другое» [17, с. 208]); апокрифические варианты ономастики и др. Если «Война и мир» — не исторический роман, то и не ухронический и не фантастический. Антропонимическая система этого произведения уникальна уже в силу соединения в ней референций как к исторической, так и к сакральной ономастике. Очевидно, что две пересекающиеся подсистемы не могут не подвергаться взаимному влиянию. В «Войне и мире» исторические имена соседствуют с вымышленными, как в любом историческом романе, но два исторических имени мифологизируются (Кутузов, Наполеон), а среди вымышленных имен выделяется подгруппа сакральных (апокрифически измененных): князь Андрей, Пьер, княжна Марья — эта антропонимическая система отсылает к Евангелию.

В «Войне и мире», как историософском романе, гармоничная личность изображается уже не только как стоящая над распрями эпохи (например, Айвенго у В. Скотта) или примиряющая два исторических лагеря, но и как герой ритуального самопожертвования, т. е. герой, следующий не социальной, а религиозной модели (этому служит и импликация спарагмоса в анаграмматических, хиазматических и палиндромных структурах, мифо- и ритуалореставрация вольной

жертвы и кенозиса). Недаром Н. С. Лесков говорит о книге Толстого, как о Священном Писании: «Рассмотренное нами сочинение <...> имеет в наших глазах еще большее значение в приложении к решению многих практических вопросов, которые время от времени могут повторяться и даже несомненно повторяются со свойственной им роковую неотразимостью <...>. Книга графа Толстого дает весьма много для того, чтобы, углубляясь в нее, по бывшему разумевай бываемая и даже видеть в зеркале гадания грядущее» [11, с. 150].

Подведем итоги. Своеобразие русского историософского романа состоит в том, что это роман, отличающийся апорийно-притчевой смысловой парадоксальностью, роман мифологический и, сверх того, обладающий свойствами сакрального текста, прагматикой утопического социального проекта или, по крайней мере, направленностью на поиски модели исторического развития. Историософский роман представляет собой послание, воссоздаваемое по образцу апостольского послания и агиографии («Капитанская дочка»), или писание — по образцу Священного Писания («Война и мир»), либо произведение, воспроизводящее формальную структуру сакрального текста и одновременно пародирующее общественные историографические пред-рассудки и жанровые ожидания («История одного города»).

Список литературы

1. *Айхенвальд Ю. И.* Силуэты русских писателей. М.: Республика, 1994.
2. *Андерсон П.* Исторический роман: от прогресса к катастрофе // *Лукач Г.* Исторический роман. М.: Common place, 2015. С. 9—42.
3. *Бердяев Н. А.* О характере русской религиозной мысли XIX века // Н. А. Бердяев о русской философии. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. Ч. 2. С. 3—31.
4. *Берман Б. И.* Сокровенный Толстой. М.: Гендальф, 1992.
5. *Бочаров С. Г.* Толстой и новое понимание человека. «Диалектика души» // Литература и новый человек. М.: АН СССР, 1963. С. 224—308.
6. *Достоевский Ф. М.* О русской литературе. М.: Современник, 1987.
7. *Драгомиров М. И.* Разбор романа «Война и мир» с военной точки зрения. М.: ЛИБРОКОМ, 2012.
8. *Ильин В. Н.* Миросозерцание графа Льва Николаевича Толстого. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2000.
9. *Кожин В. В.* Историзм // Литературная энциклопедия терминов и понятий. М.: НПК «Интелвак», 2003. Стб. 321—324.
10. *Леонтьев К. Н.* О романах гр. Л. Н. Толстого. Анализ, стиль и веяние. М.: Либроком, 2012.
11. *Лесков Н. С.* Собр. соч.: в 11 т. Т. 10. М.: ГИХЛ, 1958.
12. *Поэтика: Словарь актуальных терминов и понятий.* М.: Издательство Кулагиной; Intrada, 2008.

13. *Сабуров А. А.* «Война и мир» как национально-героическая эпопея // Творчество Л. Н. Толстого». М.: ГИХЛ, 1959. С. 75–163.
14. *Сабуров А. А.* «Война и мир» Л. Н. Толстого. Проблематика и поэтика. М.: Изд-во Московского университета, 1959.
15. Современный словарь-справочник по литературе. М.: 1999.
16. *Толстой Л. Н.* Собр. соч. в 22 т. М.: Художественная литература, 1978–1985.
17. *Топоров В. Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ: исследования в области мифопоэтического. Избранное. М.: Прогресс — Культура, 1995.
18. *Фейхтвангер Л.* Собр. соч. в 12 т. Т. 12. М.: Художественная литература, 1968. С. 667–674.
19. *Фет А. А.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Художественная литература, 1982.
20. *Хейзинга Й.* Homo Ludens. М.: Прогресс, 1992.

Л. Ю. РОМАНЬЧЕВА

старший научный сотрудник,
Государственный музей Л. Н. Толстого, Москва
e-mail: romancheva-l@yandex.ru

***Мотив эскапизма в повести Л. Н. Толстого
«Казачьи» и романе–утопии Г. Торо
«Уолден, или жизнь в лесу»***

Аннотация. Статья посвящена актуальной теме: мотиву эскапизма и его выражению на художественном и идейном уровнях в повести Л. Н. Толстого «Казачьи» и романе Г. Торо «Уолден, или Жизнь в лесу». В статье раскрывается феномен эскапизма на примере двух произведений, автор сравнивает главных героев Толстого и Торо и находит художественные переключки, идейные параллели. Автор полагает, что главные герои двух произведений являются умеренными эскапистами, они используют свой эскапизм для самопознания и самореализации в обществе и, в конечном счете, нацелены на изменение внешнего мира, социума. В поведении героев просматриваются черты позитивного эскапизма, свойственного творческим личностям. Автор приходит к выводу об актуальности идей Толстого и Торо в современном мире.

Ключевые слова: *эскапизм, единение с природой, самопознание, дихотомия «одиночество — общение», самореализация в социуме, духовный опыт.*

Romancheva L. Yu.

senior researcher, Leo Tolstoy State Museum, Moscow
e-mail: romancheva-l@yandex.ru

***The motive of escapism in Leo Tolstoy's
story «the Cossacks» and Henry Thoreau's
novel «Walden or life in the woods»***

Abstract. The paper deals with the actual topic: the motive of escapism (on the stylistic and concept levels) in Leo Tolstoy's story *The Cossacks* and Henry Thoreau's novel *Walden or Life in the Woods*. The phenomenon of

escapism is analyzed on the example of two works; the author compares the main characters of Tolstoy and Thoreau and discovers a lot of stylistic and ideological parallels. The main characters of both works proved to be medium escapists; they use their escapism for self-knowledge and self-realization in the society. The author comes to conclusion about the relevance of Tolstoy's and Thoreau's ideas of escapism in our days.

Keywords: escapism, unity with nature, self-knowledge, «loneliness—communication» dichotomy, self-realization in the society, spiritual experience.

Имена Л. Н. Толстого и Генри Торо, выдающихся писателей, мыслителей и философов-практиков второй половины XIX века, стоят в одном ряду духовных пророков, нравственных авторитетов своих наций. Известно, что Толстой проявлял большой интерес к творчеству американского писателя-трансценденталиста, повесил портрет Торо в своем яснополянском кабинете, включил афоризмы из его книг в «Круг чтения» и «Путь жизни». В романе «Воскресение» Толстой поддержал гражданскую позицию Торо, отрицавшего рабство: Нехлюдову открылось, что «единственное приличествующее место честному человеку в России в теперешнее время есть тюрьма» (Юб. Т. 32, с. 304) — так Торо писал об Америке, где тогда существовало рабство. О родственности идей Толстого и Торо о ненасильственном гражданском неповиновении, нравственном совершенствовании человека, близости к природе, физическом труде и опрошении уже неоднократно писали исследователи [4, с. 104–105].

Творческие переключки, близкие художественные мотивы можно найти также в ранней повести Толстого «Казачи» и романе-утопии Торо «Уолден, или Жизнь в лесу». Герои обоих произведений испытывают потребность уйти от привычного общества в другой мир, решаются кардинально поменять свою жизнь с целью найти свое глубинное «я», то есть проявляют в той или иной форме склонность к *эскапизму*. Эскапизм (от англ. *escape* — уходить, бежать, замыкаться в себе) в большей или меньшей степени свойствен культуре во все времена (люди всегда искали другой, более счастливый, справедливый и гармоничный мир, чем их социум), а в современном мире он получил весьма широкое распространение (особенно среди жителей мегаполисов) на фоне таких проблем, как духовное одиночество человека в окружающем его социуме, обилие негативной информации, поступающей из СМИ, размывание нравственных ориентиров у современного человека, и, наконец, не последней роль здесь играет такой фактор, как наличие разнообразных технологий, позволяющих человеку легко уйти в иную, более яркую, интересную, насыщенную смыслами реальность, пожить в мире пусть и виртуальном, но психологически более комфортном. Как считают

ученые, главными причинами эскапизма являются: сложность в деле самореализации человека по тем или иным причинам, непонимание окружающих, несоответствие идеала реальной действительности и, наконец, экзистенциальное свойство человеческого сознания искать высший смысл в жизни, нечто, выходящее за пределы обыденности [5, с. 931; 6, с. 96–107]. С этой точки зрения главные герои Толстого и Торо совершают свой уход из общества, следуя внутренней потребности обрести некую нравственную опору, смысл бытия, познать себя и таким образом найти свое место в мире. Торо пишет: «Проведем хоть один день так же неторопливо, как Природа... Под грязным слоем мнений, предрассудков и традиций, заблуждений и иллюзий, под всеми наносами, покрывающими землю в Париже и Лондоне, Нью-Йорке, Бостоне и Конкорде, под церковью и государством, под поэзией, философией, религией постараемся нащупать твердый, местами каменистый грунт, который мы можем назвать *реальностью* и сказать: вот это *есть* — и сомнений тут быть не может... Если бы они тщательно выбирали себе занятие, все люди, вероятно, стали бы прежде всего исследователями и наблюдателями; ведь всем интересно постичь нашу природу и назначение» [7, с. 454]. Созданные примерно в одно время (середина 50-х годов XIX века: повесть «Казачи» — 1852–62 годы, «Уолден» — 1854 год), оба произведения являются автобиографичными: Толстой служил на Кавказе два с половиной года, Торо жил отшельником на берегу Уолденского пруда в Конкорде два два месяца, и в обоих случаях этот эксперимент заканчивается возвращением главных героев к прежней жизни цивилизованного мира.

Оленин, как пишет автор в начале повести, отдавался «всем своим увлечениям лишь настолько, насколько они не связывали его» (Юб. Т. 6, с. 8), а главным чувством, переполнявшим его, была «любовь к самому себе, горячая, полная надежд, молодая любовь ко всему, что только было хорошего в его душе» (Юб. Т. 6. с. 7). Именно по причине этого молодого здорового эгоизма Оленин «ждал от себя одного хорошего» (там же, с. 8), любовался собой («я очень, очень хороший молодой человек» (там же, с. 10), — думал он), и по дороге на Кавказ ему казалось, что «все дружелюбно относились к нему» (там же, с. 13). Жизнь на Кавказе рисовалась Оленину в возвышенно-романтическом стиле, он бежал от пошлого общества в отчасти выдуманный *им самим* мир свободы, героизма, любви — так эскапистские мотивы в поведении главного героя проявляются уже в первых главах повести «Казачи». Кульминацией этого возвышенного настроения становится величавый образ гор, четко разделявший жизнь Оленина на *до* и *после* встречи с настоящим Кавказом. Горы в повести «Казачи» предстают как многозначительный образ-символ величия и чистоты Природы, ее непостижимости, могущества и красоты: «И когда он понял всю даль между им и горами и небом,

всю громадность гор, и когда почувствовалась ему вся бесконечность этой красоты, он испугался, что это призрак, сон» (там же, с. 14). Кроме того, исследователи повести связывали образ снежных гор с символом духовного восхождения героя [2, с. 35].

Герой Торо удаляется в лес, чтобы «погрузиться в самую суть жизни и добраться до ее сердцевины», желая «жить разумно, иметь дело с важнейшими фактами жизни и попробовать чему-то от нее научиться» [7, с. 448]. Следуя философской идее трансцендентализма о том, что материальная вещь является проявлением духовного мира нравственных сущностей, Торо ищет в жизни в лесу ту истину, которая скрыта в повседневном суетном существовании обывателя. Его герой, как эскапист, творящий собственную реальность (и в этом он близок герою Толстого), бежит в *свой* мир природы, идет от заданной *им самим* системы представлений о природе. Как и в повести «Казаки», в романе Торо мы находим центральный образ-символ, который очеловечен и воспет автором — это прекрасное чистое существо, именем которого и назван роман — пруд Уолден. У него есть глаза, и «цвет глаз Уолдена» может меняться от голубого до зеленого, деревья же вокруг пруда — «это ресницы, опушившие этот глаз, а лесистые холмы и утесы вокруг него — насупленные брови» [там же, с. 515]. В главе «Пруды» Торо замечает: «Озеро — самая выразительная и прекрасная черта пейзажа. Это — око земли, и, заглянув в него, мы измеряем глубину собственной души» [там же]. В сущности, в центре внимания Торо и Толстого — истории путешествия главных героев не только в мир природы, но, прежде всего в «глубины собственной души». Исследователи повести «Казаки» часто писали о «гипертрофии личностного начала» [3, с. 369] в главном герое как причине его неудачи в искренней попытке стать близким к простым казакам, о сложности преодоления собственного эгоизма в деле «самоотвержения и любви к ближнему» [1, с. 303]. Оленин всей душой стремится делать добро, ищет «случая жертвовать собой для других, но случаи эти не представлялись» (Юб. Т. 6, с. 102), не без иронии замечает автор. Но как только у Оленина появилась надежда на взаимность со стороны Марьяны, он сразу же решает, что «самоотвержение — все это вздор, дичь» (там же, с. 123) и «кто счастлив, тот и прав» (там же, с. 100). При этом внутренняя «египетская работа» в герое продолжалась и на фоне влюбленности, он анализирует свое чувство, сравнивая эту любовь с предыдущими любовными историями, и приходит к выводу, что в Марьяне он любит «олицетворение всего прекрасного природы» (там же, с. 123) и эта любовь помогает ему чувствовать себя «нераздельно частью всего счастливого Божьего мира» (там же). Таким образом, любовь к Марьяне, как кажется Оленину, восстанавливает ту исконную гармонию внешнего мира и души героя. Но все эти мечты, создавшие герою прекрасную эскапистскую реальность, вскоре рушатся, и Оленин

возвращается в действительность, где он одинок, отвергнут Марьяной и чужд миру казаков. Давно замечено, что в повести «Казаки» сосуществуют два плана повествования: лирический внутренний мир героя и эпический план, где Толстой дает историю гребенского казачества, подробно описывает повседневную жизнь в Новомлинской станице, быт, обычаи казаков, природу этого края. Эти два художественных плана повествования, конечно, составляют единое целое, переплетаются, но в значительной степени сохраняют автономность, что является показателем нерешенности главного вопроса в судьбе Оленина: обретения своего места в мире, достижения внутренней гармонии через приобщение к «истинной жизни» природных людей. Сводя два мира (лирический и эпический) по ходу действия повести автор постоянно отмечает их разность и все же обособленность. Так, при первой встрече с матерью Марьяны Оленин был озадачен ее бранью и нежеланием сдавать ему квартиру; Лукашка замечает, что Оленин «одинок среди казаков» (там же, с. 82), неожиданный подарок в виде коня от Оленина вызвал в Лукашке «неясные подозрения в дурных умыслах юнкера» (там же, с. 87) и заставил его испытывать «недоброжелательное чувство» к благодетелю, а другие казаки, «узнавшие о беспричинном подарке Оленина, пришли в недоумение и стали опасаться юнкера» (там же); пошлый офицер Белецкий, «любивший вино и женщин», вызывает у казаков больше доверия и симпатии: они «привыкли к нему и даже полюбили его больше, чем Оленина, который был для них загадкой» (там же, с. 90); и, наконец, уже прощаясь, дядя Ерощка говорит Оленину: «Такой ты горький, все один, все один» (там же, с. 149). Действительно, Оленин среди казаков столь же духовно одинок, как и среди московских знакомых, от которых он бежал на Кавказ. По-настоящему счастлив Оленин в моменты общения с природой, в лесу, где он ощущает себя лишь рамкой, «в которой вставилась часть единого божества» (там же, с. 77). В этих сценах присутствует полный синтез лирического начала повести и эпических описаний окружающей Оленина природы: «И все он смотрел вокруг себя на просвечивающую зелень, на спускающееся солнце и ясное небо и чувствовал себя... счастливым» (там же). Изменение погоды («небо заволакивало тучами, ветер шумел в вершинах дерев, кругом виднелись только камыш и перестоялый поломанный лес» (там же, с. 78) сразу же влечет за собой резкое изменение настроения героя и характера его мыслей: «Он вспомнил и о Боге, и о будущей жизни так, как не вспоминал этого давно. А кругом была та же мрачная, строгая, дикая природа. «А стоит ли того, чтобы жить для себя, — думал он, — когда вот-вот умрешь и умрешь, не сделав ничего доброго и так, что никто не узнает» (там же). Можно утверждать, что именно погружение в жизнь природы дарит Оленину самые глубокие философские открытия, нравственные прозрения. Общение с природой приносило

и самому Толстому мгновения постижения сокровенных истин и некой глубинной гармонии с миром. В письме А. А. Фету от 12 мая 1861 года Толстой писал: «... друг — хорошо, но он умрет, он уйдет как-нибудь... а природа... И холодная она, и неразговорчивая, и важная, и требовательная, но зато это уж такой друг, которого не потеряешь до смерти, а и умрешь, все в нее же уйдешь» (Юб. Т. 60, с. 388).

В романе Торо мы также находим два плана повествования: лирический (философские размышления автора о человеке, обществе, своей жизни, описания чувств, ощущений героя, постигающего дикую природу) и эпический рассказ о жизни лесных обитателей, звуках, тончайших изменениях в лесу в зависимости от погоды или разрушительной деятельности человека. Вот примеры: «... стоит шуке или плотве поймать мошку на этой зеркальной глади, как уже потревожена вся поверхность озера» [7, с. 515]; «жуки слегка бороздят воду, образуя ямку..., а водомерки — те скользят, почти не оставляя ряби» [там же, с. 516]; «слышно, как, шурша, оседает тающий снег» [там же, с. 597]; «всякий лист, веточка, камушек и паутинка сверкают среди дня так, как это бывает весной только по утрам по росе» [там же, с. 516]; об Уолдене Торо пишет: «Хотя лесорубы обнажили один за другим его берега, а ирландцы настроили на них свои хлева, хотя в его пределы ворвалась железная дорога, а продавцы льда совершали на него налет, сам он не переменялся...» [там же, с. 519].

Дихотомия «одиночество»—«общение» занимает важнейшее место в романе Торо, и это проявляется уже в названиях глав: «Одиночество», «Посетители», «Прежние обитатели и зимние гости». Сначала автор описывает всю прелесть одиночества в мире природы, где вместо обычного общения с людьми он имеет сокровенное чувство единения с живой Природой: «Я удивительно свободно двигаюсь среди Природы — я составляю с ней одно целое. <...> я ощущаю необычно тесное сродство со всеми стихиями» [там же, с. 475]. Открытый природе герой Торо склонен все происходящее в ней одухотворять и очеловечивать (и в этом снова сказывается влияние философии трансцендентализма). Так, он чувствует «в падении дождевых капель, в каждом звуке и каждом предмете вокруг дома — нечто бесконечно дружественное» [там же, с. 477], далее замечает, что «каждая сосновая игла наливалась симпатией и предлагала мне свою дружбу» [там же], затем делает обобщение, что он «явственно ощутил вечно родственное» в дикой природе и «ясно понял, что ближайшим кровным родичем не обязательно должен быть человек...» и отныне он не будет «чувствовать себя чужим ни в какой глуши» [там же]. Такое поэтическое видение мира обычно свойственно человеку, любящему и глубоко чувствующему жизнь, поэтому самоотшельничеству (или эскапизму) героя Торо весьма относительно: обострив и усовершенствовав свое восприятие мира, он несомненно будет

использовать свое духовное богатство и в мире людей. Не случайно вслед за главой «Одиночество», где автор заявляет: «Я нахожу полезным проводить большую часть времени в одиночестве. Общество, даже самое лучшее, скоро утомляет и отвлекает от серьезных дум... Мы часто бываем более одиноки среди людей, чем в тиши своих комнат» [там же, с. 480], — следует глава «Посетители», и в ней автор уже добавляет: «Думаю, что я люблю общество не менее большинства людей... Я от природы не отшельник» [там же, с. 482]. И далее читатель узнает, что к герою Торо приходило много посетителей, порой «одновременно до двадцати пяти и тридцати душ»: фермеры, врачи, юристы, рабочие, поэты и философы, — словом, представители всех слоев общества, но по духу близкие герою. «Я так далеко удалился в великий океан одиночества, куда впадают реки общества, что ко мне большей частью приносило только лучшие их отложения» [там же, с. 485], — пишет Торо о качественном составе посетителей. При этом, общаясь с ними, герой сохраняет свою отстраненность, он наблюдает этих людей со своей философской высоты, анализирует их, отмечая многие положительные качества, даже порой восхищается ими. Вот, например, образ канадца-лесоруба, природного человека, который жил «преимущественно телесной жизнью», излучая «переполнявшие его добродушие и довольство», он вызывает в герое подлинный интерес, кажется ему по-своему мудрым и глубоким: «На его примере я увидел, что на низших ступенях общественной лестницы могут быть талантливые люди, как бы ни были они смиренны и неграмотны; они имеют собственный взгляд на вещи, а когда чего-нибудь не понимают, то не притворяются, — они такие же бездонные, каким считается Уолденский пруд...» [там же, с. 490]. Уместно напомнить, что в повести «Казачи» Оленин тоже сравнивает Марьяну с природой: «Я любовался ею, как красотою гор и неба, и не мог не любоваться ею, потому что она прекрасна, как и они... Она счастлива, она, как природа, равна, спокойна и сама в себе» (Юб. Т. 6, с. 121). В обоих случаях главные герои остаются в чем-то духовно чуждыми этим природным людям, так как при всем интересе, даже любви к ним герой Торо и Оленин гораздо больше дорожат своим сложным внутренним миром, куда, как истинные эскаписты, они всегда готовы уйти от внешних невзгод. Как считают современные исследователи, эскапистское сознание является одним из «фундаментальных свойств человеческого бытия», оно способствует самореализации человека в условиях, когда внешний мир не позволяет достичь полноты самовыражения и, в конечном счете, объясняется извечным стремлением человека к бессмертию [9]. В историях Оленина и героя Торо в полной мере выражается эта черта эскапистского сознания — поиск другой реальности, другого мира с целью глубже раскрыть законы жизни и познать самих себя. Оба автобиографических героя являются умеренными эскапистами (такowymi можно считать всех людей,

обладающих фантазией и сколько-нибудь сложным внутренним миром); они творчески подходят к своей жизни, не боятся резких перемен, экспериментов, идут на полное изменение привычной жизни, но при этом не теряют главного нравственного ориентира: весь приобретенный опыт и житейскую мудрость они готовы дарить людям и использовать для жизни в социуме. «Стремление к эскапизму является характерной чертой современного общества» [там же, с. 106], — пишет исследователь данной проблемы. Думается, Толстой и Торо на примере историй своих героев также предостерегают от впадения в крайнюю степень эскапизма, когда человек порывает с внешним миром и полностью уходит в иной мир, заменяющий ему реальную действительность и даже уводящий от собственного «я» (например, игромания, шопомания и т. п.).

Финалы обоих произведений открыты, их отличает незавершенность. Так, Оленин возвращается в прежний мир светского общества, где «все было фальшь», но уже не тем наивным юношей, каким мы его встречаем в начале повести, много прожито и пережито, герой познал «что такое счастье и что такое жизнь» (Юб. Т. 6, с. 120), он испытал «жизнь во всей ее безыскусственной красоте» (там же). А это очень немало! Именно этот бесценный опыт и дарит Оленину чувство счастья, и даже отказ Марьяны не может обесценить открывшуюся герою мудрость: «Счастье — это быть с природой, видеть ее, говорить с ней» (там же, с. 121). Уехав на Кавказ, герой продолжает жить настоящей жизнью только в своем внутреннем эскапистском мире, он пишет письмо, исповедуется перед самим собой: «Он написал письмо, но не послал его, потому что никто все-таки бы не понял того, что он хотел сказать, да и незачем кому бы то ни было понимать это, кроме самого Оленина» (там же, с. 120). Тем самым герой Толстого по-эскапистски проживает множество жизней, но весь свой богатый индивидуальный опыт он всегда готов дарить людям и нести в социум, даже получая от жизни горькие уроки и разочарования. В романе Торо, как считают исследователи, «структурообразующим принципом» является «мотив обновления человека, природы, общества» [4, с. 78]. В «Заклучении» автор обращается к читателям с призывом сделать главное: «... станьте Колумбами целых новых континентов и миров внутри себя, открывайте новые пути <...> для мысли» [7, с. 605]. Тем самым он еще раз разъясняет главную причину своего ухода в лес и добавляет, почему он вернулся обратно: «Я ушел из леса по столь же важным причинам, что и поселился там. Быть может, мне казалось, что мне нужно прожить еще несколько жизней, и я не мог тратить больше времени на эту» [там же]. Признание истинного эскаписта! Приоритет духовного мира для героя Торо очевиден, но он, в конечном счете, нацелен на изменение внешнего мира, общества, накапывая именно для этого духовный опыт: «Восходит лишь та заря, к которой пробудились мы сами» [там же, с. 614].

Таким образом, в поведении главных героев Толстого и Торо проявляются черты позитивного эскапизма, свойственного творческим личностям.

Список литературы

1. *Ершова Н. В.* Жизнепонимание Дмитрия Оленина и Евгения Листницкого («Казачи» Л. Н. Толстого и «Тихий Дон» М. А. Шолохова) // Толстовский сборник — 2000. XXVI Международные толстовские чтения: в 2 ч. Ч. 1. Тула, 2000.
2. *Жилкова Э. М.* Традиции сентиментализма в творчестве Л. Н. Толстого 1850-х гг. («Казачи») // Яснополянский сборник 1998 г. Тула, 1999.
3. *Лескис Г. А.* Лев Толстой (1852–1869). М.: ОГИ, 2000.
4. *Осипова Э. Ф.* Генри Торо. Очерк творчества. Л.: ЛГУ, 1985.
5. *Крысин Л. П.* Толковый словарь иноязычных слов. М.: Эксмо, 2006.
6. *Труфанова Е. О.* Эскапизм и эскапистское сознание: к определению понятий // *Философия и культура*. 2012. № 3. С. 96–107.
7. *Эмерсон Р.* Эссе. *Торо Г.* Уолден, или Жизнь в лесу. М.: Художественная литература, 1986.

К. А. СОЛЕВ

кандидат филологических наук, ст. научный сотрудник,
Государственный музей Л. Н. Толстого, Москва
e-mail: kostasolev@rambler.ru

О настоящем воине в творчестве Льва Толстого

***(На материале военных рассказов
1850-х годов и романа «Война и мир»)***

Аннотация. Среди многочисленных толстовских военных, встречающихся в рассказах 1850-х годов и романе «Война и мир», автором любимы лишь те, которым присуща «простота». Что понимать под «простотой»? Ответить на этот вопрос можно, если обратиться к словесному и образному уровням военных произведений Толстого. Это и делается в предлагаемой статье.

Ключевые слова: *Толстой, военные рассказы, «Война и мир», простота.*

K. A. Solev

PhD in philology, senior researcher,
Leo Tolstoy State Museum, Moscow
e-mail: kostasolev@rambler.ru

On a true soldier in Leo Tolstoy's works

(Viewing war stories of 1850th and War and Peace novel)

Abstract. Among many soldiers whom we meet in Leo Tolstoy's war stories his favorite are those who possess simplicity. What is the implication of «simplicity»? To answer this question we should view the lexical and imaginative levels of Tolstoy's war works. And that is the purport of this article.

Keywords: *Leo Tolstoy, war stories, «War and Peace», simplicity.*

В статье рассматривается, если можно так выразиться, «органическое единство» романа «Война и мир» и военных рассказов 1850-х

годов, которое посредством **простоты**¹ манифестируется на двух уровнях — словесном и образном. Дело в том, что основополагающий для романа тезис, согласно которому «нет величия там, где нет **простоты**, добра и правды» (Юб. Т. 12, с. 165), и иллюстрацией к которому служат Кутузов и солдаты, своими корнями уходит именно в военные рассказы 1850-х годов. Как в трех кавказских рассказах — «Набег» (1853), «Как умирают русские солдаты» (1854) и «Рубка леса» (1855), так и в трех рассказах Севастопольского цикла (1855–1856) простота служит опознавательным знаком тех военных, которые Толстому, безусловно, симпатичны. Речь идет о персонажах, олицетворяющих, каждый по-своему, «тип **простого** и смиренного человека» [2, с. 14] и тем самым утоляющих ту «жажду истинной, правдивой жизни» [10, с. 240], которую Толстой испытывал с первых же шагов на литературном поприще. Здесь важно отметить, что указанный тип нельзя недооценивать и искусственно принижать, безосновательно полагая, что «с ним немыслима никакая история и на нем далеко не уедешь» [2, с. 13], так как простота есть, говоря словами Толстого, «несомненный признак настоящего, серьезного и нужного» [12, с. 126].

В первом произведении писателя на военную тему, рассказе «Набег», в фигуре капитана Хлопова, который является «своего рода *идеальным*² *толстовским* героем» [1, с. 304], «очень мало воинственного», зато в избытке «**простоты**» [11, с. 26]. К тому же у капитана Хлопова «**простое** лицо» [там же] или «**простая**, спокойная русская физиономия» [там же, с. 10]. Более того, слова героя в адрес матери-старушки — «**простые**» [там же]. И даже табак, который он курит, — «**простой**» [там же].

В рассказе «Как умирают русские солдаты» в описании смертельно раненного Бондарчука, который доживает последние моменты жизни, упоминается его «**простое** лицо» [там же, с. 50]. Кроме того, в финале этого не опубликованного при жизни писателя произведения перечисляются три характеристики «славянского народа», и среди них — «великая **простота**» [там же].

В рассказе «Рубка леса» в качестве «отличительной черты характера» не кого-нибудь иного, а «настоящего русского солдата», приводится — наряду со «скромностью» и «способностью видеть в опасности совсем другое, чем опасность» — все та же «**простота**» [там же, с. 77].

В первом рассказе Севастопольского цикла, «Севастополь в декабре месяце», одной из двух «главных черт», которые «составляют силу русского», снова названа «**простота**» [там же, с. 91]. Вдобавок защитники Севастополя выполняют свою работу «**просто**» [там же, с. 92].

¹ Здесь и далее, в том числе и в цитатах, выделения жирным шрифтом — автора статьи.

² Здесь и далее в цитатах выделение курсивом — цитируемого автора.

Во втором рассказе Севастопольского цикла, «Севастополь в мае», где среди изображенных офицеров, казалось бы, никто из ряда вон не выходит, так как «все хороши и все дурны», «героем повести», помимо задекларированной повествователем «правды» [там же, с. 130], нужно считать штабс-капитана Михайлова. Несмотря на «робость и ограниченный взгляд» [там же] именно он «всем ходом действия выделен в качестве героя» [8, с. 20]. Но герой у Толстого не может не быть «**простой**, скромной натурой» [Цит. по: 1, с. 437]. И это подтверждается нежеланием ротмистра Праскухина афишировать знакомство с Михайловым перед князем Гальциным. Ведь Праскухин, который из кожи вон лезет, чтобы приобщиться к военным-аристократам, воспринимает штабс-капитана Михайлова как «**простою**» [11, с. 99].

В третьем рассказе Севастопольского цикла, «Севастополь в августе 1855 года», для прапорщика Володи Козельцова простота отнюдь не пустой звук. Ошибочно полагая, что обозный офицер Василий Михайлович — человек уважаемый, Козельцов-младший наделяет его не только гостеприимностью и храбростью, но и простотой [там же, с. 147]. Однако неизмеримо важнее то, что юный прапорщик был воспринят «солдатиками» в блиндаже — пусть он и «угощал фейерверкеров, шутил, заговаривал с ними», так как «желал заслужить популярность» [там же, с. 171] — не иначе, а именно как простой, точнее, «*простой*» [там же]. И это дорогого стоит, потому что нет похвалы выше, чем простота, засвидетельствованная солдатами.

Регулярность простоты в военных рассказах 1850-х годов вполне закономерно приводит к тому, что в романе «Война и мир» Кутузов, который «казался всегда самым **простым** и скромным человеком» и «говорил самые **простые** и обыкновенные вещи» (Юб. Т. 12, с. 183), охарактеризован как «**простая**, скромная, и потому истинно величественная фигура» (там же, с. 185). Впрочем, и солдаты, за которыми Пьер наблюдал на Бородинском поле и которые в его сне, увиденном им на постоялом дворе, фигурируют под названием «они», также обладают простотой: «они **просты**», и у них «**простые**, добрые, твердые лица» (Юб. Т. 11, с. 293). Что касается еще одного солдата, хотя и номинального, а именно Платона Каратаева, то он для Пьера «навсегда остался олицетворением духа **простоты** и правды» (Юб. Т. 12, с. 50). Примечательно, что при первом же разговоре Пьер в «певучем голосе» Платона услышал «выражение ласки и **простоты**» (там же, с. 45). Обращает на себя внимание и то, что прозревший после пережитого на Бородинском поле и в плену Пьер, по наблюдениям его слуг, «много **попростел**» (там же, с. 207). Правда, это «опрошение» Пьера имеет под собой твердое основание, так как простота ему присуща изначально. При знакомстве с Пьером повествователь сообщает, что «рассеянность» героя и его «неумение войти в салон и говорить в нем» все же «выкупались выражением

добродушия, простоты и скромности» (Юб. Т. 9, с. 27). А в плену Пьер занимал «положение почти героя» благодаря тем его качествам, которые были для него в его прежней жизни «если не вредны, то стеснительны» и среди которых не только «сила, пренебрежение к удобствам жизни» и упомыная «рассеянность», но и «простота» (Юб. Т. 12, с. 98).

Наблюдающееся в военных произведениях Толстого, так сказать, пристрастие к простоте нельзя считать случайностью. Ведь простота встречается и в двух дневниковых записях, относящихся к кавказскому периоду его жизни: а) запись от 15 августа 1852 года: «*Простота*. Вот качество, которое я желаю приобрести больше всех других» (Юб. Т. 46, с. 138); б) запись от 19 октября 1852 года, где простота определена как «главное условие красоты моральной» (там же, 145).

Что такое простота? Надо думать, при определении простоты следует исходить из дневниковой записи от 29 июня 1852 года: «... *Тот человек, которого цель* есть собственное счастье, дурен; <...> *тот, которого цель* есть счастье других, добродетелен; <...>» (там же, с. 128). Следовательно, простота — это такое качество человека, которое подразумевает преодоление эгоизма, возвышение над узколичными, шкурными интересами. Другое дело, что в разных произведениях писателя конкретные проявления простоты друг от друга могут отличаться.

Под упомянутым в «Севастополе в мае» «маленьким Наполеоном» и «маленьким извергом», который «готов затеять сражение и убить сотню человек лишь для того, чтобы получить лишнюю звездочку или треть жалованья» [11, с. 124], подразумеваются военные-карьеристы. Ничего удивительного в том, что в «Войне и мире» именно Наполеону, эгоисту и индивидуалисту до мозга костей, для которого интерес представляло «только то, что происходило в его душе» (Юб. Т. 11, с. 23), уготована роль «палача народов» (там же, с. 261). Кутузова же, антипода Наполеона, интересует исключительно общее дело — изгнание врага. И если принять во внимание стремление Кутузова при отступлении врага избежать ненужных потерь среди своих подчиненных, чем и было вызвано его нежелание атаковать покидающих Россию французов, то тогда есть все основания утверждать, что человеколюбие¹, бережное отношение к жизни чужой² или, по-другому, отсутствие «хищного» — это также проявления простоты. Как раз отсутствием «хищного», ястребиного —

¹ Кутузов «направлял все свои силы не на то, чтоб убивать и истреблять людей, а на то, чтобы спасти и жалеть их» (Юб. Т. 12, с. 185).

² В «Войне и мире» одним из двух «воинов-богатырей» Кутузова является «терпение» (Юб. Т. 12, с. 111). В «Набеге» капитан Хлопов во время сражения предстает, пользуясь словами из «Севастополя в августе 1855 года», «спокойным, терпеливым человеком» [11, с. 140]: считая, что «надо отступать», он неизменно отвечал отказом на назойливые просьбы прапорщика Аланина «броситься на ура» [там же, с. 26]. Более того, капитан Хлопов даже «прикрикивал на тех, которые подымали головы» [там же].

едва ли не главной чертой Кутузова в качестве главнокомандующего — и обусловлено то, что в «Войне и мире» Толстой оказался апологетом войны «народной», вернее, оборонительной и тем самым продолжателем традиций древнерусской литературы, о чем писал академик Д. С. Лихачев [6].

Военные произведения Толстого позволяют сделать вывод о том, что простоте противопоказано, пользуясь словом из «Севастополя в декабре месяце», «фразерство» [11, с. 93]. В «Набеге» только французы мастаки говорить «достопамятные изречения» [там же, с. 26], в то время как капитан Хлопов вовсе не нуждается в каком бы то ни было слове, так как он «чувствует в себе силы сделать великое дело» [там же, с. 28]. В «Войне и мире» поставленный Беннигсеном в Филях вопрос «Оставить ли без боя священную и древнюю столицу России или защищать ее?» (Юб. Т. 11, с. 276) сигнализирует о его безразличии к «великому делу», поскольку он в сущности лишь интриговал, а потому и «горячо выставлял свой патриотизм» (там же, с. 274). С этой точки зрения становится понятным, почему Володя Козельцов в «Севастополе в августе 1855 года» и Петя Ростов в «Войне и мире», поясняя свое решение отправиться на войну, «высокое слово»¹ одинаково произнесли с трудом: первый «краснея» [11, с. 141], второй «покраснел до поту» (Юб. Т. 11, с. 85). Ведь патриотизм «выражается не в словах, а в делах» [5, с. 73], так что все, пользуясь выражением из «Рубки леса», «эффекты, речи и воинственные крики» [11, с. 77] суть не что иное, как лакмусовая бумажка лжепатриотизма. В действительности слова, так сказать, «блестящие» несовместимы с любовью к родине, тем «общенародным» чувством, которое, как об этом свидетельствует «Война и мир», «выражается незаметно, просто, органически» (Юб. Т. 11, с. 271). Неслучайно в «Севастополе в декабре месяце» защитники города отличаются «**молчаливым**, бессознательным величием и твердостью духа» [11, с. 86], а солдаты из вышеупомянутого сна Пьера и вовсе **не говорят**, но делают» (Юб. Т. 11, с. 294). Таким образом, простота оборачивается, если снова сослаться на «Севастополь в декабре месяце», «стыдливостью перед собственным достоинством» [11, с. 86], т. е. **скромностью**. Дорогие Толстому войны, и говорить нечего, люди скромные, не стремящиеся выказывать свои качества.

Простота у Толстого предполагает также **самозабвение**, а потому и **приятие смерти**. Выражаясь по-иному, отличающиеся простотой толстовские военные, если воспользоваться еще одной дневниковой записью, от 5 февраля 1852 года, «хорошо переносят смерть» (Юб. Т. 46, с. 90). Как это понимать?

¹ Соответственно: «когда тут умирают за отечество» [11, с. 141] и «когда отечество в опасности» (Юб. Т. 11, с. 85).

В рассказе «Как умирают русские солдаты» впервые в творчестве Толстого изображен военный (тяжело раненный Бондарчук), который относится к надвигающейся смерти в общем-то равнодушно¹ и который принимает смерть «не только без страха, но, что гораздо важнее, — без хвастовства, без желания отуманиться», а потому **«спокойно и просто** идет ей навстречу» [11, с. 48]. Другими словами, Бондарчук уходит из жизни «без всякого размышления о том, что он сделал или что должен был сделать» [4, с. 24], без самоанализа и подведения итогов. И этот героизм — без «эффектных фраз и всякого тщеславного желания выставить себя и сосредоточить на себе внимание» [Цит. по: 1, с. 399] — можно определить как героизм «молчаливый».

В «Рубке леса» «последние минуты» солдата Веленчука, человека, кстати говоря, **«простодушного»** [11, с. 55], жившего «честно и **просто**» [там же, с. 69], были «так же ясны и **спокойны**, как и вся жизнь его» [там же]. В «Севастополе в декабре месяце» на лице матроса, у которого «вырвана часть груди», на смену «испуга и притворного преждевременного выражения страдания» приходит «выражение какой-то восторженности и высокой, невысказанной мысли» [там же, с. 92]. Правда, все, что он смог произнести, это дважды повторенное «Простите, братцы!» [там же]. В «Севастополе в мае» штабс-капитан Михайлов оказался на волосок от гибели, но он все же остался в живых, так что на него «неприятно подействовало возвращение к действительности, с бомбами, траншеями, солдатами и кровью» [там же, с. 121]. И это следует объяснить, судя по всему, тем, что он «хорошо и **спокойно** приготовился к переходу *туда*» [там же]. Наконец, в «Севастополе в августе 1855 года» каждый из офицеров, по словам повествователя, «весело и гордо пойдет навстречу смерти и умрет твердо и **спокойно**» [там же, с. 162].

В связи с вышесказанным заслуживает пристального внимания тот фрагмент из «Севастополя в августе 1855 года», где речь идет о «последних минутах» поручика Михаила Козельцова, старшего брата Володи Козельцова. Да, приближающаяся смерть Козельцова-старшего «не испугала» [11, с. 177]. Безусловно, он умер, если воспользоваться словами из повести «Детство», — «без сожаления и страха» (Юб. Т. 1, с. 95). И все же его смерть, вне всякого сомнения, окрашена, если прибегнуть к формулировкам из Отрывка дневника 1857 года, «любовью к себе» или «памятью о себе» (Юб. Т. 5, с. 196). Не будет ошибкой сказать, что предсмертные размышления Козельцова-старшего обернулись самовозвеличением или, по-иному, «хвастовством», которое, согласно рассказу «Рубка леса», «в настоящем русском солдате никогда не заметите» [11, с. 77]. Ведь он нисколько не сомневается в собственной безупречности,

¹ В ответ на дежурное выражение надежды: «Бог даст, поправишься» Бондарчук говорит: «Все одно когда-нибудь умирать» [11, т. 50].

а потому и **самодоволен**: «Вспомнив о том, что было на пятом бастионе», Козельцов-старший «с чрезвычайно отрадным чувством **самодовольства** подумал, что он хорошо исполнил свой долг, что в первый раз за всю свою службу он поступил так хорошо, как только можно было, и ни в чем не может упрекнуть себя» [там же, с. 177]. (В скобках замечу, что и в романе «Война и мир» именно самодовольство характеризует преимущественно отрицательных персонажей¹). Получается, что предсмертный самоанализ Козельцова-старшего, пропитанный самолюбованием, попросту дискредитирует его «воинский подвиг» [3, с. 218], особенно если принять во внимание разительный контраст, например, со словами штабс-капитана Михайлова накануне предполагавшейся им собственной смерти: «Господи, прости мои **согрешения!**» [11, с. 121]. Но иначе, судя по всему, и быть не могло, потому что у Козельцова-старшего «было одно из тех самолюбий, которые слились с жизнью» [там же, с. 133], из-за чего «самолюбие было двигателем даже его внутренних побуждений» [там же].

Следует добавить, что в тексте «Севастополя в августе 1855 года», помещенном в Юбилейном собрании сочинений, Козельцов-старший испытывает «невыразимый восторг **сознания того, что он сделал геройское дело**» (Юб. Т. 4, с. 114—115). Другими словами, он осознает себя героем — точно так же, как барон Пест², т. е. откровенно несимпатичный Толстому представитель военной аристократии. В Академическом 100-томном собрании сочинений приведенный отрывок отсутствует, поскольку в нем учтена правка, сделанная при публикации в составе сборника «Военные рассказы».

Справедливости ради нужно сказать, что отчасти «самодовольство» до поры до времени испытывал и Козельцов-младший³, но вскоре это чувство «было поколеблено» [11, с. 169]. Нельзя не отметить,

¹ При Аустерлице на лице Наполеона было «сиянье самодовольства и счастья» (Юб. Т. 9, с. 359). Это и запомнилось князю Андрею: «Я помню самодовольное и ограниченное его лицо на Аустерлицком поле» (Юб. Т. 11, с. 53). В Тильзите Николаю «вспомнился этот самодовольный Бонапарте с своею белою ручкой, который был теперь император, которого любит и уважает император Александр» (Юб. Т. 10, с. 150). У Элен улыбка «самодовольная» (Юб. Т. 9, с. 15), а м-ль Бурьен «вносила с собой в сосредоточенную, грустную и пасмурную атмосферу княжны Марьи совсем другой, легкомысленно-веселый и самодовольный мир» (там же, с. 117).

² Вот состояние барона Песта, после того как он заколол француза: «Холодный пот выступил у него по всему телу, он затрясся, как в лихорадке, и бросил ружье. Но это продолжалось только одно мгновение; **ему тотчас же пришло в голову, что он герой**. Он схватил ружье и вместе с толпой, крича «ура», побежал прочь от убитого француза, с которого тут же солдат стал снимать сапоги» [11, с. 118].

³ «Так вот я и на Малаховом кургане, который я воображал совершенно напрасно таким страшным! И я могу идти, не кланяясь ядрам, и трушу даже гораздо меньше других! Так я не трус? — подумал он с наслаждением и даже некоторым восторгом **самодовольства**» [11, с. 169].

что исполненный долг у старшего брата вызвал «самодовольство», а у младшего брата — «радость». Правда, на смену «радости» пришло молодечество¹ или, если точно, «ухарство» — еще одна черта, которая несвойственна настоящему русскому солдату и которая на Козельцова-младшего бросает тень. Однако применительно к самому важному бою, последнему, ему можно вменить в вину лишь то, что он «совершенно забыл об опасности» [там же, с. 178]. Что касается его предсмертных раздумий, то о них ничего не известно. Так что по отношению к его смерти вполне применима пословица, которая задействована во сне Пьера, где фигурируют «они», и которая гласит: «Сказанное слово серебряное, а не сказанное — золотое» (Юб. Т. 11, с. 294). С этой точки зрения вполне логично предположение Н. А. Некрасова, что именно Володе Козельцову «суждено долго жить в русской литературе, может быть, столько же, сколько суждено жить памяти о великих, печальных и грозных днях севастопольской осады» [7, с. 86].

Толстовские военные — из рассказов 1850-х годов и романа «Война и мир» — подтверждают справедливость двух утверждений. Во-первых, утверждения Ап. Григорьева, что к «типу простого и смиренного человека» Толстой «привязался всей душой» [2, с. 15] еще с самого начала творческого пути. Во-вторых, утверждения Н. Н. Страхова, что свойственная каждому писателю «связь настоящего с прошлым» в случае Толстого отличается исключительной «глубиной и крепостью» [9, с. 307].

Список литературы

1. *Бурнашева Н. И.* Комментарии // *Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч.: в 100 т. — Художественные произведения: в 18 т. Т. 2. М.: Наука, 2002. С. 275–567.
2. *Григорьев А. А.* Граф Л. Н. Толстой и его сочинения. Статья вторая. Литературная деятельность графа Л. Н. Толстого // *Время. 1862.* № 9. Отд. II. С. 1–27.
3. *Гулин А. В.* Объективное и субъективное в раннем творчестве Л. Н. Толстого // *Письменность, литература и фольклор славянских народов / XIV Международный съезд славистов. Доклады российской делегации.* М.: Индрик, 2008. С. 211–227.
4. *Краснов Г. В.* Этюды о Льве Толстом. Коломна: [б. и.] 2005.
5. *Линков В. Я.* «Война и мир» Л. Толстого. В помощь преподавателям, старшеклассникам и абитуриентам. М.: Изд-во МГУ; Изд-во «Высшая школа», 2003.

¹ После проведенной в блиндаже ночи Володя Козельцов «был в чрезвычайном восторге: ему не приходила и мысль об опасности. **Радость**, что он исполняет хорошо свою обязанность, что он не только не трус, но даже храбр, чувство командования и присутствие двадцати человек, которые, он знал, с любопытством смотрели на него, сделали из него **совершенного молодца**» [11, с. 173].

6. *Лихачев Д. С.* Лев Толстой и традиции древней русской литературы // *Лихачев Д. С.* Избранные работы: в 3 т. Л.: Художественная литература, 1987. Т. 3. С. 298–321.
7. *Некрасов Н. А.* Заметки о журналах за декабрь 1855 и январь 1856 года // Л. Н. Толстой в русской критике. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1952. С. 85–87.
8. *Окутюрье М.* Страх как критерий подлинности в военных рассказах Толстого // Яснополянский сборник. 2004: статьи, материалы, публикации. Тула: Изд. дом «Ясная поляна», 2004. С. 15–20.
9. *Страхов Н. Н.* Война и мир. Сочинение графа Л. Н. Толстого. Томы I, II, III и IV. Статья вторая и последняя // *Страхов Н. Н.* Литературная критика. М.: Современник, 1984. С. 289–321.
10. *Страхов Н. Н.* Сочинения гр. Л. Н. Толстого. Статья первая // *Страхов Н. Н.* Литературная критика. М.: Современник, 1984. С. 233–241.
11. *Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч.: в 100 т. Художественные произведения: в 18 т. Т. 2. М., 2002.
12. *Чертков В. Г.* Записи // Л. Н. Толстой в воспоминаниях современников: в 2 т. М.: Художественная литература, 1978. Т. 2. С. 119–129.

О. В. ЛАНСКАЯ

кандидат филологических наук, учитель СШ № 14, г. Липецк
e-mail: o.vlad.lanskaja@rambler.ru

Дом Курагиных: структура и семантика художественного пространства

(На материале романа Л. Н. Толстого «Война и мир»)

Аннотация. В статье на материале романа «Война и мир» исследуется пространство дома Курагиных. С помощью лексических и синтаксических единиц, характеризующих князя Василия, а также Пьера Безухова, оказавшегося в чуждом для него мире, раскрывается эгоизм Курагиных, отсутствие представления о нравственности. Автор приходит к выводу, что дом Курагиных воспринимается в тексте как абсолютное зло, которое способно погубить душу человека.

Ключевые слова: *сема, ключевые слова, словосочетание, пространство.*

O. V. Lanskaya

PhD in philology, school teacher, Lipetsk
e-mail: o.vlad.lanskaja@rambler.ru

Kuragins' house: structure and semantics of artistic space

(On the material of the leo tolstoy's novel war and peace)

Abstract. The article explores the space of the Kuragins' house in novel *War and Peace*. With the help of lexical and syntactic units that characterize Prince Vassily, as well as Pierre Bezukhov who found himself in an alien world, the egoism of the Kuragins, their amorality, are revealed. The author comes to conclusion that Kuragins' house is shown by Tolstoy as an absolute evil that can destroy human soul.

Keywords: *sema, keywords, phrase, space.*

В русской культуре дом — это организующий центр мира. У всех народов он воспринимается как символ порядка, космического ритма

и равновесия, символизирует безопасность, постоянство, убежище, а также Отечество [4, с. 65], является эмблемой рода, династии. В доме проходят первые дни жизни человека. В пространстве жилища получают первые уроки нравственности, представление о добре и зле, начинают осознавать себя частью окружающей действительности. Наказанием для человека является отсутствие дома, так называемое бездомье. При этом представление об отсутствии жилища может быть разным: с одной стороны, это когда действительно нет дома; с другой — когда дом есть, но в нем нет тепла, радости, счастья, и каждый член семьи ощущает себя одиноким. Бывают также и такие жилища, в которых царят ложь и лицемерие, превыше всего ставятся личные, корыстные цели. В этом деформированном пространстве искажается суть самого человека.

Когда говорят о князе Курагине, одном из героев романа Л. Н. Толстого «Война и мир», то практически не упоминают о его доме, потому что жизнь героя была организована так, что там он бывал редко. Описание дома князя Василия, в первую очередь, связано с замужеством Элен, со стремлением выдать ее замуж за Пьера Безухова, поэтому «князь Василий <...> настоял на том, чтобы молодой человек [Пьер Безухов — *О. Л.*] с ним вместе ехал в Петербург и остановился в его доме» [9, с. 253]. Затем «устроил для него назначение в камер-юнкеры, что тогда равнялось чину статского советника» [там же], зачисление в дипломатический корпус.

В Петербурге Безухов оказался в полной власти князя Курагина, в пространстве, в котором не было искренних чувств, но именно в это время Пьер приходит к мысли, что его все любят. Попав в дом Курагиных, он почувствовал, что стал «центром всего и это положение и радовало и стесняло его» [там же, с. 266].

На самом деле атмосфера, которая окружает Пьера, связана с понятием «война». Это отмечает Л. Д. Опульская: «Война существует не только на войне. В обычной, повседневной жизни людей, разделенных социальными и нравственными барьерами, неизбежны конфликты и столкновения» [7, с. 59]. Далее исследователь обращает внимание на то, что «вся картина “рокового” объяснения [Пьера и Элен. — *О. Л.*] чем-то очень напоминает военные затруднения, и <...> что о любовном объяснении автор рассказывает теми же словами, что о войне» [там же]. Само поведение князя Василия, Анны Павловны Шерер напоминает военные действия: все продумано, просчитано.

Напоминает поведение Курагина и его ближайшего окружения в момент нахождения Пьера в его доме и охоту на зверя. Так, во время застолья, когда отмечали именины Элен, у Анны Павловны, ближайшего друга семьи, как у дикого животного, увидевшего добычу, которой уже не суждено вырваться из пасти хищника, блеснули глаза: «Анна Павловна грозила ему за *notre bon Viasmitinoff*, а в глазах ее, которые

мельком *блеснули* в этот момент на Пьера, князь Василий читал поздравление с будущим зятем и счастьем дочери» [9, с. 266].

Слово *блеснули* связано со словом *улыбка*, которое восходит, по видимому, по своему происхождению к «сверкать, блестеть (зубами)» [10, с. 289], то есть к значению «оскал». *Оскал* же ассоциируется с угрозой, опасностью. По В. И. Далю, оскалить зубы означает «осмеять, одурачить» [3, т. II, с. 697]. Имплицитно словосочетание *улыбка Элен* восходит к определениям *зверская, звериная, неестественная, мертвая, лишенная жизни* [5].

Пространство, в котором оказывается Пьер в Петербурге, ограничено домом Курагина и салоном Анны Павловны Шерер. Фактически речь идет о пространстве бездомном, в котором все для Безухова перепутано: отсюда слова *дома* и *у князя Василья* воспринимаются как синонимы. В этом пространстве Безухов изменяется, перестает быть похожим на себя, на что указывают номинации *смешон, взволнован, глуп*: «... последнее время проводил целые дни *дома*, то есть *у князя Василья*, у которого он жил, и был *смешон, взволнован и глуп* (как должен быть влюбленный) в присутствии Элен» [9, с. 262].

Со временем дом князя Василия начинает восприниматься Пьером как западня: «... он решил, что женитьба на Элен была бы несчастье и что ему нужно избегать ее и уехать, Пьер после этого решения не переезжал от князя Василья и с *ужасом* чувствовал, что каждый день он больше и больше в глазах людей связывается с нею» [там же, с. 263]. Слово *ужас* (в значении «состоянье ужасающегося, внезапный и самый сильный страх, страсть, испуг, внутреннее содроганье, трепет, от боязни и отвращения» [3, т. IV, с. 476]), одно из ключевых при описании состояния героя, имеет семы 'страшный', 'устрашить', 'отчаяние', 'страх', 'трепет', 'исступление' [10, с. 285], а также 'жертва' и 'обреченность'. При этом автор отмечает, что герой «ничего ясно не видел, не понимал и не слышал» [9, с. 267]. Глаголы с отрицанием *не видел, не понимал, не слышал* характеризуют состояние человека, оказавшегося в чуждом ему пространстве, в котором нет и не может быть чувства и мысли, простого взаимопонимания, где все подчинено одному — корыстным интересам.

Противостоять этому миру Пьер не может в силу ряда причин: незнания света, неумения противостоять чуждому влиянию, одиночеству, деликатности, боязни обидеть кого-либо, чувственного влечения к женщине. В этот момент пространство, в котором оказывается Пьер, сужается до пространства другого человека, в котором он теряет свое «я». Герой попадает в заколдованный круг. Он оказывается в пространстве то князя Василия, то Элен, то Анны Павловны Шерер. Влечение в чужое пространство фиксируется в тексте через глаголы с семой 'механическое действие, лишенное душевного порыва, чув-

ства': «Потом *я играл* с ней в карты и *поднял* ее ридикюль, *ездил* с ней *кататься*» [там же].

Вовлечение в пространство Элен связано с тем, что Пьер начинает видеть и чувствовать только ее, что зафиксировано глаголами и существительными с семами 'действие', 'восприятие другого человека': «И вот он сидит подле ее женихом; *слышит, видит* и *чувствует* ее близость, *ее дыхание, ее движения, красоту*» [там же].

В доме Курагиных деформируется сознание человека, происходят странные превращения, на что указывает, в первую очередь, глагол *кажется* (в значении «представляться, являться в виде чего, принимать вид обманчивый или сомнительный» [3, т. II, с. 73]). Исчезает реальная Элен (*это не она*), внешне начинает изменяться сам герой, изменяется и его настроение, на что указывают глаголы *выпрямляет* (грудь), *поднимает* (голову), *радуется*, прилагательное *счастливый*, словосочетание *необыкновенно красив*: «То ему вдруг *кажется*, что *это не она*, а он сам так *необыкновенно красив*, что оттого-то и смотрят так на него, и он, *счастливый* общим удивлением, *выпрямляет* грудь, *поднимает* голову и *радуется* своему счастью» [9, с. 267]. Представляет Пьер себя даже Парисом: «... он, с своим некрасивым лицом, какой-то *Парис*, обладающий Еленой» [там же]. При этом местоимение *какой-то* обладает «такой субъективной растяжимостью своего содержания, которая делает <...> лексическое значение условным, всеобщим, как бы “беспредметным”» [2, с. 260]. В данном предложении местоимение *какой-то* служит презрительным выражением отношения героя к самому себе. *Какой-то* в соединении с именем собственным *Парис*, обозначающим мифологического героя [6, с. 188–189], привносит в текст особые смыслы: с одной стороны, это некто безродный, считающий себя исполнителем предначертаний судьбы; с другой — «красавец», «соблазнитель» (иронически) [там же, с. 188–189].

В доме Курагиных герой порой перестает осознавать, что с ним происходит на самом деле: «... Пьер так занят, что не понимает того, что говорят ему» [9, с. 267]. В то же время в этом чуждом для Безухова пространстве появляется голос, который «осознается как нечто материальное, подверженное влиянию извне и само могущее стать инструментом воздействия, поскольку мыслится отчужденным от человека» [1, с. 108]. Голос этот ассоциируется с духовным началом героя, нравственным законом, который, по сути, изначально все определяет в жизни такого человека, как Безухов: «Вдруг какой-то *голос*, чей-то знакомый *голос*, слышится и говорит ему что-то другой раз» [9, с. 267].

Пространство дома князя Василия во время именин Элен и объяснения с ней Пьера деформировано по сравнению с общепринятым представлением о том, каким должен быть дом. Так, если в доме Ростовых есть две гостиные, комната Веры, цветочная, детская, кабинет,

диванная, библиотека, зал и т. д., то, описывая дом Курагиных, автор упоминает только три комнаты: это столовая, большая гостиная и маленькая: «Кое-кто из ближайших родных еще оставались. Они сидели в *большой гостиной*»; «Пьер во время провода гостей долго оставался один с Элен в *маленькой гостиной*, где они сидели» [там же, с. 268].

Каждая комната выполняет свою функцию. Так, в столовой в день именин Элен «ужинало маленькое общество людей самых близких <...> родные и друзья» [там же, с. 264]. Это было пространство «ничтожно мелких, искусственных интересов» [там же, с. 266]. В большой гостиной ближайшие родственники, князь Василий, его жена ждали, когда Пьер объяснится с Элен. В маленькой гостиной беседовали Пьер и Элен.

Граница между двумя гостиними, зафиксированная в тексте словом *дверь*, символизирует ложь, обман, восходит к значению «военные действия». Так, по приказу мужа княгиня заглядывает в комнату, чтобы посмотреть, что делают молодые люди. Узнав, что ничего не происходит, князь Василий решительно входит в комнату и поздравляет Пьера и Элен, объявляет всем о предстоящем браке.

Предшествует этому эпизоду детальное описание поведения Курагина, хозяина дома, человека, определяющего его атмосферу. Глаголы с семами ‘обман’, ‘усталость’, ‘раздражение’, ‘размышления о том, как надо поступить в сложившейся ситуации’, ‘недовольство’, ‘озабоченность’, ‘стремление использовать любые средства ради достижения своей цели’ характеризуют князя Василия как человека расчетливого, готового на любые неблагоприятные поступки, если этого потребуют собственные интересы. Поражает обыденность происходящего. Возникает ощущение, что ничего особенного не происходит, но за этим обыденным скрывается многое: расчет, выгода, отсутствие чести и совести, каких-либо нравственных ориентиров: «Князь Василий, как бы не слушая дам, *прошел* в дальний угол и *сел* на диван. Он *закрыл* глаза и как будто *дремал*. Голова его было *упала*, он *очнулся*»; «Князь Василий *нахмурился*, *сморщил* рот на сторону, щеки его *запрыгали* с свойственным ему неприятным, грубым выражением; он, встряхнувшись, *встал*, *закинул* назад голову и решительными шагами, мимо дам, *прошел* в маленькую гостиную» [там же, с. 269]. Обращает на себя внимание использование слов *как будто* «с модальной окраской гипотетичности, ирреальности» [2, с. 564], *как бы*, которое «употребляется для выражения условно-предположительного сравнения» [8, с. 17]. Данные слова вносят в текст значения «обман», «ложь», «отсутствие естественности», «искусственность», а также «актерство».

Важно отметить и быструю смену настроения героя, что связано со словами *нахмурился* и *радостно* (подошел), *необыкновенно-торжественно*, которые вступают в антонимические отношения: «Он [князь Василий — О. Л.] скорыми шагами, *радостно* подошел к Пьеру. Лицо

князя было так *необыкновенно-торжественно*, что Пьер испуганно встал, увидав его» [9, с. 269–270]. Данные лексические единицы свидетельствуют и том, что Курагин — великолепный актер, прекрасно исполняющий свою роль.

Актерство героя проявляется и в манере говорить. Отсюда использование в тексте эмоционально окрашенных предложений, умолчаний, зафиксированных многоточиями, глаголов с семами ‘чувства’, ‘радость’, ‘волнение’: «— Слава Богу! — сказал он. — Жена мне все сказала! — Он обнял одною рукою Пьера, другою — дочь. — Друг мой Леля! Я очень, очень рад. — Голос его *задрожал*. <...> Он обнял дочь, потом опять Пьера и *поцеловал* его своим старческим ртом. Слезы действительно *омочили* его щеки» [там же, с. 270].

В этой сцене все уподобляется князю, что свидетельствует о том, что дом Курагиных — это пространство уподобления, в котором человек теряет свою индивидуальность. Отсюда использование в тексте повторяющегося слова *тоже*: «Княгиня вышла и *заплакала тоже*. Пожилая *дама тоже утиралась* платком» [там же].

Важно отметить, что в искусственном пространстве Курагиных извращается все: даже какой-то анекдот, который многократно пытался рассказать князь гостям и который Пьер не понял и не расслышал, обесмысливает происходящее. Повторение «Сергей Кузьмич, со всех сторон» [там же, с. 269] в разных вариациях приобретает особый смысл. Вначале данная синтаксическая единица обозначает бессмысленное веселье, ничтожность интересов, затем стремление скрыть то, что хотел человек сказать на самом деле.

Само представление о браке, одном из важнейших событий в жизни человека, также извращается в доме Курагиных. Традиционно женитьба в сознании человека ассоциируется с любовью, созданием семьи, счастьем. Пьеру же женитьба внушает ужас. Для него это страшный шаг, нечто неизбежное, ведущее к гибели. Отсюда использование в тексте слов *несчастье*, *кончено*, словосочетания *неизбежно перешагнуть*.

Итак, в результате проведенного исследования приходим к выводу, что пространство дома князя Василия деформировано, искусственно, лишено жизни. В нем нет представления о нравственных ценностях, живом чувстве, любви и сострадании. Человек в мире Курагиных изменяется: он теряет свою индивидуальность, перестает понимать происходящее, оказывается вовлеченным в пространство других людей, начинает подчиняться их воле. Так происходит с Пьером Безуховым, когда он оказывается в чужом для него мире.

Дом Курагиных воспринимается в тексте как абсолютное зло, как бездуховное пространство низких и мелких интересов, в котором хозяева реализуют свои эгоистичные цели.

Список литературы

1. *Агапкина Т. А.* Голос // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М.: Междунар. отношения, 2002. С. 107–109.
2. *Виноградов В. В.* Русский язык (Грамматическое учение о слове). М.: Высшая школа, 1972.
3. *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. М.: Рипол классик, 2006.
4. *Копалинский В.* Словарь символов: пер. с пол. Калининград: Янтарный сказ, 2002.
5. *Ланская О. В.* Концепт «любовь» в романе Л. Н. Толстого «Война и мир» (Пьер Безухов и Элен) // Сборник научных статей по материалам Международной научной конференции XI Виноградовские чтения «Текст и контекст: лингвистический, литературоведческий и методический аспекты», посвященной 200-летию со дня рождения Н. В. Гоголя (12–14 ноября 2009 г.) Т. 1 / ответ. ред. Е. Ф. Киров. М.: МГПУ; Ярославль: Ремдер, 2009. С. 131–135.
6. Мифологический словарь / авт.-сост. М. Н. Ботвинник, М. А. Коган и др. М.: Просвещение, 1965.
7. *Опульская Л. Д.* Роман-эпопея Л. Н. Толстого «Война и мир»: Кн. для учителя. М.: Просвещение, 1987.
8. Словарь русского языка: в 4 т. Т. 2 / под ред. А. П. Евгеньевой. М.: Русский язык, 1985–1988.
9. *Толстой Л. Н.* Война и мир // Толстой Л. Н. Собр. соч.: в 22 т. Т. 4. М.: Художественная литература, 1979.
10. *Черных П. Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка: в 2 т. Т. 2. М.: Русский язык, 2001.

А. С. КОНДРАТЬЕВ

кандидат филологических наук, доцент,
Липецкий государственный педагогический университет
им. Семенова-Тян-Шанского, г. Липецк
e-mail: sir.kondratiev2016@yandex.ru

Роман Л. Н. Толстого «Воскресение» и проблемы современного социума

Аннотация. В статье предпринята попытка соотнести духовно-нравственное преображение Нехлюдова, преодолевшего соблазны социальных условностей и миражей, с проблемами современности, когда подвергаются сомнению истонченные приоритеты самоопределения человека и под влиянием информационных технологий и психологических практик искажается его природа.

Ключевые слова: *Нехлюдов, совращение, социальные институты, духовные доминанты, преображение, цифровизация, искажающее влияние, технологические доминанты, национальное самосознание, место человека в мире.*

A. S. Kondratiev

PhD in philology, associate professor, Lipetsk State Pedagogical
University named after P. P. Semenov-Tyan-Shansky, Lipetsk
e-mail: sir.kondratiev2016@yandex.ru

The novel by Leo Tolsyoy «Resurrection» and the problems of modern society

Abstract. The article attempts to relate the spiritual and moral transformation of Nekhlyudov, who overcame the temptations of social conventions and mirages, to the problems of the present when the original priorities of human self-determination are exposed to doubts and human nature is distorted by information technologies and psychological practices.

Keywords: *Nekhlyudov, seduction, social institutions, spiritual dominants, transformation, digitalization, distorting influence, technological dominants, national self-consciousness, the place of man in the world.*

Повествование романа, отвечающего на вызовы эпохи культурно-исторического перелома, обрамлено *торжеством жизни*: «Как ни старались люди <...> как ни счищали всякую пробивающуюся травку <...> весна была весною даже и в городе» (Юб. Т. 32, с. 3), вопреки *одержимой самонадеянности* людей, вознамерившихся «властвовать друг над другом», (там же, с. 4), подменяя исконно предначертанное — умозрительными концепциями собственной исключительности и ощущением тревожной *беспомощности* человека в напряженных размышлениях Нехлюдова в Сибири о пережитом, противостоящем преисполненному пафосу благодатной радости зачину: «... страшное зло, которое он увидел и узнал за это время <...> *торжествовало* (курсив наш — А. К.), царствовало, и не виделось никакой возможности не только победить его, но даже понять, как победить его» (там же, с. 439). И Нехлюдов, подобно князю Андрею, обратившись к Евангелию и читая Нагорную проповедь, обретает для себя выход к свету из тупика утвердившихся стереотипов социального обустройства и поведения и искушающей тьмы духовного неведения: «... случилось то, что часто случается с людьми, живущими духовной жизнью. <...> Так выяснилась ему теперь мысль о том, что единственное и несомненное средство спасения от того ужасного зла, от которого страдают люди, состоит только в том, чтобы люди признавали себя всегда виноватыми перед Богом <...>. Как губка, он впитывал в себя то нужное, важное и радостное, что открылось ему» (там же, с. 441–444).

Художественно-философская концепция романа, воплощающего освобождение человека от изощренной власти общественных условий и восстановление доверия к благодатным первоосновам бытия, вызвала недоумение уже у первых читателей и критиков, усмотревших в этическом максимализме Толстого возмутительное поношение устоев *мира сего*: «... роман “Воскресение” главную свою цель имеет порицание и иногда и просто вышучивание во имя нравственной идеи всех тех деятельностей (государственной, научной, художественной, торговой), которые, по мнению самого же Толстого, ничего другого не имеют в виду, как *общедоступность* нравственной истины» [7, с. 128]¹.

¹ Церковь ответила, по сути, на публикацию романа «Определением Святейшего Синода» от 20–22 февраля 1901 г.: «В своих сочинениях и письмах <...> он проповедует ниспровержение всех догматов Православной Церкви и самой сущности веры Христианской» [6, с. 10], однако современная филология, выводящая науку на уровень *понимания* духовного смысла произведения как освоения онтологической полноты его содержания, не ограничивающегося пределами его текстовой версии, тяготеет к признанию созидательного пафоса произведений Толстого: «... в своем *художественном* творчестве <...> он как раз замечательно засвидетельствовал собственную укорененность в православной культурной традиции» [5, с. 195]. Толстой в Дневнике 12 июня 1900 г., как раз в пору оживленных дискуссий о «Воскресении», высказал свое несогласие с апологетами *права*, восходящего к Ветхозаветному закону как

Историк Д. И. Иловайский, издатель охранительной газеты «Кремль», в статье 1900 г. «Из записной книжки читателя газет и журналов», обращая внимание на социальное и религиозное «вольнодумство» Толстого, и вовсе отверг «Воскресение»: тенденциозный роман «подвергнется забвению». Однако Толстой, пророчески вглядываясь в проступающие очертания безблагодатного грядущего, дабы уяснить, что «должно быть или уже есть в будущем» (Юб. Т. 55, с. 73) и, «руководясь соображениями о нем, вернее решать поступки настоящего» (там же, с. 170), склонен был вступить в диалог с потомками: «... приходится молчать с живущими вокруг меня людьми и говорить только с теми далекими по времени и месту, которые будут слышать меня» (Юб. Т. 56, с. 76). И «Воскресение», духовное завещание Толстого и всей русской классики новому столетию, понимается нами как современное, отвечающее на вызовы и нашей эпохи *произведение* и своевременное *наставление* совращенных глобальным помрачением разума: «Роман, задуманный как исследование исторических закономерностей “конца века” и “духовной революции”, остался “открытым”. <...> Время само “дописывало” и даже “переписывало” “Воскресение”» [3, с. 15]¹. Толстой на рубеже XIX–XX веков посвятил роман «Воскресение» художественному освещению духовного преображения нравственно деформированного человека, который «начинает служить себе и, разумеется, портит свою жизнь <...> начинает служить обществу <...> и все больше портит себя» (Юб. Т. 55, с. 223), поскольку Толстой полагал неосуществимыми радения о всеобщем благе: «Ничто так не мешает улучшению жизни людей, как забота об <...> улучшении других» (там же, с. 131). Этими мыслями и настроениями вполне объясняется намерение Толстого воплотить, уже после «Воскресения», замысел романа о трагических последствиях пресловутого соблазна личностным суверенитетом во всех его проявлениях: «... озаглавить Безбожное время или новое падение Рима. И прямо начать с указания

базисному фрагменту консолидации человеческого сообщества: «Я серьезно убежден, что миром управляют: и государствами, и именными, и домами — совсем сумасшедшие. Несумасшедшие воздерживаются или не могут участвовать» (Юб. Т. 54, с. 31), о чем он не переставал размышлять и до конца дней своих. Толстой в 1910 г. работал над статьей «О безумии», посвященной кризисным явлениям в национальном самосознании, когда индивидуализм воспринимается как непреложное условие самореализации человека, обоснованное признанием «хорошим и должным всего того, что делается всеми», так что, «не имея ничего другого, хватаются за самые странные суеверия» (Юб. Т. 38, с. 399), порожденные безграничным доверием к чужеродным плодам европейского просвещения, укорененного в совершенно иной системе аксиологических координат.

¹ В 1906 г. Толстой в писательском поприще выделил пророческую составляющую: «Я не понимаю и не люблю, когда придают особое значение “теперешнему времени”. Я живу в *вечности*, и поэтому рассматривать все должен с точки зрения вечности. <...> Поэт только потому поэт, что он пишет в вечности» [8, с. 526], и поэтому освоение наследия Толстого по-прежнему сопряжено с проблемами национального самосознания [См.: 2].

на отсутствие религии» (Юб. Т. 54, с. 90). Мы же на рубеже тысячелетий христианской истории прочитываем роман Толстого как опыт понимания выстрадавшего воззвания *вернуться* к человеку, а потом, какой уж он ни есть, наставлять его на едва ли не утраченный путь праведного самоопределения в контексте духовной традиции отечественной культуры, православной по своим истокам и благодатному потенциалу.

Падение Нехлюдова в Светлое Христово Воскресение у тетушек в Панове, где он остался на Пасху после встречи с Катюшей Масловой, а потом пытался оправдать себя в случившемся: «А если все так делают, то, стало быть, так и надо» (Юб. Т. 32, с. 65), и вступление «развращенного, утонченного эгоиста» на путь духовного преображения, в начале которого он в Панове, разбирая тетушкины вещи, нашел карточку, «представлявшую группу <...> его самого студентом и Катюшу — чистую, свежую, красивую и жизнерадостную» (там же, с. 232), — совпадают со встречами Нехлюдова со своим «приятелем и товарищем» Шенбоком, пребывавшим, как и он когда-то, в состоянии соблазнительной исключительности и безграничной вседозволенности. Если перед отъездом в армию Нехлюдов сам позвал его к тетушкам, то по возвращении из деревень, куда ездил разрешать с крестьянами земельные вопросы, слушая вдруг представшего перед ним товарища из прежней жизни, подумал: «Неужели я был такой. <...> Да, хоть не совсем такой, но хотел быть таким и думал, что так и проживу жизнь» (там же, с. 236).

Освобождение Нехлюдова, прельщенного соблазном *превратить камни в хлебы*, от плена изысканных вещей для земного преуспевания и испытанное им чувство неутоленной потребности «быть полезным» *другим* и обрести себя *среди других*, что и предопределено толстовской концепцией человека, сводящейся к максиме *Все и часть Всего*, — все это выстраивает сюжет романа как воплощение духовного преображения нравственно поверженного человека. Толстой, выявляя отложенный эффект деформирующих человеческую природу притязаний помраченного сознания на подчинение себе других, наставляет на восстановление доверия к системе аксиологических представлений национального самосознания, укорененного в православной традиции, и на смиренное исполнение предначертанного, освобождающее от растлевающего влияния темных сил, тогда как налицо в опыте якобы успешной социализации — переосмысление культурного наследия в формате *плодов просвещения* европейской цивилизации. Сенатор Вольф, обобравший своих близких, что в его сознании было не чем иным, как «разумным устройством своей жизни» (там же, с. 257), отказался от сына, тогда как Николоя Ростова спасает отец. В семейных отношениях Селенина, университетского товарища, на которого весьма рассчитывал Нехлюдов в сенате, установилось *непонимание*, при отсутствии какого бы то ни было желания понять друг друга, и после короткого разговора он пока-

зался Нехлюдову, занятому восстановлением поломанных судеб других, «чуждым, далеким и непонятным, если не враждебным» (там же, с. 279). Сенатор Сковородников, решившийся оставить дело Масловой без изменений, «считал всякие проявления отвлеченной нравственности <...> не только презренным безумием, но личным себе оскорблением» (там же, с. 277), хотя уличенный в содомском грехе директор департамента — ничего из ряда вон выходящего, да и назначается он — после суда — губернатором в Сибирь, куда отправлена и безвинная Маслова. Такого рода представители светской суеты, порожденные выморочной условностью ценностных ориентиров, представлены Толстым как духовно и нравственно не состоявшиеся, потому что вознамерились просчитать свой путь к успеху или же осмелились судить других по своему усмотрению, а также проникнуть в таинство неведомого для человека на спиритических сеансах или на сектантских сходках, в то время как чтение Евангелия преследуется по закону. Подобная резкость Толстого в оценках нравственно-социальных реалий его современности послужила причиной негативной реакции первых читателей романа: «... протест <...> против всех условий жизни, выработанных цивилизацией» [1, с. 3]¹.

Современный социум, одержимый безумными планами цифровизации и одурманенный перспективной эффективной *замены* человека различными деструктивными технологиями и практиками, разрушающая целостность его природы, когда человек, расщепленный на составляющие его духовного облика не в силах осознать себя среди других, поработает-таки человека ради утверждения свободы, с горьковатым привкусом, от всего человеческого. Толстой же, считавший человека венцом творения, последовательно отстаивал мысль, что «звание человека <...> выше всех возможных» (Юб. Т. 56, с. 96), — избыточной рациональностью и технократической расчетливостью. Порфирий Петрович в споре с Раскольниковым предостерегал о несостоятельности вмешательства человека в безусловные сферы бытия и сакральные глубины человеческой природы: «... действительность и натура <...> самый прозорливейший расчет подсекают» [4, с. 323]². Так возникает обе-

¹ Толстой отвергал дары прогресса, опустошающие внутренний мир человека своей властью над ним: «Машины, чтобы делать что? Телеграфы, телефоны, чтобы передавать что? Школы, университеты, академии, чтобы обучать чему? Собrania, чтобы обсуждать что? Книги, газеты, чтобы распространять сведения о чем? Железные дороги, чтобы ездить кому и куда?» (Юб. Т. 58, с. 48).

² О проблеме духовной безопасности культуры в свете возобладавшей идеи подчинения властным структурам сакральных сфер человеческой природы, а вслед за этим и перекодирования общественных связей см. в книге О. Н. Четвериковой «Цифровой тоталитаризм» [9]. В связи с недавним безумным заявлением шоумена В. А. Зеленского и, по совместительству, президента Украины о планах поместить страну в смартфон возможные аргументы в пользу порочности информационных доктрин и практик, коих не счесть, блекнут и теряют смысл.

зличенный фактор коммуникации, разрывающей какие бы то ни было человеческие связи, тогда как, замечает Толстой, «общение человека с человеком есть единственное и величайшее таинство: сознание себя <...> в другом» (Юб. Т. 55, с. 76), — формируется поле визуальной культуры как бесцеремонной зримости того, что подлежит продаже и остается во власти посредника-монетариста. Надвигающееся порабощение человека достижениями прогресса еще в 1908 году предвидел Толстой: «... в безнравственном обществе <...> все изобретения, увеличивающие власть человека над природою, и средства общения не только не благо, но несомненное и очевидное зло» (Юб. Т. 56, с. 167).

Толстой в изысканной гостинной Нехлюдова, узнавшего Катюшу в суде и вернувшегося в подавленном состоянии от Корчагиных, описывает портрет его матери, кисти *знаменитого* живописца, на который он посмотрел уже другими глазами: «Она была <...> в бархатном платье, с обнаженной грудью <...>. Это было уже совсем стыдно и гадко. Что-то было отвратительное и кощунственное <...> в изображении матери в виде полуобнаженной красавицы» (Юб. Т. 32, с. 99). Не случайно проводится параллель между обликом княгини и представлениями Катюши, совращенной ее же сыном, о чаемом благополучии: ярко-желтое шелковое платье с черной бархатной отделкой и декольте. И в этих деталях: *бархатное* платье и *бархатная* отделка и грудь напоказ — нет ничего случайного, хотя женщины разных миров, а одежды похоже — все мы одним миром мазаны. Духовное опустошение Нехлюдова, целомудренного и одухотворенного юноши, было воспринято тетушками, родными и даже матерью, богатой и преуспевающей княгиней, с нескрываемым одобрением: обрадовались, узнав, что он стал настоящим мужчиной и отбил какую-то французскую даму у товарища. Но это всего лишь молодецкие забавы и уроки жизни — а вот перспектива породниться с приживалкой не устраивала, ведь неровня: «Про эпизод же с Катюшей, что он мог подумать жениться на ней, княгиня-мать не могла подумать без ужаса» (там же, с. 48). Получается, что Нехлюдовы — все семейство — не только отпустили со двора Катюшу, но и подтолкнули ее к краю пропасти, полагая, что они-то уж не такие, как она, но оказалось для опомнившегося вовремя Дмитрия Ивановича: одного поля ягоды, а посему и общая черточка в портретах этих женщин. Сегодня выставленное Толстым на освоение в категориях национального самосознания подобное поношение культуры подается как завоевание креативной свободы цивилизации — например, эпатирующая откровенным богоборчеством мазня Авдея Тер-Оганьяна. Толстой усмотрел только лишь пробивающиеся ростки подобной *креатуры* искусства и развенчал всякого рода попытки внедрения пустомысленности и бессмысленности в духовный опыт народа на культурно-историческом перепутье, которые сегодня превращаются в нечто повседневное и обыденное.

Отказ высших судебных инстанций в кассации по делу Масловой свидетельствует о безнадежности достижения справедливости с опорой на правовой формат регулирования общественных отношений. Какие уж тут могут быть юридические основания справедливости, коль Иван Михайлович, отставной министр, сохранивший большие связи во властно-чиновных структурах, обнадежил Нехлюдова и передал записку либерально настроенному сенатору Вольфу из кассационного департамента, вполне порядочному, с весьма примечательным добавлением, твердо гарантирующим успех: обязан — и сделает. Получается, что никакой надежды на юридический фактор нет, да и быть таковой не может, хотя разыгрываемая комедия справедливости соответствует деловито-прогрессивному имиджу державы, порожденному европейскими идеалами и скрепленному с российской действительностью явно «белыми нитками»: «В Европе искали спасение в парламентаризме, не нашли. <...> Мы, страдая от того же, от чего страдала тогда Европа, берем то средство, которое там оказалось недействительным» (Юб. Т. 56, с. 219). В 1910 году норвежский журналист Марк Левин поразил Толстого рассказом о том, как у них решили проблему бедности: попрошайничество запрещено законом, но поощряются общества, покровительствующие животным и надзирающие за воспитанием детей родителями. Чем не ювенальный террор наших дней!

Молодежь, томящаяся душевной пустотой, как и во времена Толстого, так и в наши дни, выбирает радикальный вектор самореализации в безнравственном социуме, предпринимая не попытки одухотворения выхолащенной системы аксиологических представлений национального самосознания, но откликаясь на настойчивые призывы и вовсе устранить, словно по закрытому списку, недостойных и неудобных. Политическая Вера Ефремовна Богодуховская, бывшая учительница, признается Нехлюдову: «... я хочу только одного — хочу быть полезной людям и ничего не могу, потому что ничего не знаю» (Юб. Т. 32, с. 169). Проникновение эталонной стандартизации в воспитание и образование, явно не подвластные параметрам прогнозируемой роботизации, отсекает вступающих в жизнь от духовного опыта не только Отечество, но и всей цивилизации, сориентированной прежде всего на человека. Захлебнувшаяся мигрантами Европа взяла на себя роль благодетельницы, но не удалось, ведь европейская аксиология на протяжении всей ее истории замыкалась на себе и *другого* всегда воспринимала как *чужого*. Поставленное на поток отлаженной социальной машиной конструирование таких беспомощных в жизненных испытаниях и безразличных ко всему происходящему, как обвиненный в краже половиков двадцатилетний мальчик, изможденный бессмысленным трудом и развращенный (по закону-таки, перед которым трепетал еще Чичиков, заверяя преступную сделку) расчеловечивающими заведениями, как-то: трактиры, кабаки,

дома терпимости, — тиражирование обездоленных и бесприютных представлялось Толстому во время работы над романом «Воскресение» откровенным безумием и преступлением, каковым в усложнившейся нравственно-социальной ситуации нашего столетия оно и остается, едва ли не в более значительной степени. Толстой размышлял об этом в статье «О безумии», отвечающей, как и его роман, на тревожные вызовы и нашего времени, в которой, подводя итоги своих размышлений об опасности духовной неустроенности человека, писал о главном бедствии: оно «называется прогрессом и проявляется лихорадочной тревогой, торопливостью, напряжением труда, направляемого на совершенно ненужное или очевидно вредное, постоянным опьянением себя все новыми и новыми затеями, поглощающими все время и, главное, безграничным самодовольством» (Юб. Т. 38, с. 401).

Обращаясь в романе «Воскресение» к злободневно публицистичной проблематике, Толстой с исчерпывающей полнотой и глубиной понимания художественно-философски отслеживает *преодоление* кризиса духовных доминант культуры и человеческой природы, отделяющего его от других и замыкающего таким образом на себе самом, и *восстановление* укорененности человека, сбившегося с истинного и праведного пути, в наследии народного опыта, а вот только для нас проблема: найдем ли его как такового — кого же тогда спасти?

Список литературы

1. Александров Г. Правда ли? Дефекты нового романа гр. Толстого «Воскресение». М., 1899.
2. Бабаев Э. Г. Лев Толстой: итог или проблема? // Связь времен: проблемы преемственности в русской литературе конца XIX — начала XX века. М.: Наследие, 1992. С. 47–76.
3. Бабаев Э. Г. Судьба «Воскресения» (Первые отклики газетной и журнальной критики в России) // Роман Л. Н. Толстого «Воскресение»: Историко-функциональное исследование. М.: Наука, 1991. С. 13–50.
4. Достоевский Ф. М. Собр. соч.: в 15 т. Т. 5. Л.: Наука, 1989.
5. Есаулов И. А. Русская классика: новое понимание. СПб: РХГА, 2017.
6. За что Лев Толстой был отлучен от церкви. М.: ДАРЪ, 2006.
7. Протопопов М. А. Не от мира сего // Русская мысль. 1990. № 6. С. 126–140.
8. Чертков В. Г. Записи В. Г. Черткова и П. А. Сергеевко // Литературное наследство. Т. 37–38. Кн. 2. М.: Изд-во АН СССР, 1939. С. 524–565.
9. Четверикова О. Н. Цифровой тоталитаризм. Как это делается в России. М.: Книжный мир, 2019.

Ю. В. ПРОКОПЧУК

кандидат исторических наук,
заведующий экскурсионно-методической службой,
Государственный музей Л. Н. Толстого, Москва
e-mail: prokopchuk17@mail.ru

Восторги и разочарования толстовских героев

Аннотация. Исследование посвящено эмоциональной сфере жизни героев толстовских произведений. Писатель реалистично изображает перипетии жизненных событий персонажей, резкую смену эмоционального фона, приводящую к разочарованиям, крушению светлых надежд и ожиданий. Как полагал Толстой, подлинный восторг, тот душевный подъем героев, который не может смениться разочарованием, связан исключительно со сферой духовной жизни.

Ключевые слова: *творчество Л. Н. Толстого, герои произведений Толстого, восторг, разочарование, эмоциональная сфера.*

Yu. V. Prokopchuk

PhD in history, head of the Guided Tours' Methodology Department,
Leo Tolstoy State Museum, Moscow
e-mail: prokopchuk17@mail.ru

The enthusiasm and frustration of Tolstoy's heroes

Abstract. The research is devoted to the emotional sphere of life of Tolstoy's characters. The writer realistically depicts the vicissitudes of life events of his heroes, a sharp change in the emotional background, leading to disappointments, the collapse of bright hopes and expectations. As Tolstoy believed, the true delight, the imperishable spiritual enthusiasm is connected exclusively with the sphere of spiritual life.

Keywords: *Leo Tolstoy's creation, heroes of Tolstoy, delight, disappointment, emotional sphere.*

Изучая этические воззрения Л. Н. Толстого, нравственные поиски героев его произведений, не устаешь удивляться неуклонному стрем-

лению писателя к высшей правде. При этом нельзя не отметить закономерностей изображения внутреннего мира толстовских персонажей. Стремящийся к объективности Толстой при воссоздании эмоционального состояния героев был предельно правдивым.

Верный реалистическим принципам, он описывал мир достоверно, не стремясь приукрасить жизненную правду; его трезвый, уравновешенный взгляд на мир был далек от романтически-восторженного восприятия. Суровый реализм Толстого решительно тушил все всплески «маниловщины» героев, на место необоснованного восторга неизбежно приходило закономерное разочарование, «протрезвление» героев, вновь столкнувшихся с неприглядной реальностью. Восторг, по Толстому, и не может быть прочным, если он зависит от условий материального мира. В произведениях писателя получила отражение мысль о том, что счастье, в основе которого лежит обладание благами материального мира, весьма непрочное и может быть легко разрушено. В таком положении оказывались многие толстовские герои.

В сцене бала у Толстого нередко присутствует описание ложного, непрочного восторга, ибо сама обстановка бала способствует этому. В раннем творчестве Толстого есть примеры, когда восторг героев сменяется разочарованием прямо во время бала. Николенька Иртенев из «Детства» был вне себя от радости, танцует кадрили с Сонечкой. «Я был в восторге, не помнил себя от радости и сам не мог узнать себя: откуда взялись у меня смелость, уверенность и даже дерзость?» (Юб. Т. 1, с. 70). Но вот наступило время мазурки, которую герой танцевать не умел, его неловкие движения обратили на себя внимание окружающих, и Николеньке стало стыдно, его настроение изменилось: «Все презирают меня и всегда будут презирать... мне закрыта дорога ко всему: к дружбе, любви, почестям... все пропало!» (там же, с. 72).

В творчестве позднего Толстого — в рассказе «После бала» — разочарование героя наступает уже после события и связано с социальными реалиями николаевской России. Иван Васильевич, герой толстовского рассказа, был на седьмом небе от счастья во время бала: «Я взял перышко и только взглядом мог выразить весь свой восторг и благодарность. Я был не только весел и доволен, я был счастлив, блажен, я был добр, я был не я, а какое-то неземное существо, не знающее зла и способное на одно добро» (Юб. Т. 34, с. 119). Однако после бала, когда он увидел эскекуцию, его настроение резко изменилось.

Для самого Толстого были характерны частые смены настроения, получившие отражение в художественном творчестве. Так, имеющий автобиографические черты герой рассказа «Утро помещика», увлеченный хозяйственными делами, испытывает разочарование, натолкнувшись на непонимание и противодействие со стороны крестьян. «Нехлюдов решил, что любовь и добро есть счастье и что он станет счастливым,

если будет творить добро. “Оно, оно, так! — говорил он себе с восторгом, меняя все прежние убеждения, все явления жизни на вновь открытую, ему казалось, совершенно новую истину. — Какая глупость все то, что я знал, чему верил и что любил, — говорил он сам себе. — Любовь, самоотвержение — вот одно истинное, независимое от случая счастье!” — твердил он, улыбаясь и размахивая руками». Но спустя некоторое время все изменилось: «Где эти мечты? — думал теперь юноша, после своих посещений подходя к дому. — Вот уже больше года, что я ищу счастья на этой дороге, и что ж я нашел? Правда, иногда я чувствую, что могу быть довольным собою; но это какое-то сухое, разумное довольство. Да и нет, я просто недоволен собой! Я недоволен, потому что я здесь не знаю счастья, а желаю, страстно желаю счастья».

Герой рассказа «Песни на деревне» слушал и любовался песнями, исполнявшимися во время проводов новобранцев. Но потом, когда он осознал суть происходящего, его настроение резко изменилось: «Мне стало мучительно стыдно за то, что я смотрел на это, как на интересное зрелище. Я остановился и с сознанием совершенного дурного поступка вернулся домой».

Отдельно следует выделить восторг перед императором и последующее разочарование, что было характерно для многих толстовских героев. Николай Ростов был в восторге от императора Александра I. «Когда государь приблизился на расстояние 20-ти шагов и Николай ясно, до всех подробностей, рассмотрел прекрасное, молодое и счастливое лицо императора, он испытал чувство нежности и восторга, подобного которому он еще не испытывал» (Юб. Т. 9, с. 301). То же настроение было у него через пару лет в Тильзите, когда в его душе с прежней силой воскресло «... чувство восторга и любви к государю» (Юб. Т. 10, с. 146). Но когда Ростов увидел встречу императоров перед подписанием Тильзитского договора, он испытал большие сомнения, «в его уме происходила мучительная работа, которую он никак не мог довести до конца» (там же, с. 150). Николай Ростов не мог понять, зачем он воювал, зачем были нужны «оторванные руки, ноги, убитые люди» (там же), если можно было договориться с Наполеоном и избежать войны.

Едва не привела к трагическим последствиям попытка Пети Ростова увидеть Александра I в Москве. На площади собралась огромная толпа народа, все хотели увидеть императора. «На всех лицах было одно общее выражение умиления и восторга». Сначала «Петю сдавили так, что он не мог дышать», чуть позже он «неожиданно получил в бок такой удар по ребрам и так был придавлен, что вдруг в его глазах все помутилось, и он потерял сознание» (Юб. Т. 11, с. 88–89).

Восторг при виде императора, преклонение или даже симпатия по отношению к главе государства, в частности к императору Наполеону Бонапарту, у толстовских героев довольно часто сменяется разочарованием.

Вспомним, что Пьер Безухов, который в начале романа был сторонником Наполеона, потом, в 1812 году, специально остается в Москве, чтобы убить французского императора.

Князь Андрей, мечтавший о своем Тулоне, о воинской славе, подобной наполеоновской, видит потом, на поле боя под Аустерлицем, что Наполеон — маленький ничтожный человек.

Следует остановиться также на картине переправы войск через Неман. Толстой пишет, что «войска знали о присутствии императора, искали его глазами и, когда находили на горе перед палаткой отделившуюся от свиты фигуру в сюртуке и шляпе, они кидали вверх шапки и кричали: “Vive l'Empereur!”». На следующий день — та же картина: « — Виват! — также восторженно кричали поляки, расстроивая фронт и давя друг друга, для того чтоб увидеть его» (там же, с. 10). Однако излишнее рвение привело к неудачной переправе через Неман, в результате которой многие уланы потонули.

Говоря об отношении Толстого к Наполеону, нужно отметить, что он проделал с годами примерно такую же эволюцию, как и его герои. В детстве он с удовольствием декламировал стихотворение А. С. Пушкина «Наполеон» — «Чудесный жребий совершился: Угас великий человек», позже писал, видя в Париже гробницу этого «великого человека», что «обоготворение злодея ужасно» (Юб. Т. 47, с. 117), а еще через несколько лет полностью развенчал его в романе «Война и мир».

Любопытно, что сам Толстой, хоть и не был никогда монархистом, определенные иллюзии на этот счет сохранял долго. В качестве примера можно привести его письмо к Александру III по поводу казни народовольцев в 1881 году. В этом письме имеются весьма интересные признания: «Государь, если бы вы сделали это, позвали этих людей, дали им денег и услали их куда-нибудь в Америку и написали бы манифест со словами вверху: а я вам говорю, любите врагов своих, — не знаю, как другие, но я, плохой верноподданный, был бы собакой, рабом вашим. Я бы плакал от умиления, как я теперь плачу всякий раз, когда бы я слышал ваше имя. Да что я говорю: не знаю, что другие. Знаю, каким потоком разлились бы по России добро и любовь от этих слов. Истины Христовы живы в сердцах людей, и одни они живы, и любим мы людей только во имя этих истин» (Юб. Т. 63, с. 49). Возможно, что именно отказ Александра III помиловать народовольцев привел к окончательному разочарованию писателя в монархической власти и знаменовал переход на позиции христианского анархизма. После чего тот самый писатель, который обещал быть «собакой, рабом» царя Александра III, подверг не только монархию, но почти все основы общественного строя самой резкой критике.

Следует также отметить тот факт, что Толстой очень любил характерный для легенд о Будде сюжет — о том, как прозревший царь от-

казался от власти, чтобы полностью изменить свою жизнь. Похожий сюжет получил отражение в рассказе «Ассирийский царь Ассархаддон» и в «Посмертных записках старца Федора Кузмича». Нетрудно заметить, что такой поворот событий тесно связан как с моральными, так и с общественными взглядами писателя — с его разочарованием в идее не только монархического, но и любого общественного строя, основанного на насилии.

Совершенно особый вид разочарования описан Толстым в повести «Отец Сергей». Главный герой повести, поступивший в монастырь, испытал счастье новой жизни: «Служба церковная, на которую он с трудом поднимался иногда поутру, давала ему несомненное успокоение и радость. Радость давало сознание смирения и несомненности поступков, всех определенных старцем. <...> Смирение перед низшими было не только легко ему, но доставляло ему радость. Даже победа над грехом похоти, как жадности, так и блуда, легко далась ему. Старец в особенности предостерегал его от этого греха, но Касатский радовался, что был свободен от него» (Юб. Т. 31, с. 12). Прожив несколько лет в монастыре, а затем отшельником, отец Сергей, согрешив, полностью разочаровался в такой жизни, осознал, что жил он не для Бога, а для людей и ушел странствовать. Моральный максимализм Л. Н. Толстого не мог принять даже те крайние формы отречения от мира, которые вызывали восхищение в обществе, считались отражением религиозного идеала. Даже здесь, на самой, казалось бы, вершине духовной жизни, героя постигало разочарование, в результате чего, уже совершив уход от мира, он вынужден еще раз уйти, снова изменить свою жизнь.

Стремление к идеалу приобретает крайние формы у многих героев народных рассказов Л. Н. Толстого, ведет к полному отрицанию материальных благ. Восторг, связанный с обладанием богатством, весьма часто оказывается непрочным. Так, Афанасий, герой рассказа «Два брата и золото» (Юб. Т. 25, с. 28–30), употребивший найденное золото на благие цели, вскоре понимает, что поддался соблазну дьявола. Тем более Пахом, герой рассказа «Много ли человеку земли нужно» (там же, с. 66–78), имевший корыстные цели, жестоко расплачивается за свои намерения: пытаясь обойти как можно больше земли, он не рассчитал своих сил и умер.

Но есть и качественно иные описания восторженного состояния толстовских героев. Истинный восторг в понимании Толстого не может быть связан с материальным благом, не может иметь измененную природу. Как истинная любовь, по словам толстовского героя князя Андрея Болконского, не может смениться на ненависть, ибо она есть сущность человеческой души, так и настоящий восторг, экстаз не может смениться разочарованием, ибо имеет духовную природу, которая отвечает истинным представлениям о человеческом благе. Подобного

рода восторг неоднократно испытывал и сам Лев Толстой, и любимые герои его произведений — Пьер Безухов, Константин Левин, Дмитрий Нехлюдов.

Пьер Безухов лишь в плену, в балагане понял, что человек свободен и сотворен для счастья: «Не пустил меня солдат. Поймали меня, заперли меня. В плену держат меня. Кого меня? Меня? Меня — мою бессмертную душу!» (Юб. Т. 12, с. 105–106) Пьер испытал настоящую радость, восторг, связанный с осознанием своей истинной, духовной сущности: «Пьер взглянул в небо, в глубь уходящих, играющих звезд. “И все это мое, и все это во мне, и все это я!” думал Пьер. “И все это они поймали и посадили в балаган, загороженный досками!”» (там же, с. 106).

«Восторженная радость» сияла на лице Платона Каратаева, когда он рассказывал пленным историю про невинно осужденного купца. Рассказывая эту историю, Каратаев испытывал «тихий восторг», который сообщился и Пьеру (там же, с. 155).

Константин Левин в конце концов испытал счастье духовного пробуждения. Толстой пишет, что Левин «не переставал радостно слышать полноту своего сердца» (Юб. Т. 19, с. 395), что новое чувство «незаметно вошло страданиями и твердо засело в душе». И толстовский герой «сразу перенесся в то чувство, которое руководило им, которое было связано с этими мыслями, и нашел в душе своей это чувство еще более сильным и определенным, чем прежде» (там же, с. 396). «Теперь <...> чувство радости и успокоения было живее, чем прежде, а мысль не поспевала за чувством» (там же, с. 396). Толстой не употребляет слов «восторг» или «экстаз» при описании настроения Левина, но то состояние, которое он испытал, являлось намного более сильным, чем восторги Николеньки Иртеньева или Николая Ростова.

Дмитрий Иванович Нехлюдов из романа «Воскресение» испытал состояние катарсиса после судебного заседания, в котором он увидел Катюшу Маслову. «С Нехлюдовым не раз уже случалось в жизни то, что он называл “чистой души”. <...> Все, все самое лучшее, что только мог сделать человек, он чувствовал себя теперь способным сделать. <...> Так он очищался и поднимался несколько раз; так это было с ним в первый раз, когда он приехал на лето к тетушкам. Это было самое живое, восторженное пробуждение» (Юб. Т. 32, с. 102–103). То же восторженное состояние духовного пробуждения Нехлюдов испытал в конце романа, когда неожиданно открыл для себя евангельские истины. «Нехлюдов уставился на свет горевшей лампы и замер. Вспомнив все безобразия нашей жизни, он ясно представил себе, чем могла бы быть эта жизнь, если бы люди воспитывались на этих правилах, и давно не испытанный восторг охватил его душу. Точно он после долгого томления и страдания нашел вдруг успокоение и свободу» (там же, с. 443–444).

В рассказе «Хозяин и работник» купец Василий Андреевич Брехунов спас жизнь своему работнику Никите, испытал особые чувства: «Мы вот как», — говорил он себе, испытывая какое-то особенное торжественное умиление. <...> И опять слышит он зов того, кто уже окликал его. “Иду, иду!” — радостно, умиленно говорит все существо его. И он чувствует, что он свободен и ничто уж больше не держит его» (Юб. Т. 29, с. 42–44).

Очевидно, что такие состояния души толстовских героев не только не имеют ничего общего с благами материальной жизни, с сиюминутными радостями, — наоборот, они зачастую сопровождаются отсутствием привычных для таких случаев условий материального мира. Как и понимание св. Франциском Ассизским «радости совершенной», толстовская трактовка настоящего, подлинного восторга, как и настоящей любви, исключительно духовна и имеет подлинно религиозную основу.

Г. В. ЖИРКОВ

доктор филологических наук, профессор,
Санкт-Петербургский государственный университет,
Санкт-Петербург
e-mail: history@if.pu.ru

Публицистика Л. Н. Толстого в контексте современной поведенческой науки

Аннотация. Статья посвящена публицистическому творчеству Л. Н. Толстого, доминантой которого были нравственные основы, позитивные ценности жизни и деятельности человека: духовность, высокая нравственность, справедливость, труд, любовь к ближнему и природе. Особенно ярко это отражено в народных рассказах писателя, его статьях для издательства «Посредник», во всей деятельности этого некоммерческого предприятия. В цикле очерков «Так что же нам делать?», в книге «Рабство нашего времени», статьях, эссе и политических письмах конца XIX — начала XX века Толстой предлагал «царю и его помощникам» конкретную позитивную программу решения основных проблем страны. Его публицистика с критикой достижений цивилизации, ее милитаризации получила всемирный резонанс. Это был диалог великого русского писателя с мировой аудиторией. Автор статьи подчеркивает актуальность творчества Толстого в современных кризисных для управления обществом условиях, когда информационный процесс, вопреки отечественным традициям прошлого, несет его аудитории в основном негативные ролевые модели.

Ключевые слова: *Л. Н. Толстой — публицист, нравственные основы жизни, моделирование поведения, традиции русской журналистики.*

G. V. Zhirkov

doctor habilitatus in philology, professor,
Saint Petersburg State University, St. Petersburg
e-mail: history@if.pu.ru

Leo Tolstoy's Political writings in context of the contemporary behavioral science

Abstract. The article deals with the political and philosophical writings of Leo Tolstoy, the core of which are morality and positive values of human life

and activity: spirituality and moral immaculacy, justice, labor, love of one's neighbor and nature. Especially it stands out in Tolstoy's folk stories, in his articles for *Posrednik*, in the whole activity of this not commercial firm. Tolstoy proposed the concrete, positive programme of solving the main problems of the country in his essay *What is to be Done?*, in his book *The Slavery of Our Times*, in his articles and political letters. His criticism of «achievements» of civilization, of militarization has resounded throughout the world. The author of the article highlights the relevance of Tolstoy's creation to contemporary situation when the informative process, despite the Russian tradition, gives to society negative role models.

Keywords: *Leo Tolstoy as publicist, moral core of society, models of human behavior, Russian journalist tradition.*

Образование новой глобализированной, начинающей оцифровываться медиасреды — новый этап в развитии цивилизации. Это ее особое состояние первыми осознали и обобщили представители передовой мысли бизнеса — экономисты, выступившие пионерами в процессе освоения «поведенческой» науки в системе наук XXI века. Они сразу же были вознаграждены: ученые Даниэль Канеман и Ричард Талер получили за исследования в области поведенческой экономики Нобелевские премии (соответственно — в 2002 и 2017 годах). Эти новые достижения позволяют усовершенствовать взаимодействие работодателей и работников, снизить при этом конфликтность и повысить эффективность труда (эксплуатация одних другими — по Толстому — рабство нашего времени).

В условиях современной глобализированной медиасреды ситуация усугубляется тем, что средства массовой информации несут в своем контенте негативные ролевые модели [5, с. 211–226]. Анализируя продукцию кинематографа, расширившего свое пространство от кинобудки и кинотеатра до телеэкрана и Интернета, журналист И. Бараникас называет телевидение фабрикой бандитских грез и замечает, что «нет оснований изображать бандитов (даже тех, кто стал им поневоле) в качестве «образцов для подражания <...>. *Негативные ролевые модели* типа Белого, Пчелы и Космоса с Филом» пагубно воздействуют на общество, особенно на подростков и молодежь [1].

С помощью Интернета пример подростков Харриса и Дилана Клиболда из США, перебивших в 1999 году своих соучеников по школе «Колумбайн», превратился в подростковое движение. «Эта эпидемия, по мнению заведомо научного Центра психического здоровья РАМН С. Ениколопова, захватила весь мир <...> Глобальность мира сделала для жителей российской глубинки доступным «Колумбайн»» [17]. К октябрю 2018 года в Рунете существовало не меньше десяти сообществ, посвященных ему. На них подписались по несколько тысяч человек, не считая Инстаграма и многочисленных форумов [см.: 4].

Функционирует теневой Интернет и процветающий там бизнес — область глобальной Сети — так называемый Даркнет. Там продают оружие, поддельные документы, наркотики, процветает порнография, незаконно торгуют валютой, сговариваются преступники. По свидетельству американской исследовательницы Дебры Л. Мерскин, «сетевая порнография на сегодня является индустрией с доходом свыше 1 миллиарда долларов» [14, с. 144]. Но и посредством открытого Интернета можно, несмотря на предпринимаемые властями меры, — считает журналист А. Васянин, — готовиться к массовым убийствам [см.: 4].

Медиакритик П. Беседин ставит проблему пересмотра «нашего информационного контента, медиа-повестки, превратившейся в кабак, где развратничают и стреляют» [2]. Такое же предложение, но в другой форме, содержит статья заслуженного учителя РФ Евгения Ямбурга «Спасти от ненависти: Как создать нужный контент для молодых людей» [25].

В современной электронной журналистике господствует *модель заимствованного контента*. Большая часть программ телевидения («Вечерний Ургант», «Камеди-Клуб», «Однажды в России» и др.) — «калька, содранная, вторичная, ужасно тупая... — замечает П. Беседин, — так называемый франчайзинг, то, что взято на Западе и адаптировано под наши реалии», стирающее идентичность бездарное заимствование в кино, на телевидении, в музыке, «... юмор, заполонивший Россию сегодня, льющийся из всех щелей, точно в “Останкино” канализационную трубу прорвало, — заимствованный, отстраненный от российского сознания, менталитета. Это встроенный жучок, изменяющий частоты русского мозга», имеющий «отупляющий эффект» [3]. Свежий пример рецепта поведения в цивилизованном, демократическом обществе приводит «Московский комсомолец» в статье «Секс-тренд 2019»:

«НИКАКИХ ОГРАНИЧЕНИЙ В СВОБОДЕ

В 2019 году набирает популярность свободная любовь. И мужчины, и женщины не будут ограничивать себя отношениями только с одним партнером. Конечно, идея не нова, но именно сейчас люди начинают относиться к ней спокойно и без удивления. Это явление получило название “полиамория”, — просвещает молодежь редакция. — Оно уже не заставляет подруг вздыхать от удивления — так же как и тема садо-мазо перестала впечатлять после выхода всем известного фильма с Дакотой Джонсон» [15].

Глобализация информационного процесса не снимает вопроса об оригинальности, ценностной разнице информационных служб разных сообществ. Товар, который готовится западными медиа, Голливудом (с Дакотой Джонсон и без), ориентирован на сугубо потребительское общество, на рынок, что никогда не преваляло на российском информационном поле. Кризис современной журналистики России и заключается в забвении традиционных для нее ценностей, собственных

традиций, уходящих в глубины веков русского сообщества. В течение ряда веков на Руси, в России *господствовала духовная коммуникация* (устная, рукописная, печатная). С помощью духовного слова, визуального образа, звукового и декоративного оформления духовные публицисты моделировали поведение паствы. Их героями были святые, позитивные примеры человеческого бытия. К концу XVII века эволюция секуляризации общества достигла такого уровня, когда происходит переход к новому историческому периоду — *господству светской власти*. Развитие светской коммуникации при наличии духовной на протяжении XVIII—XIX веков снизило эффективность позитивного воздействия коммуникаций на общество. Процесс секуляризации общества был необратим: реализм в борьбе с идеализмом прогрессировал под напором естественнонаучного знания, так называемого прогресса цивилизации, расцвета русской словесности. Образная словесная информация (литература, публицистика), отражавшая жизнедеятельность человека в ее разнообразии и многообразии, уже не была столь центрирована на позитивной моделирующей функции, как это было у духовной коммуникации. Напомним новых героев — Онегин, Печорин, Обломов, Базаров и т. д. В сложившихся условиях реализм литературы, более полно отражавший нашу грешную жизнь, вел к размыванию качественных ценностей, пропагандируемых Церковью, снижал их идеализм. Это вело и к определенному противостоянию Русской православной церкви светским литераторам.

Парадоксально, но и *советская власть* при словесном партийно-официальном отрицании наследия прошлого с помощью контента журналистики, публицистики, литературы, искусства практически использовала это наследие. В центре внимания массовых коммуникаций были позитивные явления: человек труда, соцсоревнование, движение за коммунистический труд, кодекс строителя коммунизма, в годы войны перед журналистикой ставилась задача воспитания патриотизма, пропаганды героики и др. Это, можно сказать, было целенаправленное моделирование поведения человека.

Таким образом, в ходе исторического развития отечественный опыт информационной службы общества, его коммуникаций и журналистики имел свои особенности, отвечающие тем факторам, которые существенно влияли на него. Если на Западе журналистика и общество развивались под воздействием рынка [см.: 13], то в России длительный период это развитие проходило *при существенном влиянии духовного фактора, способствовавшего утверждению позитивного моделирования в информационном процессе*.

Когда мы обращаемся к истории, обобщая ее основные направления и действия ее участников, то нередко перед лицом истории обнажаются наиболее существенные их проявления. Отвергаемый Церковью Тол-

стой-публицист фактически пропагандировал, как и издревле сама Церковь, позитивное поведение Человека, позитивные ценности: высокую нравственность, духовность, справедливость, труд, любовь к ближнему, природе и т. п. Это была *доминанта его публицистики* [см. подробнее: 6]. Она ярко высвечивается на современном медийном фоне. В статьях, эссе, очерках Толстого ставятся и анализируются острые и злободневные вопросы российской жизни. На этой доминанте были построены деятельность инициированного им издательства «Посредник» (1884–1925), программа этого некоммерческого предприятия, обращение Толстого к житийной литературе, народным рассказам. Этим же обусловлены высказанные Толстым сомнения в ценности для народа его романов, его попытки отказаться от писания беллетристики. (В недавно вышедшей книге Ирины Паперно (США) «Кто, что я? Толстой в своих дневниках, письмах, воспоминаниях, трактатах» этот отказ от литературной деятельности понят буквально, что противоречит реальности [18, с. 45]).

В процессе дискуссий и обсуждения проблем народного чтения в кругах русской интеллигенции художник И. Н. Крамской подчеркивал: «... народ любит и хочет героических рассказов, и ничего больше»; «жития святых как образцы для подражания — самые дорогие книжки для народа». «В Четьи-Минеях, и вообще подобных сборниках, народ черпает нравственную уверенность, что дело не совсем погибло, так как существуют святые или, по крайней мере, существовали, и не очень давно» [19].

Толстой, активно участвуя в полемике о сущности народной литературы, как обычно, имел в виду и практическую цель — создание такой литературы. Издательство, выпускающее продукцию для самой широкой аудитории, по мысли писателя, должно озаботиться духовностью и высокой нравственностью выходящих произведений. Размышляя о народной литературе, в 1883 году Толстой подчеркивал: *«Дело это, по-моему, самое важное в мире, которому только может разумный человек посвятить свои силы. Дело — в духовном общении людей. Дело в распространении света истины. Дело — в единении людей около единой истины»* (Юб. Т. 25, с. 523; курсив наш. — Г. Ж.).

Писатель пытался определить характер этой духовной пищи, о чем свидетельствует его переписка и предисловие к сборнику рассказов «Цветник» — «Прочти прежде чем книгу» (1886). В нем он «старался выразить, в чем состоит дело поэтического писания» [22], то есть создания литературы, обращенной к народу. Оно состояло в умении выразить в ней *правду и нравственность*. Формулируя в 1886 году задачи издательства, Толстой подчеркивал: *«Цель наша издавать то, что доступно, понятно, нужно всем, а не маленькому кружку людей, и имеет нравственное содержание, согласное с духом учения Христа»* (Юб. Т. 63, с. 361; курсив наш. — Г. Ж.). Этими словами Толстой сумел лаконично, концентрированно определить основные характеристики продукции «Посредника»:

- *доступно* — то есть можно приобрести;
- *понятно* — то есть написано на таком языке, при таком содержании и такой форме;
- *нужно* — то есть изложено с учетом практического характера народной аудитории, так, чтобы книжка была полезна;
- *нравственно и духовно* — то есть в традиционном народном понимании этих качеств.

При этом такая литература должна иметь «*тот настоящий, сильный, где нужно — нежный, где нужно — страстный, где нужно — бойкий и живой язык народа, которым, слава Богу, еще говорит огромное большинство народа...*» (Юб. Т. 25, с. 523; курсив наш. — Г. Ж.).

Толстой с его огромным художественным талантом сам дал образцы произведений народной литературы, получившие самое широкое распространение в обществе. Уже в 1880–1881 годах он пишет рассказ «Чем люди живы», ставший фактически моделью для его дальнейшей творческой работы. Писатель трудился над ним вдохновенно и увлеченно. Замысел произведения выкристаллизовался с трудом и не сразу: сохранилось 33 его рукописи; часто менялось его название: «Ангел на земле», «Архангел», «Чем люди живы», «В чем жизнь людей», «Без чего людям жить нельзя», наконец, «Чем люди живы» [см.: 23].

Рассказ вышел в свет после создания романа «Анна Каренина» и после некоторого литературного молчания Толстого. Он вызвал всеобщий интерес и понравился достаточно разным по подходу к жизни и литературе людям: Победоносцеву, Розанову, Стасову, Страхову и др. [см.: 7, с. 365–372] Рассказ «разошелся в 1½ миллиона экземпляров. «Разве когда-нибудь снились такие цифры нашим рафинированным издателям», — замечал его автор [24, с. 234–235]¹.

Для «Посредника» Толстым было написано более 20 народных рассказов: «Три старца», «Любите друг друга», «Зерно с куриное яйцо», «Работник Емельян и пустой барабан», «Ильяс», «Крестник», «Упустишь огонь, не потушишь», «О смерти», «О бессмертии», «Об истинной любви» и др. Основная их ценность в том, что они дают *модель поведения морального, нравственного Человека, живущего в обыденных обстоятельствах, в постоянном труде, любящего ближнего и верящего в лучшую жизнь* [см.: 20; 16; 21, с. 132–166; 8, с. 53–61; 7, с. 364–372].

«Остается впечатление, — замечал Л. М. Леонов в «Слове о Толстом» (1960), — что при помощи этих маленьких, на один глоток, сказаний Толстой стремился утолить извечную человеческую жажду правды и тем

¹ Некоммерческое издательство «Посредник» имело большой успех. В 1894 году его продукция составила 107 названий книг тиражом 1272200 экз. Предприятие заняло 2-е место по названиям книг после фирмы Сытина и 3-е — по общему тиражу. За 9 лет оно выпустило 20 млн экз. книжек [12, с. 223; 10, с. 83; 9, с. 173].

самым начертать *подобие религиозно-нравственного кодекса, способного разрешить все социальные, международные, семейные и прочие, на века вперед, невзгоды, скопившиеся в людском обиходе от длительного нарушения ими некоей божественной правды*» (курсив наш. — Г. Ж.). Леонов сожалел о том, что «за минувшее столетие создано определенное неписаное отношение к этим рассказам, наравне с пространной церковно-философской публицистикой Толстого» как «к менее интересной части почти необъятного толстовского наследия» [11, с. 11].

Но и критика великим писателем современной ему цивилизации, жизненных устоев России, направленная на устранение ее негативных последствий, имела позитивный заряд. «Если только люди поймут, что нельзя пользоваться для своих удовольствий жизнью своих братьев, они сумеют применить все успехи техники так, чтобы не губить жизни своих братьев, — подчеркивал Толстой, — сумеют устроить жизнь так, чтобы воспользоваться всеми теми выработанными орудиями власти над природой, которыми можно пользоваться, не удерживая в рабстве своих братьев» (Юб. Т. 34, с. 167).

Между тем экономическая наука, по Толстому, стала служанкой капитала. Этой теме в его публицистике отведено немало места. Лев Николаевич сообщает В. Г. Черткову — в начале апреля 1885 года: «Я занял все статьей “Что делать”, и все об деньгах» (Юб. Т. 85, с. 167); 15 мая: «Еще я рад, что кончил нынче *рассуждение политико-экономическое*, освободился для продолжения и окончания статьи» (там же, с. 202.; курсив наш — Г. Ж.). Речь идет о проблеме собственности. Толстой упорно работал над этой частью очерков «Так что же нам делать?» (1884–1886). Сохранилось большое число рукописей этой части. Он обращается к науке, говорящей, «что деньги есть только орудие обмена, не имеющее ничего общего с порабощением людей» (Юб. Т. 25, с. 254); затем расследует, «откуда берутся деньги»: «При каких условиях у народа всегда бывают деньги, и при каких условиях мы знаем народы, не употребляющие деньги?». Автор приводит как типичный пример колонизацию Англией островов Фиджи. «Трагический эпизод этот из жизни фиджианцев, — обобщает Толстой, — есть самое ясное и лучшее указание того, что есть деньги и в чем их значение. Тут выразилось все: и первое основное условие порабощения — пушка, угроза, убийство и захваты земли, и главное средство — деньги, которые заменили все другие» (там же, с. 261). То же происходило и в Америке.

Толстой останавливается и на российском опыте, сравнивая ситуацию в стране до реформы 1860-х годов и после нее. Она фактически не улучшилась. «И если я заставлю работать его [наемного работника] без пищи, сверх сил, задушу его работой, никто мне слова не скажет; но если я сверх того почитал еще политико-экономических книг, — иронизирует публицист, — то я могу быть твердо уверен, что все люди

свободны и деньги не производят рабства» (там же, с. 265). На иронической интонации и заканчивается эта часть его разговора о деньгах.

Много места в очерке посвящено деньгам как средству насилия. В связи с этим Толстой называет политическую экономию, которая занимается тем же, чем и юридическая наука, — «апологией насилия». Иначе бы «она не могла бы не видеть того странного явления, что распределение богатств и лишение одних людей земли и капитала и порабощение одних людей другими, — все это в зависимости от денег и что только посредством денег теперь одни люди пользуются трудом других, т. е. порабощают их» (там же, с. 266). Эта проблема в очерке рассматривается на взаимоотношениях помещика и крестьян. «Деньги — это новая страшная форма рабства так же, как и старая форма, развращающая и раба и рабовладельца, — подчеркивает Толстой, — но только гораздо худшая, потому что освобождает раба и рабовладельца от их личных человеческих отношений» (там же, с. 507).

Уже в конце 1889 года Толстой пришел к мысли о том, что в очерках «Так что же нам делать?» он не смог высказаться с достаточной полнотой (Юб. Т. 34, с. 145–146). Он снова мучительно долго пытается выписать их продолжение. И в ходе размышлений, творческих поисков он найдет необходимую формулу, характеризующую тот этап цивилизации, когда он жил и творил. «Рабство нашего времени» (1889–1900) — так назвал он новую книгу, охватывавшую целый спектр важнейших вопросов человеческого бытия. Эта книга расширяла диалог автора с читателем, начатый ранее (Юб. Т. 25, с. 327).

Исследуя результаты человеческой мысли в этом направлении, становление вероучений, науки, Толстой подробен и дотошен. Перед аудиторией проходят хорошо известные имена — Спенсер, Мальтус, Конт, Кант и др.; их труды, достижения и творчество. Обращаясь к экономическим учениям, Лев Николаевич посвящает целых 6 глав книги (XVII–XXII) такому достижению цивилизации, как деньги. Далее Толстой анализирует эволюцию способов порабощения, за которыми всегда стоит угроза лишения человека жизни: «первобытный способ порабощения людей, состоящий в прямой угрозе убийства мечом», т. е. война; второй способ — голод (там же, с. 272); «третья форма рабства — денежная» (там же, с. 276). Писатель приходит к выводу: «Все три способа порабощения никогда не переставали существовать» (там же, с. 289).

Перелистывая страницы цивилизации и личной жизни, Толстой «увидел, что причина страданий и разврата людей та, что одни люди находятся в рабстве у других», и потому он «сделал простой вывод», что если он хочет помогать людям, то ему, прежде всего, нужно «не участвовать в порабощении людей» (там же, с. 294). А это означало: «как можно меньше пользоваться работой других и как можно больше работать самому». Собственно в этом и заключался ответ на вопрос,

вынесенный в заглавие цикла очерков. Несколько страниц его произведения отведен настоящему гимну физическому труду, который необходим каждому человеку. По опыту Толстого, он несет очищающую силу и «не только не исключает возможности умственной деятельности, не только улучшает ее достоинство, но и поощряет ее» (там же, с. 383).

Публицист считает, что «люди устроили себе жизнь, противную и нравственной и физической природе человека», и при этом уверили себя в том, что «это-то и есть настоящая жизнь». Он подчеркивает: «Все, что мы называем культурой: наши наука и искусства, усовершенствования приятностей жизни, — это попытки обмануть нравственные требования человека; все, что называем гигиеной и медициной, — это попытки обмануть естественные, физические требования человеческой природы». Толстой ссылается на «самую модную философию Шопенгауэра и Гартмана», утверждающую, что если жизнь такова, то лучше и не жить (там же, с. 386).

Всесторонний суд великого русского писателя над цивилизацией, ее достижениями носит глубоко нравственный характер. Он противопоставляет всем теориям *нравственное учение*, которое человечество опошлило. Основное, принципиальное его условие — единство теории и практики, *«неизбежно требующее соответствующих ему поступков*. Мы все привыкли думать, — с горечью замечает Лев Николаевич, — что нравственное учение есть самая пошлая и скучная вещь, в которой не может быть ничего нового и интересного; а *между тем вся жизнь человеческая, со всеми столь сложными и разнообразными, кажущимися независимыми от нравственной деятельности, — и государственная, и научная, и художественная, и торговая — не имеет другой цели, как большее и большее уяснение, утверждение, упрощение и общедоступность нравственной истины*. <...> Только кажется, что человечество занято торговлей, договорами, войнами, науками, искусством; одно дело только для него важно, и одно только дело оно делает — *оно уясняет себе те нравственные законы, которыми оно живет* <...> уяснение нравственного закона есть не только главное, но единственное дело всего человечества» (там же, с. 225–226; курсив наш. — Г. Ж.).

Для Толстого — совести России — эта эволюция цивилизации, при которой человек с человеком вступил в ненормальные, нечеловеческие отношения, происходила и происходит слишком дорогой для этого человека ценой. Исправление этого, казалось бы, простейшего момента в жизни — выполнение человеком фактически его же нравственного долга: по-братски отнестись к ближнему — является, по Толстому, главным условием *существования людей друг с другом*. Этот постулат и должен лежать в основе так называемой поведенческой науки.

Список литературы

1. *Бараникас И.* Фабрика бандитских грез // Московский комсомолец. 2018. 21–28 февраля. С. 6.
2. *Беседин П.* Необратимость зла // Московский комсомолец. 2018, 24–31 октября. С. 6.
3. *Беседин П.* Россия ржущая // Московский комсомолец. 2018, 11–18 апреля. С. 6.
4. *Васянин А.* С каким прицелом // Российская газета. Неделя. 2018, 25 октября. С. 16.
5. *Жирков Г. В.* Эволюция моделирующей функции журналистики: от духовной публицистики до медиасреды // Русская литература и журналистика в движении времени. Ежегодник 2018. Международный науч. журнал / под ред. Е. И. Орловой. М.: факультет журналистики МГУ, 2019.
6. *Жирков Г. В.* Се человек... Публицистическое слово Л. Н. Толстого к человеку и человечеству. М.: ФЛИНТА, 2019.
7. *Зверев А. М., Туниманов В. А.* Лев Толстой. М.: Молодая гвардия, 2006.
8. *Ковалев В. А.* Творческий путь Л. Н. Толстого (1828–1910). Уч. — метод. пособие. М.: Изд-во МГУ, 1988.
9. Книга в России, 1881–1895 / под общ. ред. канд. ист. наук И. И. Фроловой. СПб., 1997.
10. *Коничев К. И.* Русский самородок: Повесть о Сытине. Л.: Лениздат, 1966.
11. *Леонов Л. М.* Слово о Толстом: Речь, произнесенная 19 ноября 1960 г. в Большом театре СССР на Торжественном заседании, посвященном 50-летию со дня смерти Толстого // Литературное наследство. Т. 69. Лев Толстой: в 2 кн. М.: Изд-во АН СССР, 1961. Кн. 1. С. 7–22.
12. *Львов-Рогачевский В. Л.* От усадьбы к избе: Лев Толстой. 1828–1928. М.: Изд-во Федерация, 1928.
13. *Мак-Люэн Маршалл.* Галактика Гутенберга: Сотворение человека печатной культуры. Киев: Ника-Центр, 2003.
14. *Мерскин Д.* Сексуализация медиа: как и почему мы это делаем: пер. с англ. Харьков: изд-во «Гуманитарный Центр», 2015.
15. Московский комсомолец. 2019, 20–27 февр. С. 29.
16. *Мышковакая Л. М.* Мастерство Л. Н. Толстого. М.: Советский писатель, 1958.
17. *Нешевец М., Сосков К., Захарец О.* «Керченский стрелок» утопил колледж в крови // Metronews. 2018, 18 октября. С. 2.
18. *Паперно И.* Кто, что я? Толстой в своих дневниках, письмах, воспоминаниях, трактатах. М.: Новое лит. обозрение, 2018.
19. Письма И. Н. Крамского к В. Г. Черткову 10, 11 и 27 октября 1884 г. // Крамской И. Н. Его жизнь, переписка и художественно-критические статьи. СПб.: Тип. А. С. Суворина, 1888. С. 495–498.
20. *Поповкин А. И.* Народные рассказы Л. Н. Толстого. Тула: Тул. книжн. изд-во, 1957.

21. *Прозоров В. В.* Читатель и литературный процесс. Саратов: Изд-во СГУ, 1975.
22. Прочти прежде чем книгу // Цветник. Сборник рассказов. Издание «Посредника». М., Тип. И. Д. Сытина и К? Срезневский В. И. «Чем люди живы?». История писания и печатания // Юб. Т. 25. М., 1937. С. 665–674).
23. *Тенеромо И.* Живые речи Л. Н. Толстого (1885–1908). Одесса: Тип. газ. «Одесские новости», 1908.
24. *Ямбург Е.* Спасти от ненависти // Московский комсомолец. 2018. 31 октября–7 ноября. С. 6.

А. А. ЩЕРБИНИНА

аспирант, Московский педагогический государственный
университет, Москва
e-mail: stepup77@rambler.ru

***Особенности эпистолярного стиля
Л. Н. Толстого на материале
переписки с А. А. Толстой***

Аннотация. В статье анализируются отличительные черты переписки Л. Н. Толстого с А. А. Толстой, которые позволяют проследить изменения эпистолярного стиля писателя на протяжении почти полувека. Подобные перемены являются следствием преобразований в мировоззрении Л. Н. Толстого.

Ключевые слова: *эпистолярный стиль, форма и содержание, средства художественной выразительности, язык и тематика писем, художественный образ, религиозная полемика, исповедальность.*

A. A. Scherbinina

graduate student, Moscow State Pedagogical University, Moscow
e-mail: stepup77@rambler.ru

***The distinctive features of Leo Tolstoy's epistolary style
on the material of his correspondence with A. A. Tolstaya***

Abstract. The article analyzes the distinctive features of correspondence of Leo Tolstoy with A. A. Tolstaya, which allows us to trace the changes in the epistolary style of the writer for almost half a century. Such changes are the result of changes in the worldview of Leo Tolstoy.

Keywords: *epistolary style, form and content, means of artistic expression, language and themes of letters, artistic image, religious polemics, revelation.*

Графиня Александра Андреевна Толстая посвятила себя воспитанию царских детей и была фрейлиной двух императриц. Длительная жизнь при дворе в сочетании с великолепным образованием и незаурядным умом позволили ей быть в центре культурных и исторических перемен

на протяжении царствования четырех императоров. Л. Н. Толстому она приходилась двоюродной теткой, однако небольшая разница в возрасте (одиннадцать лет) и взаимный интерес стали основанием для многолетней дружбы и переписки. В своих воспоминаниях А. А. Толстая писала, что их отношения «в продолжение многих лет оставались неизменными. При каждом свидании мы продолжали изучать друг друга «le bistouri à la main»¹ — как выразился кто-то, но это делалось с любовью» [4; С. 21].

Изучением художественного своеобразия переписки Л. Н. Толстого и А. А. Толстой занимались Р. М. Лазарчук [2], Е. В. Петровская [3] и Н. И. Азарова [1]. Согласно их исследованиям, переписка занимает особое место в эпистолярном наследии писателя благодаря особенному стилю, хотя его истоки и трактовка не всегда совпадают. Была обнаружена ориентация этой переписки на эпистолярную культуру конца XVIII — начала XIX века, изучена мотивная структура и установлено, что переписка представляет собой жанр романа в письмах с отступлениями от канона. Кроме того, была выявлена общая тенденция эпистолярия второй половины XIX века: разрушение норм «дружеского письма», сформировавшихся в пушкинскую эпоху, и выдвижение на первый план психологических, философских и религиозных аспектов, которые чаще всего стали выражаться в публицистической форме.

Эпистолярный стиль Л. Н. Толстого претерпевал изменения на протяжении жизни. В молодые годы его письма менее оригинальны, зачастую стилизованы, так, изначально переписка с Т. А. Ергольской была ориентирована на сентиментальный эпистолярный роман XVIII века. Период формирования авторского стиля характеризовался поисками формы изложения, эксперименты молодого писателя нашли отражение в эпистолярном диалоге с близкими людьми. В это время начинается его переписка с А. А. Толстой.

Первое известное письмо датируется 21 апреля / 3 мая 1857 года, написано оно совместно с М. И. Пущиным. Оно, как и многие последующие, начинается с шуточного обращения «милые бабушки». А. А. Толстая писала в воспоминаниях, что Л. Н. Толстой считал их с сестрой «слишком молодыми» для того, чтобы называть тетушками. Ироничность и изящность стиля, свобода формы (поочередное обращение Л. Н. Толстого и М. И. Пущина) и откровенно личное содержание позволяют определить характер их отношений. Между ними устанавливается непринужденный дружеский эпистолярный диалог, во время которого Л. Н. Толстой делится своими впечатлениями, наблюдениями и пережитыми чувствами.

Общий тон писем Л. Н. Толстого и А. А. Толстой в период с 1857 по 1862 год иронично-игривый. Их общение протекает в дружеской

¹ Со скальпелем в руке (*фр.*).

атмосфере взаимопонимания и откровенности. Л. Н. Толстой играл роль «беспутного малого», которого нужно наставлять на путь истинный. Частой чертой его писем этого периода было самоуничижение: «Не переставайте любить меня так, как я сотой доли того не стою» (Юб. Т. 60, с. 220), «про себя говорить не достоин, про вас не смею...» (там же, с. 274).

В письмах первого периода Л. Н. Толстой экспериментирует с языком, они изобилуют разного рода тропами и фигурами: гиперболами («я лишился всех чувств»; там же, с. 183), олицетворениями («задумчивыми савойскими дорогами»; там же, с. 188), сравнениями («я тщетно дельвал то же самое, как кухарка по субботам»; там же, с. 259), метафорами («я — старая, промерзлая, гнилая и еще под соусом сваренная картофелина»; там же, с. 259), большим количеством повторов («попутала меня нелегкая поехать в Baden, а в Бадене рулетка»; там же, с. 219), антонимазиями («встретил милейшего Филемона в седом парике и Бавкиду, вышедшую из Смольного»; там же, с. 221), эпитетами («безобязательное наслаждение»; там же, с. 389) и т. д. В последующие периоды Толстой стал употреблять значительно меньше средств художественной выразительности и в основном одни и те же, например, сравнения и повторы, что объясняется завершением формирования авторского стиля.

В этот период Толстой пишет на русском языке, иногда вплетая французские или английские слова и выражения, тогда как А. А. Толстая в начале их эпистолярного диалога больше писала на французском. Вероятно, поэтому у Толстого периодически встречаются анаколумы, подобным образом он имитирует популярное для высшего общества первой половины XIX века преобладание в обиходе иностранного языка: «Я был на волоске уехать в Петербург» (там же, с. 418), «мне страшно, что вы чем-нибудь недовольны мной» (Юб. Т. 61, с. 114). Позднее Л. Н. Толстой перестает употреблять иностранные слова, в то время как А. А. Толстая пишет то на французском, то на русском языке. Вероятнее всего, это связано с изменениями в мировоззрении писателя и тематикой их писем.

Перемены в личной жизни писателя отразились на его переписке. С 1862 по 1868 год для Л. Н. Толстого наступает период безоблачного семейного счастья и активной работы над «Войной и миром»: «Я счастлив, как не был с тех пор, как родился» (Юб. Т. 60, с. 447). А. А. Толстая была единственной, кому Л. Н. Толстой писал о своих ощущениях в этот период. Письма 1865 года в основном посвящены описанию счастливого состояния в семейной жизни, рассуждениям об их дружбе и обсуждению творческой деятельности Л. Н. Толстого. Стиль писем этого периода несколько изменяется: юношеская игривость сменяется глубокой дружеской привязанностью, язык письма становится более простым, средства художественной выразительности используются редко, эпистолярный диалог ведется на равных, внешняя форма сохраняется номинально как дань традиции.

Следующий период переписки писателя с А. А. Толстой (с 1869 по 1874 год) является переходным от описаний счастливой семейной жизни к религиозным поискам. Тем не менее большая часть писем этого периода посвящена писательской деятельности Л. Н. Толстого и новостям. Размышления присутствуют только вкраплениями и свидетельствуют о переменах, происходящих в мировоззрении писателя.

Сильные эмоции — такие, как несправедливые обвинения, свадьба, смерть близких и т. п., — побуждают Толстого включать в реалистичное повествование яркие образы, основанные на собственном восприятии действительности. Например, оказавшись в 1872 году под следствием (бык убил пастуха), Л. Н. Толстой пишет о грубости и несправедливости окружающей жизни: «Представьте себе человека, в совершенной тишине и темноте прислушивающегося к шорохам и вглядывающегося в просветы мрака, которому вдруг под носом пустят вонючие бенгальские огни и сыграют на фальшивых трубах марш. Очень мучительно» (Юб. Т. 61, с. 332). Подобные образы становятся особенностью эпистолярного стиля зрелого Толстого, они возникли из сравнений, которые использовались для заострения внимания и точности передачи написанного.

Стилистика переписки этого периода мало отличается от предыдущего, хотя настрой постепенно меняется, рассуждения становятся меланхоличнее. В это время появляются свидетельства первых моментов непонимания между адресатами.

С 1876 по 1884 год в переписке Л. Н. Толстого с тетушкой преобладает религиозная тема. Сначала тон писем этого периода сдержанный, они старались не задеть чувства друг друга. Однако во время пребывания Толстого в Петербурге в январе 1880 года религиозные разногласия обострились. Разговор с А. А. Толстой и соприкосновение в театре с высшим обществом неприятно взволновали его, после чего он покинул столицу, написав резкое письмо А. А. Толстой, в котором отменил предстоящий к ней визит. С этого момента их эпистолярный диалог принял вид религиозной полемики.

В период с 1885 по 1891 год религиозные разногласия отходят на второй план. Толстой соприкасается со смертью (Л. Д. Урусов и собственная болезнь), о чем свидетельствуют письма от 19 января 1885 года и 2 сентября 1886 года, это заставляет его пересмотреть отношения с А. А. Толстой. В целом письма Толстого становятся значительно меньше по объему, в них кратко сообщаются важные события, обсуждаются собственные произведения писателя, а также сочинения других авторов. При этом чаще других в его письмах фигурируют просьбы (в 7 из 19), которые посвящены ходатайствам за ссыльных или нуждающихся, и рассуждения в отвлеченно религиозном ключе во время размышлений о близости смерти. Родственно-дружеский характер переписки этого

периода напоминает близость их общения в молодости, хотя его тон не игривый, а сердечный, душевный.

Последний период переписки Л. Н. Толстого с тетушкой в общей сложности занимает одиннадцать лет, однако их общение становится редким, с большим количеством перерывов, так за 1892, 1896, 1898—1900 годы нет писем Л. Н. Толстого. А. А. Толстая не могла смириться с «учительством» словесным и печатным, о чем написала ему 25 апреля 1897 года, а Л. Н. Толстой не переносил попыток вернуть его в лоно Церкви. 15 февраля 1897 года он описывал В. Г. Черткову свои ощущения после встречи с ней: «Тяжелое впечатление <...>. Ужасающая не только холодность, но жестокость и залезание в душу и насилие, то самое, которое нас разлучило» (Юб. Т. 88, с. 10). Невозможность «говорить о самом важном» [4, с. 483] для обоих послужило главной причиной снижения активности их эпистолярного диалога, однако не привело к прекращению их общения. В сложных жизненных ситуациях они обращаются друг к другу, чтобы разделить горести — смерть младшего сына Л. Н. Толстого Ивана и сестры А. А. Толстой Софьи. Их объединяло одинаковое отношение к смерти, они считали, что «это приближение к Богу» (Юб. Т. 68, с. 99).

Вместе с тем последний год переписки (1903) сблизил собеседников благодаря работе Л. Н. Толстого над повестью «Хаджи Мурат». Помощь А. А. Толстой (сообщила сведения о личности Николая I и прислала архивные документы) растрогала писателя, ответные письма Толстого наполнены нежностью, он признается: «Я очень и очень люблю вас» (Юб. Т. 74, с. 24). Главной чертой их последних писем стала исповедальность, напоминающая годы их юности, но продиктованная близостью к смерти, которая подтолкнула обоих высказать то, о чем умалчивали.

Список литературы

1. *Азарова Н. И.* Эпистолярный роман-исповедь // Л. Н. Толстой и А. А. Толстая. Переписка (1857—1903). М.: Наука, 2011. С. 623—683.
2. *Лазарчук Р. М.* Переписка Л. Н. Толстого с Т. А. Ергольской и А. А. Толстой и эпистолярная культура конца XVIII — первой трети XIX века // Л. Н. Толстой и русская литературно-общественная мысль. Л.: Наука, 1979. С. 85—98.
3. *Петровская Е. В.* Переписка Л. Н. Толстого с А. А. Толстой как целостный текст // Яснополянский сборник. 1998. Тула: Изд. дом «Ясная Поляна», 1999. С. 171—180.
4. Толстой Л. Н. и Толстая А. А. Переписка (1857—1903). М.: Наука, 2011.

И. И. СИЗОВА

кандидат филологических наук,
старший научный сотрудник,
Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской
академии наук, Москва
e-mail: u_sizova@bk.ru

***Актуальные проблемы подготовки
народных рассказов и драм Л. Н. Толстого
к изданию в академическом
собрании сочинений писателя***

Аннотация. В статье представлено решение ряда научных проблем, возникших при подготовке народных рассказов и драм Л. Н. Толстого 1881–1887 годов к изданию в академическом собрании его сочинений (том 13, первая и вторая серии): датирования произведений, взаимодействия автора и редактора (переписчика, представителя близкого окружения), составления свода комментариев. Впервые осуществленная расшифровка всего рукописного фонда дала возможность наиболее полно отследить все этапы творческой работы писателя, обновить на этой базе сложившуюся традицию в написании истории созданий. Критическое исследование разночтений между рукописями и печатными источниками выявило динамику не только поэтической манеры Толстого, но и искажений авторского слова, что негативно отразилось на замысле некоторых произведений. Комплексный подход оказался полезен при уточнении времени создания рассказов и пьес. Прямые и косвенные признаки-указания, а также вероятные крайние хронологические пределы датирования были установлены из дневников и записных книжек Толстого, эпистолярного наследия автора, рукописных помет, дневниковой, эпистолярной и мемуарной литературы его близкого окружения.

Ключевые слова: *Л. Н. Толстой, народные рассказы и пьесы, академическое собрание сочинений, история и критика текста, проблемы научного комментирования.*

I. I. Sizova

PhD in philology, senior researcher, Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow
e-mail: u_sizova@bk.ru

Actual problems of publication of Leo Tolstoy's folk stories and dramas in the academic edition of the writer's complete works

Abstract. The article presents the solution of a number of scientific problems encountered in the process of preparing publication of Leo Tolstoy's folk stories and dramas (1881–1887) in the academic collection of his works (volume 13, series first and second): dating, the interaction of the author and editor (copyist, representative of the inner circle), compilation of a set of comments. Decoding of the whole handwritten corpus, never before done, gave the chance to trace all stages of creative work of the writer most fully, to update on this basis the established tradition in writing the histories of creation. A critical study of the discrepancies between manuscripts and printed sources revealed the dynamics not only of Tolstoy's poetic style, but also of the distortion of the author's text which negatively affected the idea of some works. Direct and indirect signs-indications and probable limits of dating were drawn from diaries and notebooks of Tolstoy, epistolary heritage of the author, handwritten remarks, diaries, epistolary and memoir literature of his close environment.

Keywords: *Leo Tolstoy, folk stories and plays, academic works, history and criticism of the text, the problems of scientific commentary.*

Народному читателю Л. Н. Толстой посвятил цикл рассказов 1881–1887 годов: «Чем люди живы», «Два брата и золото», «Девчонки умнее стариков», «Вражье лепко, а Божье крепко», «Упустишь огонь — не потушишь», «Где любовь, там и Бог», «Ильяс», «Два старика», «Свечка», «Три старца», «Сказка об Иване-дураке...», «Как чертенок краюшку выкупал», «Зерно с куриное яйцо», «Много ли человеку земли нужно», «Крестник», «Кающийся грешник», «Работник Емельян и пустой барабан», «Течение воды», «Мудрая девица», «Три сына».

Для народа Толстой создавал небольшие пьесы: «Петр Хлебник» (1884, 1894), «Первый винокур, или Как чертенок краюшку заслужил» (1886); автор полагал их постановку уместной в любительских театрах и балаганах. Народному театру «Скоморох», построенному и открытому в Москве на средства и усилиями М. В. Лентовского, была предложена драма «Власть тьмы, или “Коготок увяз, всей птичке пропасть”» (1886). «Простому» зрителю также адресованы <«Драматическая обработка легенды об Аггее»> (1879–1880, 1886), диалогическая сцена «Проезжий и крестьянин», комедия «От ней все качества» (1910). Сохранились

свидетельства артистов П. Н. Орленева и А. Каратаева в их письмах к В. Г. Черткову (1905) о намерении Толстого написать для народного театра драму «Христианин» [5, л. 1, 1. об., 5; 1, л. 2 об.].

Обращение к народной литературе писателя в связи с подготовкой академического собрания его сочинений выявляет ряд научных проблем. Известно, что в готовящемся издании все тексты будут впервые целиком опубликованы. На этой базе у современного исследователя появляется уникальная возможность отслеживать все этапы творческой работы творца над своими произведениями, обогащать солидный и обстоятельный научный задел их истории создания и эдиции.

Систематизация разночтений рукописных и печатных вариантов, а также выявление смысловых ошибок и погрешностей, допущенных автором и привнесенных подготовителями, дают возможность поставить и решить проблемы датирования произведений, взаимодействия их автора и редактора.

Так, ошибки автора представляют собой недочеты автографов, которые перешли в последующие рукописи и остались не замеченными Толстым. Изменения стиля в изданиях «Посредника» — унификация союзов, предлогов, местоимений и форм существительных — это сознательное вторжение в чужой текст в угоду собственным вкусовым пристрастиям. Не избежала ошибок набора двенадцатая часть «Сочинений» (пятое издание), где часто встречаются пропуски слов и единичные произвольные опечатки наборщиков. Иные поправки могли быть согласованы с Толстым. Многие разночтения между автографами, рукописями и публикациями вполне объяснимы в контексте творческой манеры Толстого-художника и историко-культурных реалий как образцы ошибок переосмысления при переписывании.

В целом, реконструкция истории создания произведений позволяет глубже исследовать индивидуальную манеру писательского мастерства Толстого, обусловленную его эстетическими воззрениями и идеологией.

Определенные результаты достигнуты нами при установлении датировок рукописей. В частности, в <«Драматической обработке легенды об Аггее»> отправной точкой послужила запись С. А. Толстой на одном из документов: «Из рукописей 1876–1880-х годов (?)» [9, л. 1].

Это позволило впервые восстановить не связанную со сложившейся традицией хронологию работы писателя над черновым автографом (1879–1880). Дал положительный результат фронтальный анализ дневников и записных книжек, эпистолярного наследия Толстого за период с 1873 года (первое известное упоминание об источнике сюжета) по 1886 года. В записных книжках 1879–1880 годов, а также в письме Толстого к А. А. Фету от 30... 31 августа 1879 года найдены прямые и косвенные указания, скорректировавшие временную последовательность написания сцен. На этой документальной базе сложилась целостная

картина нового историко-культурного контекста обращения Толстого к жанру народной драмы с темой о наказанной гордости, связавшая религиозно-философские искания Толстого с народной литературой.

Особо отметим и новые литературные источники пьесы: нижние слои автографа связаны с самым ранним источником, упоминаний о котором нет в научной литературе. Это Приклад о цесаре Иовениане из Римских деяний [6, с. 69–89]. В верхних слоях, как убедительно было доказано нашими предшественниками, творчески осмыслен сборник А. Н. Афанасьева («Народные русские легенды», 1859) [3, с. 84–87, 172–176.]. Очевидны также текстовые параллели позднейших наслоений автографа с украинской сказкой «Гордый царь» из собрания И. Я. Рудченко [4, с. 159–164] и с исследованиями Н. С. Тихонравова по истории русского театра XVII–XVIII веков (переложение фольклорной пьесы о царе Ироде св. Димитрия Ростовского «Комедия на Рождество Христово» и драма «Алексей, Божий человек») [7, с. 7, 394].

Работа Толстого над рассказом «Два брата и золото» перемежалась, как выясняется, с созданием трактата «Так что же нам делать?». Дневниковая запись от 6 мая 1881 года — ранняя ступень в воплощении замысла. Ее можно озаглавить пословицей «Деньги — ад», которую привел Толстой (Юб. Т. 49, с. 32). На данной стадии работы автор очертил, но пока еще не развернул все элементы сюжета, продумал его композицию. Главными героями Толстой выбрал двух учеников Спасителя, которые погибают от золота. Основная идея рассказа в редакции 1881 года — осуждение денег. Определенным образом дневниковая схема произведения от 6 мая предваряет развитие темы денег в трактате «Так что же нам делать?», к которому Толстой приступил в 1882 году.

В конце 1884 — начале 1885 года Толстой вернулся к художественному осмыслению темы денег в жанре народного рассказа. Теперь писатель заимствует сюжет и образы из проложной «Повести св. Феодора, епископа Едесского, о столпнице дивнем, иже во Ефесе», дает рассказу заглавие «Два брата и золото».

Ранняя стадия этой работы отражена в первом автографе. Ее временные пределы устанавливаем на основе эпистолярных документов и биографических фактов. В начале января (2–3) Толстой сообщил В. Г. Черткову о том, что пока не приступил к работе для «Посредника» (Юб. Т. 85, с. 133). Но 9–11 января в Хамовниках Толстой уже мог читать своим единомышленникам рассказ «Два брата и золото». О чтении Толстого вспоминает В. Г. Чертков в письме к нему от 30–31 марта 1885 года: «Когда Вы читали это место в первый раз в Вашей комнате» (там же, с. 162).

Действительно, в промежуток с 9 по 11 января 1885 года в Хамовниках произошло событие, которое нам представляется важным для уточнения датировки рассказа. Как вспоминала С. А. Толстая, «в начале

января» на вечер к Толстым собрались люди, близкие своими взглядами и убеждениями Толстому: Л. Д. Урусов, здоровье которого к тому времени было сильно подорвано туберкулезом, художник Н. Н. Ге с двумя сыновьями, В. Г. Чертков, «занимавшийся тогда народными изданиями» [8, с. 463–464]. Толстой мог читать своим единомышленникам первый вариант произведения, названного Л. Д. Урусову «историей о братьях» (Юб. Т. 63, с. 225).

Известно, что на вечере у Толстых обсуждали «новое учение» и народные рассказы писателя. Говорили, в том числе, и о планах Н. Н. Ге рисовать иллюстрацию к рассказу «Чем люди живы».

Завершим наблюдениями о проблеме редактуры произведений Толстого его близким окружением. Текстологическое исследование выявило относительность укоренившейся точки зрения о безусловной духовной, идеологической и эстетической близости между Л. Н. Толстым и В. Г. Чертковым, Н. Н. Страховым — фигурами далеко не равнозначными по масштабу личности и природной одаренности.

Напомню, к примеру, их рассуждения о том, что рассказ «Упустишь огонь — не потушишь» не возымеет действия на читателя, так как Толстой не изобразил подробно всего, что происходило в жизни Ивана, «скомкал» концовку с перемирием соперников (Н. Н. Страхов) [2, с. 690], или о «несообразности», оплошности автора, допущенной им в сцене отъезда Тараски в ночное (В. Г. Чертков; Юб. Т. 85, с. 268).

Между тем Толстой в книгах для народа всегда стремился соблюсти принцип жизненного правдоподобия, который он называл «верным» «описанием» или «естественностью» (Юб. Т. 63, с. 325–326).

Не менее важным элементом поэтики произведений для «большой серьезной публики» (там же, с. 329) являлось кредо художника «не отвлекаться далеко от сюжета главного», что, по его мнению, свойственно людям, «не имеющим привычки писать» (там же, с. 436). Отсюда и вытекало нежелание писателя «загромождать» основную «мысль» «ненужными» событиями (там же, с. 423).

Критика Н. Н. Страхова и В. Г. Черткова, безусловно, ранила Толстого. Запись в дневнике от 23 марта/10 апреля 1884 года раскрывает истинное его отношение к происходящему: «Письмо после обеда от Черткова. Он *сердится* за разумение вместо Бога. И я с *досадой* подумал: коли бы он знал весь труд и напряжение, и отчаяние, и восторги, из которых вышло то, что есть» (Юб. Т. 49, с. 74–75).

Список литературы

1. *Каратаев А.* Письмо к В. Г. Черткову // Российский государственный архив литературы и искусства (РГАЛИ). Ф. 552. Оп. 1. Ед. хр. 2304.
2. Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов. Полн. собр. переписки: в 2 т. Т. 2. Оттава: Университет Оттавы, 2003.

3. Народные русские легенды, собранные Афанасьевым. Издание полное. Лондон: Вольная русская типография, 1859.
4. Народные южнорусские сказки / Издал И. Рудченко: в 2-х выпусках. Вып. 2. Киев: И. Я. Рудченко, 1870.
5. *Орленев П. Н.* Письма к В. Г. Черткову // РГАЛИ. Ф. 552. Оп. 1. Ед. хр. 2304.
6. Римские деяния (*Gesta Romanorum*): в 2-х выпусках. Вып. 1. СПб.: Типография и хромофотография Траншеля, 1877–1878.
7. Русские драматические произведения 1672–1725 годов: К 200-летию юбилею русского театра / Собраны и объяснены Николаем Тихонравовым: в 2 т. Т. 1. СПб.: Д. Е. Кожанчиков, 1874.
8. *Толстая С. А.* Моя жизнь: в 2 т. Т. 1. М.: Кучково поле, 2011.
9. *Толстой Л. Н.* <«Драматическая обработка легенды об Аггее»> // Отдел рукописей Государственного музея Л. Н. Толстого (ОР ГМТ). Ф. 1. Оп. 3.

II

Н. Л. ВЕРШИНИНА

доктор филологических наук, профессор,
Псковский государственный университет, г. Псков

***Толстой и Тургенев: к проблеме
«невольного подражания» как
особенности генетической памяти***

Аннотация. Формула «невольное подражание» остается неизменной и универсальной для Толстого на протяжении всей его жизни относительно писателей, которых он мог слышать «внутренним ухом». Поэтому коллизия «Толстой и Тургенев» в данном аспекте подпадает под определение генетической памяти, данное С. Г. Бочаровым: совпадения «произведений и текстов», принадлежащих разным авторам, *бесспорны*, но их «невозможно или трудно объяснить прямым влиянием текста на текст и сознательной целью писателя».

Ключевые слова: *Л. Н. Толстой, И. С. Тургенев, С. Г. Бочаров, Н. К. Гудзий, невольное подражание, генетическая память, сущность русского мира, «Рубка леса», «Записки охотника».*

N. L. Vershinina

Doctor habilitatus in philology, professor,
Pskov State University, Pskov

***Tolstoy and Turgenev: on the problem of «involuntary
imitation» as a feature of genetic memory***

Abstract. The formula «involuntary imitation» remains steady and universal for Tolstoy in regard to the writers whom he could hear by «inner ear». So the collision «Tolstoy and Turgenev» in this aspect comes within the scope of Sergey Bocharov's definition of genetic memory: coincidences in «works and texts» of different authors are *undoubted*, but «it's impossible or difficult to explain them by direct influence of text on text and conscious intention of the writer».

Keywords: *Leo Tolstoy, Ivan Turgenev, Sergey Bocharov, N. K. Gudziy, «involuntary imitation», genetic memory, essence of Russian world, «The Cutting of the Forest», «The Hunting Sketches».*

В статье «О кровеносной системе литературы и ее генетической памяти» С. Г. Бочаров писал о проявлениях «генетической памяти литературы»: «Это такие странные сближения более или менее удаленных друг от друга в пространстве и времени произведений и текстов, какие невозможно или трудно объяснить прямым влиянием текста на текст и сознательной целью писателя» [1, с. 7]. Нам представляется, что данное положение может быть расширено за счет нюансировки проблемы, продуцирующим началом чего выступает конкретный литературный материал.

В литературоведении последних лет понятие «подражание» уточняется в зависимости от исторического контекста, причем, как показывают наблюдения, к моменту вступления Толстого в литературу оно устойчиво закрепляется за категорией «второстепенный писатель». Показательным примером служит статья Н. А. Некрасова «Русские второстепенные поэты» (1849), где данная иерархия узаконивается применяемой автором терминологией. По традиции оценочной мерой выступает степень самостоятельности автора, в особенности, автора начинающего. Комментируя приводимые в статье стихотворные тексты «второстепенного поэта», Некрасов замечает: «Прочитав эти прекрасные стихотворения, читатель поймет сказанное нами выше о недостатке самобытности в наших начинающих поэтах. Если г. Сп. сумеет избежать *подражательности*, чего мы искренно желаем, он произведет что-нибудь действительно замечательное» [4, с. 38].

В литературной коллизии «Толстой и Тургенев» понятие «подражание» предполагает *иерархическую равновеликость* писателей, что переводит проблему из области приемов письма на уровень генетической памяти или, иначе говоря, из сферы аксиологии творчества в границы «некоего иного коррелята большей степени обобщенности» (цитирую современного исследователя) [6, с. 59]. В этом ключе, очевидно, и следует понимать известное признание Толстого в *письме И. И. Панаеву от 14 июня 1855 г.*: «... я нашел в ней [*Рубке леса*] много невольного подражания его [*Тургенева*] рассказам...» (Юб. Т. 59, с. 316), *подразумевая с ранних пор помещаемые им на самое высокое место «Записки охотника».*

Подражание, тем самым, удостоверяется самим Толстым, что, как представляется, не имеет отношения к узко понимаемым критериям «первостепенности» — «второстепенности». Дело явно не в степени новизны, которой, согласно этим меркам, должен увлечь и повести за собой Тургенев, а, скорее, наоборот — в ее *отсутствии* с позиций толстовского понимания прочитанного, основанного на узнавании внутренне близкого себе, располагающего к усвоению и «пересвоению». Генетическую память составляют общий пласт культурных представлений, отношение к крестьянской теме, отвечающей сходным образом понимаемой *сущности* русского мира, угол зрения на помест-

ное существование в целом, обостренное чувство природы в ее связи с человеком. «Относительность новизны, ее качественный характер, как и само качество, всегда задается в определенном конечном корреляте объективной или субъективной реальности» [6, с. 59], — пишет В. Н. Сагатовский. Ощущение такого «коррелята» «по Тургеневу» у Толстого сохранялось на протяжении ряда лет, что подтверждают мемуарные и эпистолярные свидетельства.

Так, И. М. Ивакин приводит слова Толстого в записи от 1 июля 1885 года: «Настоящее лучшее его произведение — “Записки охотника”». Тут есть прямая цель» [3, т. 1, с. 331]. К 23 июня 1894 года относится запись в дневнике Владимира Федоровича Лазурского, где Толстой повторяет ту же мысль: «Я помню, Тургенев произвел на меня сильное впечатление “Записками охотника”» [3, т. 2, с. 54]. Подражание, таким образом, понимается Толстым как *нахождение общего себе* в широком смысле слова. Именно так «подражание» истолковывается в «Собрании образцовых русских сочинений и переводов в прозе...», изданных в пушкинское время: «Подражать, в смысле самом общем и обширнейшем, значит заимствовать дух, дух, гений, свойство и слог какого-нибудь писателя...» [7, с. СXXX–СXXXIII].

То, что Тургеневу *невозможно* подражать в «описаниях природы», огорчает Толстого, что следует из письма к Фету: «В чем он мастер такой, что руки опускаются после него касаться этого предмета — это природа. Две-три черты — и пахнет» (Юб. Т. 62, с. 315).

Но в других отношениях Толстой смело касается «манеры» Тургенева [3, т. 2, с. 55].

Очерковые зарисовки солдат в «Рубке леса», которую Толстой опубликовал в «Современнике» (1855, № 9) с посвящением Тургеневу, и склонность к типизации образов в «Записках охотника» — явления родственные, восходящие к нравоописаниям 1840-х годов. «Память» об «Отцах и детях» подтверждается перефразированными цитатами из романа в письмах Толстого 1878 и 1908 годов, на что указывает Галина Михайловна Ребель в статье «Тургенев — Толстой — Достоевский. Подтексты Пушкинского праздника 1880 года» [5], где *скрытое цитирование — также органическое явление, актуализируемое Толстым в разных фазах его творческого мышления.*

Генетическую память в этом случае поддерживает не «удаленность» во времени, на чем делает акцент С. Г. Бочаров, а сосуществование в *едином* времени и пространстве.

Как известно, Тургенев, в то время лично не знакомый с Толстым, одобрил посвящение ему «Рубки леса», назвав его «душевным» и заметив: «... ничего еще во всей моей литературной карьере так не польстило моему самолюбию» [8, с. 139]. Следовательно, если Тургенев и нашел нечто *подражательное себе* в произведении Толстого, он такое подража-

ние понял и принял. Как аспект проблемы, это важно в плане *концепции подражания*, характерной для Толстого. В его отзывах о данном явлении прослеживается тенденция отделять неудачные подражания от удачных, критикуя «плохие» подражания, но не факт подражательства сам по себе. Подражание не принимается тогда, когда оно не устраивает писателя в сущности, как драматургические опыты Пушкина, ориентированные на Шекспира. По Толстому выходит, что на подражание имеет право не всякий писатель, не каждому автору должно подражать. Подтверждением такой позиции может служить уничижительный отзыв о писателях, которые, по словам Н. К. Гудзия, «стоя вне тенденциозной народнической литературы, старались воспроизводить в своих произведениях язык и быт народа. К числу таких писателей принадлежал и Мельников-Печерский, которого Толстой зачислял в один ряд с Салиасом...». Исследователь ссылается на свидетельство Г. Р. Русанова: «Салиаса и Мельникова я читать не могу — говорил он. — Это противное подражание простонародному языку. Слащавое, деланное, фальшивое отношение к народу немислимо» [2, с. 231].

Невозможность опоры на общую генетическую память (в данном случае — общую с простым народом), побуждает к полному отрицанию тех, кто, не соответствуя бытийной сути явления, не способен подобрать для него и соответствующего «подражательного» слова.

Именно созвучие в воззрениях с автором «Записок охотника» обусловило «писание» в унисон: перепев интонации, воспроизведение ритмического рисунка, употребление одинаковых выражений в типологически близких ситуациях, соединение типичности с «исключительностью» в обрисовке персонажей, по выражению М. Е. Салтыкова-Щедрина. Как «невольное» заимствование (если воспользоваться словом самого Толстого) выглядит перенос из рассказа «Малиновая вода» в повесть «Юность» фразы, сказанной мужиком про барина: «дело господское». В «Записках охотника» она включена в монолог вольноотпущенного старика-крестьянина Михайлы Савельева, имея несколько вариаций: «Известно: господская власть»; «И то сказать: почему не пожить в свое удовольствие, — дело господское...» [9, с. 37]. Аналогичным образом эта цитата функционирует в «Юности», где ее произносит «старичок извозчик» — случайный объект приложения «прекрасных чувств» вторично исповедовавшегося и любующегося собой Николеньки:

«Я уже думал, что и он думает про меня то же, что духовник, — то есть, что такого прекрасного молодого человека, как я, другого нет на свете; но он вдруг обратился ко мне:

— А что, барин, ваше дело господское.

— Что? — спросил я.

— Дело-то, дело господское, — повторил он, шамкая беззубыми губами» (Юб. Т. 2, с. 96).

Сходную природу имеют многочисленные примеры «по-тургеневски» изображенной действительности в рассказе «Рубка леса», скрупулезно разобранные Галиной Борисовной Курляндской.

В результате мы приходим к выводу, что формула «невольное подражание» остается неизменной и универсальной для Толстого на протяжении всего пути жизни (следует заметить, что она переходит и на педагогику) относительно писателей, которых он, по выражению Гадамера, мог слышать «внутренним ухом». По этой причине коллизия «Толстой и Тургенев» в данном аспекте подпадает под определение генетической памяти, данное С. Г. Бочаровым: совпадения «произведений и текстов», принадлежащих разным авторам, *бесспорны*, но их «невозможно или трудно объяснить прямым влиянием текста на текст и сознательной целью писателя» [цит.].

Список литературы

1. *Бочаров С. Г.* Генетическая память литературы. М.: РГГУ, 2012.
2. *Гудзий Н. К.* Толстой о русской литературе // Эстетика Льва Толстого: Сборник статей / под ред. П. Н. Сакулина. М.: Гос. акад. худож. наук, 1929. С. 185–239.
3. Л. Н. Толстой в воспоминаниях современников: в 2 т. Т. 1, 2. М.: Художественная литература, 1978.
4. *Некрасов Н. А.* Русские второстепенные поэты // *Некрасов Н. А.* Полн. собр. соч.: в 15 т. Т. 11, Кн. 2. Л.: Наука, 1990.
5. *Ребель Г. М.* Тургенев — Толстой — Достоевский. Подтексты Пушкинского праздника 1880 года // Вопросы литературы. 2017. № 3. С. 131–158.
6. *Сагатовский В. Н.* Аксиология творчества // Наука — Искусство — Культура. 2012. Вып. 1. С. 58–63.
7. Собрание образцовых русских сочинений и переводов в прозе: в 6 ч. Ч. 5. СПб.: Тип. Ивана Глазунова, 1824.
8. *Толстой Л. Н.* Переписка с русскими писателями: в 2 т. Т. 1. М.: Художественная литература, 1978.
9. *Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем: в 30 т. Т. 3. С. 37.

К. А. НАГИНА

кандидат филологических наук, доцент, Воронежский
государственный университет, г. Воронеж
e-mail: k-nagina@yandex.ru

***Л. Н. Толстой и А. А. Фет:
проблема домостроительства
и «сочинения о хозяйстве»***

Аннотация. В статье рассматривается мотив домостроительства, связанный с хозяйственной деятельностью героя романа Л. Н. Толстого «Анна Каренина» Константина Левина. Его погруженность в хозяйство и крестьянские заботы отражает мировоззренческую позицию писателя. В романе «Анна Каренина» Толстой устанавливает особый лирический взгляд на хозяйство, тем самым вступая в художественный диалог с А. Фетом, автором цикла статей «Из деревни». Этот диалог актуализирует проблему взаимоотношений хозяина и работника в экономическом, философском и нравственно-психологическом аспектах.

Ключевые слова: *Л. Н. Толстой, мотив домостроительства, «Анна Каренина», А. Фет, «Из деревни».*

К. А. Nagina

PhD in philology, associate professor,
Voronezh State University, Voronezh
e-mail: k-nagina@yandex.ru

***Leo Tolstoy and Afanasy Fet: the problem of house-
building and «writings about the economy»***

Abstract. The article deals with the motive of house-building associated with the economic activities of Konstantin Levin, the character of Leo Tolstoy's novel *Anna Karenina*. His absorption in the economy and peasant concerns reflects the philosophical position of the writer. In the novel *Anna Karenina* Tolstoy establishes a special lyrical view of the economy, thereby entering into an artistic dialogue with Afanasy Fet, the author of a series of articles *From the Village*. This dialogue actualizes the problem of relations

between the owner and the employee in economic, philosophical, moral and psychological aspects.

Keywords: *Leo Tolstoy, motive of house-building, «Anna Karenina», Afanasy Fet, «From the Village».*

С Константином Левиным в романе «Анна Каренина» связана совершенно особая — и *тупиковая* для дальнейшего творчества Толстого — линия *дома* как возможного Эдема, *рая* в пространстве русской *усадьбы*. Уже в повести «Детство» в образно-смысловое поле универсалии *дома* входила *хозяйственная деятельность*, которую вел отец Николеньки. В романе «Война и мир» *хозяйство* было связано с Николаем Ростовым и Лысогогорским именем, перешедшим ему во владение. Расширение универсалии *дома* за счет *хозяйственной сферы* было обусловлено самим духом русской усадьбы, что неоднократно отмечалось исследователями усадебной культуры.

Стоит вспомнить о традициях *общинной жизни и коллективизма*, свойственных именно русскому менталитету. В социальном плане границы усадьбы и того, что воспринималось собственно *домом*, значительно расширялись, если еще учесть, что не только *поместные земли*, но и «сидящие» на них крестьяне до 1861 года находились в собственности владельца усадьбы. В этом смысле границы *дома* кончались там, где кончались земельные владения. С вопросом о границах *дома/усадьбы* тесно связан и другой, возможно, в русском *коллективном* сознании являющийся одним из его вариантов: соотношение *личного* — *общего*, особенно волнующее как героев Толстого, так и его самого — *писателя*, особого рода *миссионера* и *помещика*. В линии Константина Левина как раз наиболее наглядно отразились *социальные* и *метафизические* размышления Толстого, касающиеся обустройства *дома* и определения его *границ*.

До Толстого попытку установления *лирического взгляда на хозяйство* предпринял А. А. Фет. В марте 1863 года в «Русском вестнике» он опубликовал статью «Заметки о вольнонаемном труде». Это заглавие принадлежало редактору журнала М. Н. Каткову, авторское же заглавие — «Жизнь Степановки, или Лирическое хозяйство» — демонстрировало позицию Фета: того «лирика», который «готов методично и планомерно устраивать собственное “лирическое хозяйство”, сопряженное с невзгодами обыденной жизни вполне рядовой усадьбы». «Фет, — пишет В. А. Кошелев, — утверждает идеал “нового” лирика, хозяйственная практика которого становится *vice versa* видимой “лирической” “отстраненности” от обыденной жизни» [1, с. 7].

Хозяйственная практика Фета должна была происходить в новых экономических условиях *после Манифеста*, декларировавшего отмену крепостного права, то есть с использованием вольнонаемного труда,

на чем и заострил внимание М. Н. Катков, сориентировав читателей на «публицистический» смысл фетовской статьи. Эти публицистические записки Фет продолжал писать до начала 1870-х годов, объединяя их под общим заглавием «Из деревни» и высказывая в них свою экономическую концепцию. Однако *поэт/хозяин* Фет точно так же возмутил демократическую критику, как и позже *хозяин* Константин Левин. В глазах читающей публики Фет предстал «консервативным “реформатором”» [там же, с. 37], который не любит новой России. Над созданием подобного образа особенно постарался М. Е. Салтыков-Щедрин, позже захотевший написать пародию на роман Л. Н. Толстого «Анна Каренина». В своем сатирическом памфлете, направленном против Фета, он вывел тут же подхваченную всеми «формулу обвинения» [там же, с. 45]: «... г. Фет скрылся в деревню. Там, на досуге, он отчасти пишет романсы, отчасти человеконенавистничает; сперва напишет романс, потом почеловеконенавистничает, потом опять напишет романс» [3, с. 59–60]. С точки зрения Щедрина, *поэзия* и *хозяйство* несовместимы, и Фету нужно выбирать, кем он хочет оставаться — *хозяином* или *поэтом*.

Создавая образ мелкопоместного русского барина Фета, Щедрин останавливается на историях взаимоотношений *хозяина* с *работниками*. Как нельзя кстати приходится эпизод с гусями, которые потравили хозяйское поле и были выкуплены у помещика своим владельцем-крестьянином за шестьдесят яиц, а также эпизод с мужиком Семеном, не отработавшим одиннадцать рублей, в дальнейшем востребованных у него помещиком. Рассуждения Фета Щедрин сравнивает с жалобами курицы, «у которой другая курица отняла хлебное зерно», и предлагает наказать Семена: «повесить... или содрать с него шкуру» [там же]. В итоге Фет обвиняется в том, что не понимает положения народа.

После разгромного памфлета Салтыкова-Щедрина выпады против Фета-крепостника последовали в «Русском слове», где были напечатаны статья Варфоломея Зайцева и Д. Д. Минаева, и подхвачены Д. И. Писаревым, «в нежном *поэте*» увидевшим «расчетливого *хозяина*, солидного bourgeois и мелкого человека» [2, с. 96]. Таким образом, «на литературной репутации Афанасия Фета образовалось “пятно”, от которого он так и не смог “отмыться”» [1, с. 5], а нерадивый работник Семен и потравившие хозяйское поле гуси так взбудоражили общественное мнение, что даже появились в стихотворных пародиях на Фета.

На стороне осмеянного поэта оказался Лев Толстой, состоящий с ним в дружеской переписке, читающий его статьи и положительно отзывающийся о них, так что вовсе не случайно хозяйственная деятельность Константина Левина напоминает опыты Фета. И первого, и второго волнует проблема национального характера и связанный с ней вопрос о способах хозяйствования в пореформенную эпоху. Левин, как и Фет, выступает в роли *автора «сочинения о хозяйстве»*, «план которого состоял

в том, чтобы характер рабочего в хозяйстве был принимаем за абсолютное данное, как климат и почва, и чтобы, следовательно, все положения науки о хозяйстве выводились не из одних данных почвы и климата, но из данных почвы, климата и известного неизменного характера рабочего» [5, с. 170]. Этот «неизменный характер рабочего» оказывается и в центре внимания Фета, в статьях которого описывается множество историй, живо его выказывающих. Амплитуда характеристических черт мужика колеблется от недоверия к помещику и желания обмануть его до поступков, демонстрирующих стремление жить «по совести», как в случае с Федотом, неожиданно вернувшим Фету два рубля, бывшие «за ним» «еще с позапрошлого разу».

Фет, как и Левин, озабочен выстраиванием справедливых отношений с рабочими. Именно в духе Фета толстовский герой не может отпустить с работ в страду мужика, у которого умер отец; совсем по-фетовски он пересчитывает количество копен в возу и обнаруживает, что наемные работники в который раз обманули его. Похожие ситуации постоянно описывает автор «Лирического хозяйства»: это не только уже упомянутая история со Степаном, но и похожая на левинскую история с заболевшим Титом, получившим деньги вперед и не выходящим на работу; история с хитрым помощником на пчельнике, обворовавшим своего доверчивого хозяина, и другие.

Экономическая сторона вопроса, прогресс одинаково волнуют и реального хозяина, и литературного. Фетовский вопрос: «В какой мере возможно у нас требовать нововведений?» — получает отражение в размышлениях Левина и Вронского. Вронский — успешный *хозяин*, вкладывающий деньги в дорогие *английские* машины. Левин использует новую технику в своем хозяйстве, но с большой осторожностью и в неизмеримо малых объемах, по сравнению с владельцем Воздвиженского. Он, безусловно, согласился бы с Фетом, наблюдающим, «сколько бед» с «этими машинами»: «Кому за ними смотреть? Кому их ладить? Сколько капиталу, в виде этих машин, пропадает и еще будет пропадать на Руси даром! Опять стена безрукости и бедности» [6, с. 164]. В вопросе работы машин Левин наталкивается на эту же стену «безрукости»: «Новая сушилка была выстроена и частью придумана Левиным. Приказчик был всегда против этой сушилки и теперь со скрытым торжеством объявлял, что греча подгорела. Левин же был твердо убежден, что если она подгорела, то потому только, что не были приняты те меры, о которых он сотни раз приказывал» [5, с. 107]. Кстати, именно зерносушилка, по мнению Фета, больше всего нужна земледельческой России: «Зерносушилка нужна только нам. Гнилой Запад в это дело не вмешивается, а гноим-то свой хлеб — мы» [6, с. 164].

«Низкая степень и материального и нравственного развития» [5, с. 370] народа заставляет и Фета, и Толстого решать вопрос о его об-

разовании. В конце 1860-х — начале 70-х годов вопрос об образовании дебатировался во всех журналах и газетах как один из самых злободневных в общественной и политической жизни. Б. М. Эйхенбаум дает ему следующую оценку: «Публицисты дворянского лагеря начинают откровенно говорить о грозящей их сословию опасности, о необходимости напряженной и организованной борьбы не только за свое “нравственное влияние” на массы. Вопрос о современном положении и роли дворянства выдвигается тем самым на первый план <...> от правительства требуют предоставления дворянству полной и действенной власти в деле руководства народной школой» [8, с. 33]. Толстой вступает в «большую битву» с педагогами: его позиция принципиально отлична от той, которую занимает Комитет грамотности. Он делает парадоксальное заявление: «Я, как учитель, должен... только отвечать потребностям народа; родители требуют от учителя, чтобы он научил ребят читать и писать <...>, а о развитии родители не просят <...>, следовательно, учитель и не имеет никакого права развивать учеников» [4].

Константину Левину Толстой передал то недоверие, которое он испытывал к современной школе для крестьянских детей. Левин говорит своему брату и оппоненту Сергею Ивановичу Кознышеву, выражающему точку зрения Комитета Грамотности: в эти школы «крестьяне не хотят посылать детей, и я еще не твердо верю, что нужно их посылать» [5, с. 270]. В беседе со Свяжским герой еще более заостряет свою позицию. В ответ на слова Свяжского о том, что школы дадут народу «другие потребности», он раздражается горячей тирадой: «Каким образом школы помогут народу улучшить свое материальное состояние? Вы говорите, школы, образование дадут ему новые потребности. Тем хуже, потому что он не в силах будет удовлетворить их. <...> Школы не помогут, а поможет такое экономическое устройство, при котором народ будет богаче, будет больше досуга, — и тогда будут школы» [там же, с. 371].

Рассуждения Левина дополняет Фет: «... считаю величайшим неразумием и жестокостью преднамеренно развивать в человеке новые потребности, не имея возможности дать ему средства к их удовлетворению. Не то же ли это, что в безводной степи накормить неопытного человека селедкой, снять шапку и сказать: “Теперь, мой друг, я свое дело сделал, накормил тебя, а уж водицы поищи сам”?» [6, с. 196].

Общность своей позиции с позицией Толстого Фет декларирует открыто: «Не могу сказать несколько слов об удовольствии, с каким прочел я октябрьскую книжку “Ясной Поляны”. Гг. сотрудники журнала, школьные учителя, остались верны направлению графа Л. Н. Толстого. Направление это главным образом состоит в том, чтобы не вносить заранее составленных планов в неизвестную область крестьянской интеллигенции, а изучать ее и стараться пользоваться своими открытиями. В настоящее время химер нам всем дороже правда» [там же, с. 197].

Удивляет Левин Сергея Ивановича Кознышева и своим отношением к больницам: «На четыре тысячи квадратных верст нашего уезда, с нашими зазорами, метелями, рабочей порой, я не вижу возможности давать повсеместно врачебную помощь <...> но мне-то зачем заботиться об учреждении пунктов медицинских, которыми я никогда не пользуюсь...» [5, с. 270]. Так же и Фет восстановил против себя критиков демократического лагеря подобным отношением к сельской медицине: «Действительно, у многих помещиков были сельские больницы, в которых вольнопрактикующие медики получали приличное содержание. Но когда крестьянским общинам пришлось принимать эти учреждения на свои руки, они решительно отозвались, что им больниц не нужно. Даже официальные наши медики, уездные врачи — не более как судебно-медицинские чиновники. Крестьяне и не думают у них лечиться» [6, с. 194].

Естественно, что подобные высказывания раздражали демократический лагерь, и за Фетом закрепилась репутация «крепостника». Любопытно, что в беседе со Свяжским и «помещиком с семью усами», «закоренелым крепостником» и «страстным сельским хозяином», Левин сочувствует именно последнему: «... Левин не находил слов помещика смешными, — он понимал их больше, чем понимал Свяжского. Многое же из того, что дальше говорил помещик, доказывая, почему Россия погублена эмансипацией, показалось ему даже очень верным, для него новым и неопровержимым». А говорил помещик вот о чем: «... В наше время мы, помещики, при крепостном праве вели свое хозяйство с усовершенствованиями; и сушилки, и веялки, и возка навоза, и все орудия — все мы вводили своею властью, и мужики сначала противились, а потом подражали нам. Теперь-с, при уничтожении крепостного права, у нас отняли власть, и хозяйство наше, то, где оно поднято на высокий уровень, должно опуститься к самому дикому, первобытному состоянию» [5, с. 365].

Мысль о необходимости законодательной поддержки землевладельца не оставляет и Фета. Дело землевладельцев Фет называет «делом великим», значительным для всего «государственного организма» [6, с. 131]. Отсюда — вопрос о нравственной ответственности русского дворянина: «создание “здоровых основ” нового землепользования и земледелия Фет рассматривает как нравственную задачу дворянства» [2, с. 36].

В цикле «Из деревни» 1863 года Фет создает образ своего современника, «среднего землевладельца», который заслуживает внимания: «Я вижу его напрягающим последние умственные и физические силы, чтобы на заколебавшейся почве устоять во имя просвещения, которое он желает сделать достоянием своих детей и, наконец, во имя любви к своему делу. Вижу его устанавливающим и улаживающим новые машины и орудия почти без всяких к тому средств; вижу его по целым

дням перебегающим от барометра к спешным полевым работам, с лопатой в руках в саду и даже на скирде непосредственно наблюдающим за прочною и добросовестною кладкой его, а в минуты отдыха за книгой или журналом» [6, с. 151–152].

В полном соответствии с этой сценой выстроен Толстым образ Константина Левина: среднего землевладельца, одновременно преследующего цели как нравственного, так и практического характера, и постоянно ищущего точки их соприкосновения. Естественно, что этот образ не мог не вызвать одобрения автора очерков «Из деревни», который даже написал статью об «Анне Карениной», где охарактеризовал Левина как помещика нового типа: «Владея не блестящим, но независимым состоянием, он ищет, вследствие разрушения прежних экономических отношений, новых здравых основ тому делу, служить которому призван длинным рядом предков. Служит он ему не столько вследствие прибыльности самого дела, сколько по преемственной любви к нему. Лишившись известных выгод, он, по родовой привычке, не в силах нравственно сбросить связанных с ним обязанностей» [7, с. 235].

Как видно из приведенных схождений меду Фетом и Толстым, перечень которых далеко не полон, эти два писателя не только разделяли общие взгляды, полемичные по отношению к общепринятой демократическим лагерем позиции, но и были весьма симпатичны друг другу. Толстой ценил в Фете именно сопряжение *хозяина* и *поэта*. С его точки зрения, Фет относился к категории тех «редких настоящих людей», которые, «несмотря на здоровое отношение к жизни, всегда стоят на самом краюшке и ясно видят жизнь только от того, что глядят то в нирвану, в беспредельность, неизвестность, то в сансару, и этот взгляд в нирвану укрепляет зрение» (Юб. Т. 62, с. 272).

Не случайно Б. М. Эйхенбаум отмечал отзыв Толстого о стихотворении Фета «Среди звезд»: фетовское «здоровое отношение к жизни», сочетающееся «со взглядом за пределы ее», по мнению ученого, было отдано Толстым Левину, что с предельной очевидностью проявилось в финале романа. «Стихотворение это, — писал Толстой, — не только достойно вас, но оно особенно хорошо, с тем самым философским поэтическим характером, которого я ждал от вас. Прекрасно, что говорят звезды. И особенно хороша последняя строфа. Хорошо тоже, что заметила жена, что на том же листке, на котором написано это стихотворение, излиты чувства скорби о том, что керосин стоит 12 к. Это побочный, но верный признак поэта» (Юб. Т. 62, с. 294). «Вот образ того шопенгауэрковского сочетания “нирваны” с “сансарой”, — комментирует этот пассаж Б. М. Эйхенбаум, — о котором хлопочет обуреваемый новыми сомнениями и противоречиями Толстой. Его Левин, уже нашедший выход из своих сомнений, смотрит на “знакомый ему треугольник звезд” (совсем как у Фета) и на вспыхнувшую молнию, а Кити просит его по-

заботиться, чтобы Сергею Ивановичу поставили новый умывальник. <...> тут явная переключка двух художников, родственников по методу» [8, с. 184]. Добавим — и по отношению к жизни.

Таким образом, погруженность толстовского персонажа в хозяйство и крестьянские заботы отражает мировоззренческую позицию писателя. Тем же Б. М. Эйхенбаумом было замечено, что Толстой — «наследник того старого, ущербного, оппозиционного дворянства, которое давно (еще при Александре I) удалилось от службы и село на землю. <...> Он в некотором роде “славянофил” <...>, уверенный в существовании особой соотносительной гармонии между землевладельческой аристократией и крестьянством. Тяга к мужику, уже давно подсказанная ему исторической действительностью, начинает приобретать теперь, под напором новых событий, более сознательный характер» [там же, с. 35].

В конце 1860-х — начале 70-х годов Толстой «начинает обдумывать план сложной кампании: против нового, буржуазного дворянства с его правительством и против “новых людей” — против новой революционной интеллигенции». Его «опорой», его «армией» в этой кампании, заключает Б. М. Эйхенбаум, «должно было быть крестьянство» [там же]. Это — одна из важнейших причин включения в роман не только картин хозяйственной деятельности Левина и его отношений с крестьянством, но и бесед героя с представителями иного лагеря — Сергеем Ивановичем Кознышевым и Свияжским, насквозь проникнутых публицистическим духом. Но деятельность Левина — это и поиск новых способов установления гармоничных отношений индивидуума с миром.

Список литературы

1. Кошелев В. А. «Лирическое хозяйство» в эпоху перемен // *Фет А. А. Жизнь Степановки, или Лирическое хозяйство*. М.: НЛЮ, 2001. С. 5–56.
2. Писарев Д. И. Собр. соч.: в 4 т. М., 1955–1956. Т. 3.
3. Салтыков-Щедрин М. Е. Собр. соч.: в 20 т. М.: Художественная литература, 1965–1977. Т. 6.
4. Гр. Толстой о грамотности // *Русские ведомости*. 1874. № 31.
5. Толстой Л. Н. Собр. соч.: в 22 т. М.: Художественная литература, 1978–1985. Т. 8.
6. *Фет А. А. Жизнь Степановки, или Лирическое хозяйство*. М.: НЛЮ, 2001.
7. *Фет А. А. Что случилось по смерти Анны Карениной в «Русском вестнике» // Литературное наследство*. Т. 37–38. Кн. 2. М.: Изд-во АН СССР, 1939. С. 231–238.
8. *Эйхенбаум Б. М. Лев Толстой. Семидесятые годы*. Л.: Художественная литература, 1974.

И. Ю. МАТВЕЕВА

кандидат филологических наук, доцент,
Российский государственный институт сценических искусств,
Санкт-Петербург
e-mail: inga.matveeva.spb@gmail.com

Образ Иисуса Христа в интерпретации Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого¹

Аннотация. В статье предложено пересмотреть традиционную точку зрения о принципиальном расхождении в понимании образа Иисуса Христа Достоевским и Толстым. Оба писателя, отвечая на запросы эпохи религиозного кризиса, призывали к необходимости восстановить истинное учение Христа. Обращение к текстам Евангелий и новейшим интерпретациям евангельских сюжетов в книгах Д. Штрауса и Э. Ренана вело русских мыслителей к новому взгляду на образ Христа, отличному от того, который существует в учении Церкви. Христос Достоевского и Толстого понимается как совершенный человек, идеал, к которому должно стремиться человечество. Традиционному церковному пониманию «чудесного» Достоевский и Толстой противопоставляют «чудо» преображения человека.

Ключевые слова: *Л. Н. Толстой, Ф. М. Достоевский, образ Христа, Евангелия, истинное христианство.*

I. Yu. Matveeva

PhD in philology, associate professor, Russian State Institute of
Performing Arts, St. Petersburg
e-mail: inga.matveeva.spb@gmail.com

The image of Jesus Christ as interpreted by Fyodor Dostoevsky and Leo Tolstoy

Abstract. The article proposes to revise the traditional point of view about the fundamental difference in understanding of Jesus Christ's image by

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований по проекту № 18–011–90003.

Dostoevsky and Tolstoy. Both writers, responding to requests from the era of religious crisis, called for the need to restore the true teaching of Christ. An appeal to the texts of the Gospels and the newest interpretations of the Gospel scenes in the books of D. Strauss and E. Renan led Russian thinkers to a new understanding of the image of Christ, different from its version adopted in the teachings of the church. Christ of Dostoevsky and Tolstoy is understood as a perfect man, an ideal to which humanity should strive. The traditional church understanding of the “miraculous” is set against the “miracle” of human transformation which is the main principle of Dostoevsky’s and Tolstoy’s teachings.

Keywords: *Leo Tolstoy, Fyodor Dostoevsky, image of Christ, Gospels, true Christianity.*

В современной истории литературы имена Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого, великих современников, традиционно противопоставляются. Книга Д. С. Мережковского «Л. Толстой и Достоевский», обозначив необходимость синтеза тайновидения «плоти» и «духа», тем не менее предопределила проблему вечного «русского» выбора: с кем оказывается читатель, критик, исследователь русской литературы — с Достоевским или Толстым?

От противопоставления Достоевского и Толстого, уже ставшего «классическим», очень трудно отказаться, особенно принимая во внимание устойчивое мнение о принципиальном расхождении религиозно-философских систем двух мыслителей. Положительные высказывания Достоевского о православии и православной церкви, безусловно, никак не рифмуются с резкой критикой, которой подверг Церковь Толстой, обвинив ее в искажении христианского учения и подмене свободной веры Христа ложными догматами. Однако представляется неслучайным и показательным, что имена Достоевского и Толстого для мыслителей второй половины XIX — начала XX века становятся ключевыми при описании религиозного кризиса эпохи. Как полагал митрополит Антоний (Храповицкий), именно два русских писателя «раскрывают истину» необходимости духовного религиозного возрождения общества. При этом в учении Толстого, по мысли митрополита Антония, эта истина «затемнена пантеистической мглой и дает примеры лишь отдельных порывов», тогда как за истиной Достоевского «стоит вся история христианства» [1, с. 306].

Для нашей темы существенно утверждение митрополита Антония, что Достоевский «открыл русскому обществу Господа Иисуса Христа» [там же, с. 226]. Именно в связи с пониманием образа Христа, важнейшего образа христианского учения, религиозные системы Достоевского и Толстого традиционно описывают как непримиримые: Христос, которого Достоевский определяет в своем «символе веры» (в известном

письме к Н. Д. Фонвизиной) как иррациональную, экзистенциальную истину, в трактатах Толстого понимается как «учитель жизни», который поставлен в ряд с Сократом, Буддой, Шопенгауэром и др. Добавим, что понимание Толстого не нуждается в представлении о «чуде», что послужило причиной многочисленных упреков со стороны религиозных мыслителей: по словам А. Л. Волынского, «Толстой режет <...> ножом рассудка учение, которое предстало перед людьми в мистическом свете вечной жизни, бессмертия» [3, с. 60].

Однако при более пристальном рассмотрении религиозных воззрений Достоевского и Толстого возникает сомнение в правильности привычной тенденции противопоставления двух мыслителей, на деле приходится признать сущностную близость их понимания образа Христа¹. Образ Иисуса Христа является безусловным центром религиозно-философских представлений Достоевского, для Толстого же важнейшим понятием поздних размышлений становится «жизнь». Но при этом важно учитывать, что Толстой, еще в ранние годы пришедший к необходимости основания «новой религии, соответствующей развитию человечества, религии Христа, но очищенной от веры и таинственности» (Юб. Т. 47, с. 37)², реальным центром своих «реформаторских» усилий в 1880-е годы делает именно перевод Евангелий.

Отметим, что, не будучи философом в профессиональном смысле слова, оба писателя в поисках смысла человеческой жизни уходили от рациональных, узко-научных методов, опираясь на художественную интуицию³. Внимание к евангельскому тексту, истории Иисуса Христа, жажда услышать в ней современное, даже злободневное звучание характерны для их художественного и публицистического творчества. Именно христианское учение в его подлинном и глубинном виде задавало контуры тех представлений о человеке и его предназначении, которые определили важнейший идейный смысл главных произведений писателей.

В XIX веке в отношении к Евангелиям произошел радикальный сдвиг. Новый Завет, который принимался как богооткровенный текст,

¹ Подчеркивая разницу художественного метода писателей, «эмоциональную пропась» между ними, Г. С. Померанц отмечает, что «мировоззрение, характер, направление Толстого очень близки Достоевскому» [11, с. 52].

² Эта дневниковая запись Толстого относится к очень раннему времени — 4 марта 1855 г., что свидетельствует о необходимости корректировки устойчивого в литературоведении резкого противопоставления «раннего» и «позднего» (религиозного) периода творчества Толстого.

³ В отношении метода философствования Толстого закрепились характеристика «рационалистический», хотя Толстой неоднократно говорил об ограниченности умственных построений; уже Д. С. Мережковский в статье «Поденщик Христов» справедливо констатировал: «Во всех своих религиозных писаниях Толстой кажется "рационалистом". Но до какой степени рационализм для него несуществен, поверхностен, — видно по "Дневнику"» [10, с. 456].

дающий истину, не нуждающуюся в осмыслении и обсуждении, начинают переводить на русский язык и, что закономерно, комментировать и по-новому осмысливать. Причем и внутри церковной жизни история перевода Священного Писания имеет драматичный характер [см.: 14, с. 184–207; 8, с. 20–23; 12, с. 9–11]). Долгое время официальная церковная точка зрения сводилась к тому, что «всякий перевод Священного Писания, кроме существующего славянского, почитается противозаконным» [14, с. 188].

Необходимость перевода священных текстов, т. е. учения, которое бы соответствовало современным потребностям человека, заявляет себя на протяжении всего XIX века. В связи с этим возникают организации, которые ставят себе целью перевод и распространение Библии, — Российское Библейское общество (1813), Общество для распространения Священного Писания в России (1863), Общество поощрения духовно-нравственного чтения (1876). Показательным является тот факт, что Достоевский, который первоначально знакомился с библейским текстом во французских переводах и на церковнославянском языке, получив Новый Завет в русском переводе по пути на каторгу от жен декабристов, всю жизнь хранил это издание как реликвию и в своих художественных произведениях чаще цитировал евангельский текст именно в этом переводе [2].

Научное, лингвистическое толкование Евангелий, начавшееся с 1860-х годов параллельно с публикацией переводов в богословских журналах, изменило отношение к ним, теперь Евангелия в большей степени рассматривались как исторический памятник, который складывался постепенно и испытал влияние самых разных тенденций до окончательного оформления догматической системы. Стало понятно, что текст Евангелий содержит противоречия, «темные», неясные фрагменты, что в повествовании о жизни и учении Христа разные части текста не вполне согласованы и однозначны.

В середине XIX века появился ряд капитальных исследований, которые разбивали традиционные стереотипы касательно абсолютной истинности, цельности и последовательности евангельского повествования; прежде всего это были книги Д. Штрауса «Жизнь Иисуса» (1835), Л. Фейербаха «Сущность христианства» (1841) и Э. Ренана «Жизнь Иисуса» (1863). Эти книги продемонстрировали тенденцию «демифологизации» образа Христа: авторы отрицали истории чудес, совершенных Иисусом, и ставили под сомнение его божественную природу. Наиболее резко отрицание божественной природы Христа было выражено Ренаном и Фейербахом.

Внимание к критической мысли Ренана и Фейербаха сближает поиски Достоевского и Толстого. Важно, что оба писателя на протяжении всего творчества возвращались к этим авторам, и, конечно, влияние

данной «критической» тенденции многое определило в их собственных религиозных поисках. Достоевский неоднократно высказывался о книге Ренана [9]. В сентябрьской записи 1864 года Достоевский так оценивал ее значение: «Ни один атеист, оспаривавший божественное происхождение Христа, не отрицал того, что Он — идеал человечества. Последнее слово — Ренан. Это очень замечательно» [5, т. 20, с. 192]. Значительно позже, в «Дневнике писателя» за 1873 год, несмотря на общую негативную оценку труда Ренана как книги «полной безверия», ренановский Христос назван Достоевским «идеалом красоты человеческой», «типом недостижимым» [5, т. 21, с. 11].

Толстой наиболее развернуто высказывался о книге Ренана в письме к Н. Н. Страхову от 17 (18) апреля 1878 года, где оспаривал воззрения Ренана в связи с представлениями о временном и вечном. По мысли Толстого, «легкомысленность или недобросовестность» позиции Ренана состоит в том, что он, сосредоточившись на реалистических подробностях («этот человек непременно потел и ходил на час»), свел абсолютное в план временного: «Если христианская истина высока и глубока, то только потому, что она субъективно абсолютна. Если же рассматривать ее объективное проявление, то она наравне с Code Napoléon и т. п.» (Юб. Т. 62, с. 414). Отметим, что для Толстого абсолютность истины в данном случае связана с ее субъективным, т. е. глубоко личным, восприятием, которое одновременно является вневременным: «Христианская истина — т. е. наивысшее выражение абсолютного добра, есть выражение самой сущности — вне форм времени и др. — Ренаны же смешивают ее выражение абсолютное с выражением ее в истории и сводят ее на временное проявление и тогда обсуждают» (Юб. Т. 62, с. 414).

В комментариях к интерпретации образа Христа, предложенной Ренаном, писатели демонстрировали необходимость пересмотра традиционных церковных представлений. «Демифологизирующая» позиция Штрауса и Ренана не только отвергала традиционную точку зрения о всецелой божественности Христа, но приводила к противоположной точке зрения, согласно которой Иисус является только человеком и поэтому он умер на кресте и не воскрес. Значение Христа-человека состояло в том, что он «пропагандировал» определенную систему идей, направленную на революционное преобразование общества. Хотя такая точка зрения была полезна для пересмотра устоявшихся ложных стереотипов, она не могла удовлетворить русских мыслителей. В процессе размышлений над этими «современными» обретениями Достоевский и Толстой пришли к совсем иному результату.

Для Достоевского и Толстого идея человеческой природы Христа принципиальна. Хотя при этом нужно отметить, что «христология» Достоевского предстает как более сложная в сравнении с позицией Толстого. Толстой размышляет вполне однозначно: Христос — человек

и только человек. По мнению большинства исследователей, религиозное понимание Достоевского сложнее, оно «основывается на идее Христа как Богочеловека, то есть в равной степени и Бога и человека — воплощенного единства Божественной и человеческой природ» [13, с. 38].

Например, в романе «Братья Карамазовы», в сцене у гроба старца Зосимы, когда Алеша слушает чтение текста из Евангелия от Иоанна, повествующего о чуде в Кане Галилейской, ему предстает видение Христа как главы брачного стола, и в этом видении Христос является не человеком, но Богом, который зовет всех умерших занять место за его столом, олицетворяющим вечное блаженное бытие. Евангельские чудеса Иисуса, присутствующие в романах Достоевского в виде аллюзий, цитат, являются важнейшими смысловыми элементами произведений.

Тем не менее и в «христологии» Достоевского ключевыми являются те тексты, где Христос понимается писателем именно как человек. Во фрагменте, написанном Достоевским сразу же после смерти его первой жены Марьи Дмитриевны, о Христе говорится таким образом: «... Христос был вековечный от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек» [5, т. 20, с. 172]. И далее он назван «идеалом человека во плоти» (в тексте Достоевского это выражение подчеркнуто). Здесь очевидно, что Бог не может являться «идеалом» для человека; если Христос есть достижимый для каждого человека идеал, то это означает, что между любым человеком и Христом нет сущностной разницы, есть только разница «развития» внутренней сущности. В знаменитом письме к Н. Д. Фонвизиной содержится еще более загадочное суждение; определяя свой «символ веры», Достоевский пишет: «... нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной» [5, т. 28 1, с. 176]. Характер эпитетов, которые применяются к «синтетической натуре» Христа [5, т. 20, с. 174] (обратим внимание на слово «натура»), — «прекрасный», «разумный», «симпатичный» «мужественный», — однозначно подчеркивает его «человечность».

Евангельские черты Христа часто становятся важнейшими элементами в построении образов персонажей художественных произведений Достоевского. Прежде всего, это, конечно, князь Мышкин, который в одном из рукописных набросков назван писателем «князь Христос». Более сложные и менее очевидные аналогии связывают Кириллова и Христа [6, с. 450–476]. В раннем наброске к роману «Бесы» один из предполагавшихся героев (Голубов) создает воображаемую картину рая, где люди достигли своего идеального состояния, стали «как Христы»: «Вообразите, что все Христы, — ну возможны ли были бы тепе-

решные шатания, недоумения, пауперизм? Кто не понимает этого, тот ничего не понимает в Христе и не христианин. Если б люди не имели ни малейшего понятия о государстве и ни о каких науках, но были бы все как Христы, возможно ли, чтоб не было рая на земле тотчас же?» [5, т. 11, с. 192–193]. Очевидно, что в такого рода высказываниях Христос понимается как совершенный человек, как идеал, к которому должны стремиться все люди.

Возникает острая проблема соотношения такого понимания Христа, Христа-человека, с теми фрагментами в текстах Достоевского, где изображен Христос, совершающий чудеса или предстающий в виде бессмертного существа. Чтобы разрешить эту проблему, обратимся к самому известному и сложному фрагменту творчества Достоевского, в котором выведен Христос, к Поэме о Великом инквизиторе.

Прежде всего, обратим внимание на то, что в поэме изображено второе пришествие Христа на землю; нам представляется, что Христос поэмы, сознательно противопоставлен тому образу, который создает Откровение Иоанна Богослова. Если в церковной традиции второе пришествие Христа мыслится как явление Бога-Судии, который использует всю свою сверхчеловеческую мощь для устрашения и наказания людей, то в Поэме о Великом инквизиторе выведен слабый человек, который не хочет (или не может) противостоять властной силе Великого инквизитора. Именно «слабая» человеческая природа Христа выступает на первый план в рассказе о его искушениях дьяволом. Отметим, что Достоевский создает для этого сюжета сложную повествовательную раму: внутри поэмы, сочиненной Иваном Карамазовым, именно Великий инквизитор передает мысли Христа, который сам не говорит ни слова. Вот как Инквизитор объясняет смысл второго искушения, когда дьявол вознес Христа на фронтон храма и предложил ему броситься вниз, чтобы доказать свою божественную природу: «Если хочешь узнать, сын ли ты Божий, то верзись вниз, ибо сказано про того, что ангелы подхватят и понесут его, и не упадет и не расшибется, и узнаешь тогда, сын ли ты Божий, и докажешь тогда, какова вера твоя в отца твоего <...>. О, ты понял тогда, что, сделав лишь шаг, лишь движение броситься вниз, ты тотчас бы и искусил Господа, и веру в него всю потерял, и разбился бы о землю, которую спасать пришел, и возрадовался бы умный дух, искушавший тебя» [5, т. 14, с. 232–233]. Из приведенного отрывка следует, что Христос не знает точно, сын ли он Божий, и не уверен в собственном спасении при падении с храма, т. е. он предстает как человек [см.: 13, с. 92–124]. Как заметил Р. Гуардини, «это — Христос, лишенный всех и всяческих связей. Христос Сам по себе. Он не представляет ни Отца перед миром, ни мир перед Отцом» [4, с. 134]. Как же тогда объяснить те чудеса (излечение слепого, воскресение девочки), которые Христос совершает до того, как его хватает стража Великого инквизитора?

Для Достоевского Христос подобен каждому из людей. Но каждый человек содержит в себе некоторую таинственную глубину, обнажив которую, он может и должен обрести мистические свойства и именно как человек совершать те же самые «чудеса», которые совершает Христос. Основу для такого понимания Христа и его учения дает Евангелие от Иоанна, где по отношению к Христу особенно часто повторяется определение Сын человеческий. Церковное богословие обычно трактует это определение как метафору. Но если это определение понимать буквально, как главное определение Христа, то получается, что, будучи человеком (и оставаясь им), Христос раскрыл в себе бесконечность внутренней духовной жизни, что означает преобразование человеческого естества, переход его к состоянию, в котором человек обретает мистические способности влияния на мир и на окружающих людей.

Здесь получают объяснение сомнения Иисуса, выраженные в Поэме о Великом инквизиторе. Преобразование, которое происходит с человеком, выявляющим в себе бесконечность духовной жизни, не является необратимым — именно потому, что он человек, а не Бог. Он не может избежать сомнений и даже возможности снова «пасть» до состояния слабого человеческого существа. Только постоянные усилия, направленные на преодоление низшего, материального начала, позволяют оставаться на высоте духовной жизни и сохранять способность влиять на людей и мир, совершать «чудеса». Именно такой Христос, борющийся и побеждающий, является важнейшим итогом размышлений Достоевского [см.: 6, с. 530–548].

Рискнем утверждать, что Толстой приходит к точно такому же пониманию евангельского образа Христа. Несмотря на жесткую позицию Толстого в отношении евангельских «чудес», писатель тем не менее видит в Христе не просто человека, но человека, который, раскрывая в себе духовную бесконечность, обретает божественную силу и божественные способности. Главное требование Христа в отношении человека, по Толстому, — это отречение от низшей, материальной жизни и движение к жизни духовной, которая является подлинной. В религиозно-философских сочинениях Толстой отождествляет духовную жизнь с Богом; это означает, что человек, вошедший в духовную жизнь, сливается с Богом, не теряя при этом своего человеческого начала. Эта мысль неоднократно формулируется в позднем дневнике Толстого: «Когда человек живет животной жизнью, он не знает, что через него живет Бог. Когда в нем пробуждается разум, он знает это. А зная, он соединяется с Богом» (Юб. Т. 53, с. 98). «Если понимаешь себя как Бесконечное Начало, проявляющееся в ограниченных пределах, то цель, смысл, деятельность жизни одна: делать то, чего хочет Бог, что свойственно Богу, проявившемуся во мне» (Юб. Т. 55, с. 28).

Но «проявление» Бога в человеке не может не принести человеку божественного могущества и бессмертия, и такое преобразование не мо-

жет не включать в себя и области «чудесного». В своей интерпретации истории искушений Христа, подробно изложенной в «Соединении и переводе четырех евангелий», Толстой сам приводит выразительный пример чуда, как проявления духовной силы, обретенной Иисусом-человеком. Иисус, начавший свое служение, т. е. перешедший от обычной плотской жизни, которой живут все люди, к жизни духовной, тем не менее «взбалкал», почувствовал голод, требование своего низшего, телесного начала, которое не исчезает даже на фоне духовной жизни. Дьявол, обращая внимание Иисуса на невозможность полного отстранения от телесного начала и его запросов, предлагает ему совершить чудо — превратить камни в хлеба, чтобы удовлетворить запросы плоти. Но Христос отказывается и говорит дьяволу (приводим эти слова в интерпретации Толстого): «человек жив не хлебом, но всем тем, что исходит из уст Бога (духом)» (Юб. Т. 24, с. 62). Это означает, что, начав жить духом, Христос настолько изменил законы своего бытия, что телесные потребности отошли для него на второй план, хотя и не исчезли совсем. То же самое должен ощутить любой человек, вошедший в подлинную, духовную жизнь; в этом случае можно вести речь о «чудесном» изменении личности. Этот вывод подтверждают другие примеры, которые приводит Толстой: брамин, который целыми днями стоит на одной ноге, не имея необходимости есть, пить и спать, или раннехристианские святые, годами жившие в пещерах и на уступах гор. Традиционные евангельские чудеса последовательно отрицаются писателем именно потому, что они являются «внешними», не затрагивают внутренний мир человека; Толстой противопоставляет им «чудо» внутреннего преобразования человека, которое является важнейшей составляющей учения Иисуса Христа и которое писатель безусловно признает. Иисус Христос — это человек, до такой степени преобразивший свою плоть с помощью духа (Бога), что она почти не нуждается в еде и не может умереть без нее; превращение камней в хлеба означало бы возвращение на уровень «плотского» человека, озабоченного только материальными интересами [см.: 7].

И, конечно, Толстой признает самое большое «чудо», которое должно произойти с человеком в сфере духовной жизни — обретение вечной жизни, т. е. бессмертия. Представление Толстого о том, что следование учению Христа помогает обрести вечную жизнь, является одним из главных в его религиозном учении. В книге «Путь жизни» Толстой пишет: «... то, что представляется человеку смертью, есть только для тех людей, которые полагают свою жизнь во времени. Для людей же, познающих жизнь в том, в чем она действительно заключается, в усилии, совершаемом человеком в настоящем для освобождения себя от всего того, что препятствует его соединению с Богом и другими существами, нет и не может быть смерти» (Юб. Т. 45, с. 16). После уничтожения тела

душа перейдет в какую-то новую ограниченную форму, и эти переходы продолжатся до бесконечности.

Таким образом, близость позиций Достоевского и Толстого состоит в том, что отвергая церковный образ Христа как Бога, обретшего человеческую плоть, они понимают Христа как совершенного человека, который сумел раскрыть в себе глубину духовной жизни и добился такого преображения человеческой природы, которое выводит его за пределы земной ограниченности. В одном фрагменте своей работы «Соединение и перевод четырех евангелий» Толстой формулирует мысль, которая очень точно выражает общее представление двух русских писателей и мыслителей о Христе и подлинном значении его евангельского образа. Для Толстого главным оказывается отказ Иисуса признать себя Мессией и Богом, с одной стороны, и обычным человеком, с другой. В соответствующем месте евангелий (Ин. 10: 24–38) рассказывается, как иудеи обступили Иисуса и стали просить его сказать им, действительно ли он Христос, Мессия. Но Христос уклоняется от ответа и не говорит ни «да», ни «нет». Толстой утверждает в своем комментарии, что тем самым Иисус породил мучительные сомнения не только в спрашивающих его иудеях, но в миллионах людей после них, о том, кто такой Иисус и что он несет людям: «И все евангелисты прямо записали это, записали именно эту жестокость его, если он был Бог, как понимает Церковь; это уклонение его, если он был человек, как понимают историки. Он не сказал им ни того, ни другого, а повторил яснее, сильнее то, что он прежде говорил» (Юб. Т. 24, с. 486). Сказал же Христос, что он и Отец — одно и, что слушающим его, он дает вечную жизнь.

Между двумя крайностями, дающими упрощенный образ Христа, — церковным учением и позицией новых историков-библеистов, подобных Ренану, Толстой в своей интерпретации выбирает среднюю точку зрения, которая дает гораздо более сложный и объемный образ Христа. Толстой последовательно подчеркивает в Христе в качестве самого главного переход от обыденной человечности к человечности божественной. Христос — это человек, который испытывает преображение и становится носителем высшего знания о духовной жизни («разумения»); это знание и эта жизнь выводят человека за рамки обыденности — в вечную жизнь, бесконечную духовность, всеохватывающую любовь и единство со всем существующим.

Список литературы

1. *Антоний (Храповицкий), митрополит*. Ф. М. Достоевский как проповедник возрождения. Канада: Тип. Братства Преп. Иова Почаевского в Монреале, 1965.
2. *Балашов В.* Спор о Русской Библии и Достоевский // Достоевский: Материалы и исследования. Т. 13. СПб.: Наука, 1996. С. 3–15.

3. *Вольнский А. Л.* Нравственная философия гр. Льва Толстого // Русские мыслители о Льве Толстом. Тула, 2002. С. 48–66.
4. *Гуардини Р.* Человек и вера. Брюссель: Жизнь с Богом, 1994.
5. *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990.
6. *Евлампиев И. И.* Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2012.
7. *Евлампиев И. И.* Толстовская интерпретация евангельской истории искушений Христа как комментариев к Поэме о Великом инквизиторе Достоевского // Достоевский и мировая культура. Вып. № 36. СПб., 2018. С. 290–319.
8. *Евсеев И. Е.* Столетняя годовщина русского перевода Библии. Пг.: Синодальная тип., 1916.
9. *Кийко Е. И.* Достоевский и Ренан // Достоевский: материалы и исследования. Вып. 4. Л., 1980. С. 106–122.
10. *Мережковский Д. С.* Поденщик Христов // Русские мыслители о Льве Толстом. Тула, 2002. С. 450–458.
11. *Померанц Г. С.* Открытость бездне. Встречи с Достоевским. 2-е изд., доп. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013.
12. *Смолич И. К.* История Русской церкви. 1700–1917. Ч. II. М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 1997.
13. *Тихомиров Б. Н.* «... Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком». Статьи и эссе о Достоевском. СПб.: Серебряный век, 2012.
14. *Чистович И. А.* История перевода Библии на русский язык. Репринтное воспроизведение изд. 1899 г. М.: РБО, 1997.

М. Н. ДУДИНА

доктор педагогических наук, профессор, Уральский федеральный
университет им. Б. Н. Ельцина, Екатеринбург
e-mail: mndudina@yandex.ru

**От «детства» Л. Н. Толстого
к «цифровому детству»**

*Часто теперь я спрашиваю себя:
когда я был лучше и правее...*

Л. Н. Толстой

Аннотация. Динамические социокультурные трансформации непосредственно и опосредованно влияют на процесс созревания в детстве, отрочестве и юности. В то же время сохраняются и даже обостряются вопросы, поднятые в повести Л. Н. Толстого. Но прочтут ли ее современные дети, подростки, девушки и юноши, так рано попадающие в зависимость от мощных цифровых технологий? Надеемся, что прочтут с помощью родителей и учителей, безусловно читавших трилогию Толстого, переживавших вместе с его персонажами экзистенциальные события своего взросления. Цифровая цивилизация принесла невиданные ранее проблемы, педагогические риски, реальную опасность суицида в «группах смерти». Доступность цифровых технологий активно влияет на процессы социализации, адаптации и идентификации личности в современном детстве. Однако полагаем, что первая книга писателя будет востребована, потому что позволяет прикоснуться к истокам его размышлений, проследить в «отпечатке жизни» рефлексию взрослеющей личности вне зависимости от пространства и времени.

Ключевые слова: *детство, отрочество, юность, цифровая цивилизация, интернет-зависимость.*

M. N. Dudina

Doctor habitatus in pedagogy, professor, Ural Federal University
named after B. N. Yeltsin, Yekaterinburg
e-mail: mndudina@yandex.ru

From Leo Tolstoy's childhood to "digital childhood"

Abstract. Dynamic sociocultural transformations, directly and indirectly, exert influence over the process of maturation in childhood, adolescence and

youth. At the same time, the questions risen in the Tolstoy's story *Childhood* become even more prominent. But will present-day children, teenagers, girls and boys, who get addicted to the powerful digital technologies from the cradle, read this book? Hopefully, they will read it with the help of their parents and teachers who certainly read the Tolstoy's trilogy, who underwent the existential events of their aging together with his characters. Digital civilization has brought unprecedented problems, new pedagogical risks, the real threat of suicide in the «death groups». Nowadays the availability of digital technologies actively influences the processes of personality socialization, adaptation and identification. We still believe that the first book of the writer will be in demand, because it allows one to touch the origins of his reflections, to trace the reflection of a maturing person regardless of space and time.

Keywords: *childhood, adolescence, youth, digital civilization, Internet addiction.*

Жизнь меняется, другими становятся детство, отрочество и юность. Актуальна ли повесть Л. Н. Толстого для современных юных и взрослых читателей, родителей и педагогов, психологов? Избегая крайности в дискурсе современности, неопределенности и сложности, постараемся не упрощать и не усложнять реальность. Непреложны факты, свидетельствующие об «удлинении» этих возрастных периодов и кризисов, о нарастающем инфантилизме подростков, юношей и девушек (уход от продуктивной деятельности, ситуативный характер притязаний, противоречивость самооценки). В целом речь идет о качественных изменениях в структуре, содержании и процессах взросления. Иногда новое выступает как хорошо забытое старое, поэтому пусть не покажется бесполезным обращение к трилогии Л. Н. Толстого «Детство, Отрочество, Юность».

Проходят десятилетия, но первая книга писателя позволяет прикоснуться не только к истокам его творчества, но и проследить в «отпечатке жизни» рефлексию личности в пору детства, отрочества и юности. Повествование Толстого сравнимо с исследованием, в котором голос автора лишен крайностей — аффектации и неопределенности. С одной стороны, глубоко личное, автобиографическое повествование о душевных исканиях взрослеющего человека, а с другой, обобщенные психологические переживания в изменчивом движении жизненных коллизий. Автор вопрошал: «Кому какое дело до истории *моего* детства?». Возможно, относил это к «истории вчерашнего дня», того, что минуло, поэтому мало кому интересно. И все же усердно трудился над текстом, перерабатывал, переписывал («писал медленно и трудно», называл «работой Пенелопы», «плакал от души». «Я писал повесть с охотой; но теперь презираю и самый труд, и себя, и тех, которые будут читать ее»; Юб. Т. 46, с. 102). Не раз за пятилетие (1852—1857) редактировал и сначала

скромно «Детство» подписал «Л. Н.», потом «Отрочество» — «Л. Н. Т.» и только «Юность», уже известным писателем, — Граф Л. Н. Толстой.

Эти творческие искания принадлежат многим поколениям, в том числе поколению цифровой эпохи, «цифровому детству». Несмотря на огромную разницу хронотопа, эти страницы пронизаны главной ценностью — рефлексией растущего и взрослеющего человека. Она необходима и желательна во все времена, особенно в настоящее, когда вызовы неопределенности требуют принятия ответственных решений. В этом проблемном поле интегрируются разные направления исследований, но особый интерес для педагогики представляет теория и практика воспитания в условиях неопределенности, сложности и разнообразия. Психолог А. Г. Асмолов отмечает: «При описании современности через призму разных методологических оптик мы все чаще отмечаем такие ее свойства, как полифоничность, релятивистскую природу, ускорение изменений, мобильность, текучесть, разнообразие, сложность, гетерогенность, нелинейность, многомерность и неопределенность» [1].

В этом контексте формулируем вопросы о современном детстве, отрочестве и юности. Цифровая цивилизация, жизнь, культура и образование ориентируют на овладение цифровыми технологиями, радикально меняющими образ жизни, коммуникацию, обучение и деятельность. Доступность Интернета и цифровых технологий как инструментов социализации, адаптации и идентификации детерминирует процесс развития личности с детства и на протяжении всей жизни. Массовое распространение IT-телефонии, скайпа, социальных сетей и видеосервисов в Интернете, исторических и фэнтезийных реконструкций, наличие многочисленных радиостанций и каналов телевидения, «желтых» газет и глянцевого журналов, масштабная геймификация и навязчивая реклама стремительно заполняют пространство-время, обогащая его разнообразной, часто недостоверной, даже опасной информацией.

Не говоря о многом, упомянем самое страшное — вовлечение подростков в «группы смерти», призывы к суициду. Согласно статистическим данным, «относительная частота суицидов среди несовершеннолетних (0–17) по данным 2015 года составляет 2,4 на 100 000 лиц этого возраста. В первом полугодии 2016 года на территории РФ зарегистрировано 354 случая суицида подростков» [5]. Принуждение к суициду в интернете — это новый коммуникативно-контентный риск. С появлением «Эффекта Вертера» в виде «медиа-домино» (media-contagion effect) увеличился риск в содержании контента, когда тот или иной пользователь выкладывает способы и описания совершения самоубийства. Мультимедийность — текстовый контент, фото, видео- и аудиосредства усиливают коммуникационный риск, т. к. в процессе онлайн-общения или переписки происходит активное влияние на ребенка, подростка с целью принуждения к тому, чтобы покончить жизнь самоубийством.

«Группы смерти» рекрутируют детей и подростков в закрытые сообщества, где знакомят с примерами самоубийств. Личное пространство подростков заполняется виртуальными друзьями и креолизованными текстами, соединяющими вербальную и невербальную коммуникацию. Возник глобальный императив — профилактика и предотвращение самоубийств (Всемирная организация здравоохранения, 2014).

Уместно вспомнить Л. Н. Толстого: «... трудно человеку развить из самого себя хорошее под влиянием одного только дурного. Пускай не было бы хорошего влияния, но не было бы и дурного» (Юб. Т. 46, с. 32). Как отличить «дурное» от хорошего? Все начинается с подражания взрослым, с освоения окружающей среды, во все времена избыливающей «дурным» и «хорошим». Спустя годы со времени написания трилогии Толстой вспомнил «свое отрочество, главное юность и молодость. Мне не было внушено никаких нравственных начал — никаких; а кругом меня *большие* с уверенностью курили, пили, распутничали <...> били людей и требовали от них труда. И многое дурное я делал, не желая делать — только из подражания большим» (Юб. Т. 54, с. 4). В то же время естественное стремление — стать взрослым («*большим*») приводит к самому себе, своему «я», стремлению понять себя искаженного, оказавшегося в состоянии душевного одиночества («пустыня отрочества»). Учась смотреть на себя со стороны, благодаря постоянному самоанализу растущий человек учится отделять «хорошее» от «дурного».

Возвращаясь к современным детям и подросткам, юношам и девушкам, подчеркнем новизну среды и трудности становления «я», осуществления более уверенных шагов к «хорошему» и преодолению «дурного» в условиях устойчивой зависимости от Интернета. Воспользуемся фактами, приводимыми психологом Г. Солдатовой, свидетельствующими о среде как источнике развития современных детей. Автор приводит данные (2016 г.) о нарастании онлайн-активности школьников: от одного часа в сутки (двух недель в год; 16%), до 3 часов (1 месяца в год; 52%) и, наконец, 8 часов в сутки (трех с половиной месяцев в год; 32%). Психолог резюмирует: количество детей с высоким уровнем интернет-активности увеличилось в два раза по сравнению с 2013 годом: в 2013 году треть жизни в Сети проводил каждый седьмой подросток, в 2015–2016 годах — почти каждый третий (32%). Так существенно меняется образ жизни 12–17-летних школьников. При этом они воспринимают Интернет как среду обитания, а не как набор технологий: чувствуют себя более самостоятельными и общительными (65%), испытывают радость при пользовании Интернетом (48%), не чувствуют разницы между собой реальным и виртуальным (44%). Заметим, что показатели оценок родителями своих детей в этой ситуации на много ниже [6].

Получается, что у современных школьников два «дома» — реальный и виртуальный («цифровой»). Эта новая среда — источник развития: ин-

формационно-коммуникационные технологии значительно расширяют пространство жизнедеятельности ребенка, подростка и юноши, девушки, влияют на всю структуру деятельности и общения в режиме офлайн и в режиме онлайн, где возникают новые формы и виды деятельности, культурные практики, значения и смыслы, в целом новые феномены.

Дальнейшее осмысление культурно-исторической теории развития высших психических функций убеждает в том, что изменяющийся ребенок в изменяющемся мире — это главный гуманитарный вызов XXI века. Он обусловлен изменением высших психических функций (восприятие, внимание, память, речь, мышление), требующих иных культурных практик, новых способов действий в игре, обучении, творчестве, оценке себя и других. Меняются механизмы взаимодействий, взаимоотношений в процессе социализации и идентификации личности. Проводя анализ, исходим из основополагающего тезиса о том, что *окружающая среда является не условием, но источником психического развития личности* [2]. Интериоризация феноменов культуры цифровой цивилизации зачастую построена на негативном отношении к традициям. Это порождает новый дискурс в образовании, связанный, в том числе, с мышлением и речью становящейся личности. Последние десятилетия привели к снижению поведенческих и речевых норм. В их числе проблема использования инвективы (позднелат. *invectiva (oratio)* — бранная речь, лат. *invehor* — бросаю, нападаю) — сквернословия, сленга, жаргона и нецензурных (табуированных) выражений.

Уместно вспомнить Л. Н. Толстого, который сравнивал слово с оружием и предупреждал: «Мы знаем, что с заряженными ружьями надо обращаться осторожно, а не хотим знать того, что так же осторожно надо обращаться со словом. Слово может не только убить, но и сделать зло хуже смерти» (Юб. Т. 45, с. 360). И далее: «Разница только в том, что зло телесных преступлений тотчас же заметно. Зло же преступления слова мы не замечаем, потому что оно сказывается далеко от нас и по месту, и по времени» (там же, с. 360–361).

Стремительное распространение информации затрудняет овладение необходимыми с детства знаниями. При поверхностном их восприятии осложняется процесс овладения понятиями, что негативно отражается на развитии сознания, когнитивных и аффективных функций, деятельности, вербального и невербального общения, в целом смысловой организации мира и рефлексии себя в нем. «Человек, — писал А. Р. Лурия, есть существо социальное, и социально-культурные условия глубоко трансформируют его, развивая целый ряд новых форм и приемов его поведения. Внимательное изучение именно этих форм особенностей и составляет специфическую задачу психологической науки» [2, с. 204]. Сказанное психологом ориентирует на исследование меняющейся личности в любом возрасте в меняющемся мире. Конкретно это тре-

бует анализа сущности среды, детерминирующей развитие личности особенно в детстве, отрочестве и юности. Это позволит выявить новые формы и приемы поведения, в том числе в мышлении и речи, которая «занимает командные высоты». А. Р. Лурия писал: «Речь занимает командные высоты, становится наиболее употребляемым культурным приемом, обогащает и стимулирует мышление, и психика ребенка перестраивается, приобретает новую структуру» [там же, с. 196]. В современной ситуации нестабильности, непредсказуемости под влиянием речи обогащается и стимулируется мышление, формируется сознание и самосознание, усиливается активность носителя культуры и языка в детские, отроческие и юношеские годы.

Л. Н. Толстой повествует в трилогии о том, как взрослеющий персонаж рефлексивует, осмысляя себя в окружающей среде. Продвижение по трудному и долгому пути связано с родителями и родственниками, учителями, сверстниками и друзьями. Впечатления ранних лет жизни («впечатленья бытия») несли огромные возможности для открытия неизведанного, в том числе, нравственного мира человека, его духовных исканий. Спустя годы после работы над трилогией Толстого не оставляла мысль, возникшая в первый период творчества — «Как определить человека?». И он пришел к выводу: «Одно из величайших заблуждений при суждениях о человеке в том, что мы называем, определяем человека умным, глупым, добрым, злым, сильным, слабым, а человек есть все: все возможности, есть текучее вещество» (Юб. Т. 53, с. 185). Вряд ли стоит сомневаться, что «текучесть» начинается и бурно протекает в ранние годы жизни, когда «текучее вещество» открывает новое, неизведанное в меняющихся «впечатлениях бытия». Согласно Толстому, «текучесть» должна иметь главную направленность — нравственную — стремление к духовному росту и развитию. Эта проблема остается важнейшей и в цифровую эпоху. Тогда следует выяснить: Какие они — дети, подростки, юноши и девушки, оказавшиеся перед вызовами своего времени? Каковы цели жизни и средства их достижения? Какими быть? Что делать? Зачем дана жизнь? Куда и как «течь» каждому, чтобы не остановиться, не деградировать? Каков психолого-педагогический потенциал и, соответственно, риски, связанные с опасностью ранней деградации становящейся личности? Чтобы отвечать на эти и подобные им вопросы в разные возрастные периоды становления личности, попавшей не по своей воле в кризисную воспитательную ситуацию, требуется этично рефлексивная и мотивированная к ответственному поведению личность.

Для философа, психолога и педагога Л. Н. Толстого это необходимость и возможность постоянно меняться к лучшему, развиваться в нравственном отношении. Значит, существуют «правила жизни»? Толстой описал в своей трилогии думающего и остро все переживающего ребенка, отрока и юношу. В ней упоминается Тетрадь с заглавием «Пра-

вила жизни», спрятанная вместе с черновыми ученическими тетрадами. Автор признается: «Несмотря на то, что мысль о возможности составить себе правила на все обстоятельства жизни и всегда руководиться ими нравилась мне, казалась чрезвычайно простою и вместе великою, и я намеревался все-таки приложить ее к жизни, я опять как будто забыл, что это нужно было делать сейчас же, и все откладывал до такого-то времени» (Юб. Т. 2, с. 97). И далее: «Часто теперь я спрашиваю себя: когда я был лучше и правее — тогда ли, когда верил во всемогущество ума человеческого, или теперь, когда, потеряв силу развития, сомневаюсь в силе и значении ума человеческого? — и не могу себе дать положительного ответа (там же, с. 97–98). Сомнения вопрошающего юноши свидетельствуют, скорее всего, не столько о «всемогуществе ума человеческого», сколько о вере, которую надо обрести, и чем раньше, тем лучше. Великий писатель, мы уверены, видел их в единстве, а также и значимости тех, кто рядом — учителей, родителей, сверстников.

Настоящее, тем более будущее время уводит растущие поколения от пространства-времени главного персонажа трилогии Николеньки Иртеньева, его быта и жизни, природы и отчего дома, учебы, от лирической тональности повествования авторского голоса, его стиля и языка. Прочтут ли трилогию в подростковом и юношеском возрасте в цифровую эпоху? Почувствуют ли душевную дисгармонию, появятся ли сомнения в самоанализе? Хотелось бы. Несмотря на то, что радикально изменился мир и человек, но вопросы, поставленные Толстым, остаются и требуют ответов от каждого, живущего в иных социокультурных, экономических, политических и особенно этических реалиях.

Усиленные инновациями в обществе и в системе образования, они также обращают к собственной рефлексии, помогающей всмотреться в жизненные детали и перспективы. Критический анализ направит на поиск адекватных решений. Полагаем, что не упрощаем проблему, придавая большое значение радикально изменившейся среде, однако видя в ней не условие, а источник развития личности, акцентируя внимание на целенаправленном содействии развитию рефлексии в воспитании и обучении. Принимая как аксиому наличие потенциала, в том числе инновационного, у каждого растущего человека для успешной адаптации и идентификации, необходимо формулировать вопросы о целях, содержании и методах своевременного созидательного развития. Наш опыт подсказывает необходимость постановки вопроса о рефлексии (лат. *reflexio* — обращение назад), связанной с достижением адекватной самооценки во всех возрастах. Так обозначается цель — исследовать познающего и чувствующего взрослеющего человека в рефлексивном осознании им своих свойств и качеств, своих поведенческих характеристик, систему отношений к другим (Я и Другой, Другие). Рефлексивность ориентирует на осмысление себя в целеполагании и средствах

коммуникации и деятельности через ценностно-смысловые критерии самовыражения и самореализации «я» как носителя традиционной и инновационной культуры. Рефлексия направляет на осмысление и осознание собственных форм и предпосылок предметного рассмотрения того, что *хочу*, что *могу* и чего *достигаю*. Критический анализ деятельности самопознания дает возможность совершать самонаблюдение и самоанализ главного героя трилогии Толстого. Предметом анализа является сама мысль. И чтобы психологический механизм работал эффективно, должна возникнуть необходимость и возможность регулировать адекватные требования к себе на основе осознаваемых критериев — «правил жизни». При этом важное место рефлексии в интегральной структуре личности опосредовано и непосредственно связано с мотивацией. Такой анализ мы находим в трилогии Толстого — в непрерывном и сложном, противоречивом поиске «положительного ответа» на вопрос, «когда я был лучше и правее — тогда ли, когда верил во всемогущество ума человеческого, или теперь, когда, потеряв силу развития, сомневаюсь в силе и значении ума человеческого?»

Значительно позже, казалось бы, совсем по другому поводу, писатель назовет «пучиной заблуждений» искания человека, женщины и мужчины в «Крейцеровой сонате». В Послесловии к повести он писал: «Плавающему недалеко от берега можно было говорить: “держишься того возвышения, мыса, башни” и т. п. Но приходит время, когда пловцы удалились от берега, и руководством им должны и могут служить только недостижимые светила и компас, показывающий направление. А то и другое дано нам» (Юб. Т. 27, с. 92).

Определиться с направлением — куда «плыть», находясь в пучине жизни, — это важнейшая задача в любом возрасте, для решения которой надо искать ответы на вопросы о смысле жизни, о том, зачем она дана тебе, не по своей воле родившемуся. Начало этого Толстой видит в детстве, ответственном за всю последующую жизнь, как бы она ни сложилась.

Соотнося это с рефлексией и мотивацией, видим их в единстве как базовые инструменты совершенствования человека, обусловленные природными, социальными, экономическими и культурными детерминантами, которые стимулируют потребности, установки, деятельность и общение. Исходя из методологических основ единства рефлексии и мотивации (Л. С. Выготский, А. Р. Лурия, А. Н. Леонтьев, С. Л. Рубинштейн, Д. Узнадзе, Д. А. Леонтьев, А. Г. Асмолов), принимаем тезис о том, что личность динамична с детских лет и на протяжении жизни, она «воздвывается» (в нее надо «выделаться» — Ф. М. Достоевский) в конкретной культурно-исторической среде. Подчеркивая, что окружающая среда не есть условие развития, она источник развития, придадим должное значение воспитанию, ориентированному на рефлексии

растущих детей, взрослеющих подростков, девушек и юношей. Как содействовать ее своевременному и продуктивному, созидательному развитию, начиная с «цифрового детства»? При этом нужно предусмотреть риск эгоцентричности, нарциссизма или, наоборот, комплекса неполноценности.

Если внимательно читать трилогию Толстого, эту проблему можно выявить в сложном и своеобразном характере главного персонажа и автора, повествующего о многочисленных поступках и проступках, истинных и ложных шагах, сделанных в «Отрочестве» и особенно в «Юности». В постепенном и последовательном познании окружающей его жизни, главный герой «открывает» себя, свое «я».

Как содействовать этому в «цифровом детстве»? Ответ находим в современной дидактике, исторические корни которой лежат в педагогике ненасилия Л. Н. Толстого. В частности, мы обратились к *философской пропедевтике*, с ней связываем уникальный феномен духовной жизни человечества — постановку «вечных вопросов», изначально предполагая отсутствие однозначных ответов на них. Каждое новое поколение ставит новые вопросы или переформулирует поставленные, пытается отвечать на них. Определяя философское мышление как *свободное мышление свободной личности*, развиваем с детских лет его главные особенности: оно субъективно, носит личный характер, отражающий сущностное личностное осмысление жизненных проблем человека. Мироззренческие и морально-нравственные основы, экзистенциальный опыт, реализующий систему ценностей, высвечивают субстанциональный и всеобщий характер анализа любой проблемы. Этими параметрами задаются проблемность, биполярность, антиномия и рефлексия философского анализа, сочетающего рациональное и эмоциональное в мышлении, использование логических и трансцендирующих методов мышления, признание истины и веры. Это цель, процесс и результат развития эвристического мышления.

Поскольку лучшим способом развития философского мышления, диалектического по своей сущности, является диалог, постольку необходимо создавать условия для поиска убедительных доводов, доказательств. Так дидактическими средствами поддерживается процесс самоорганизации через саморазвитие, самодвижение, необходимый для развития рефлексии себя и собственного поиска: от определения используемых понятий, их генезиса, иерархии по степени обобщенности. Философскому мышлению, сосредоточенному на выделении существенного из бесконечного многообразия явлений природы, социума и культуры, свойственны рефлексивность, целостность, критичность. Использование сократического и герменевтического методов в обучении развивают эти свойства. Делаем это в алгоритмах названных методов [3, с. 271, 335], реализующих основную особенность философского

мышления, состоящего в вопрошании, задавании вопросов, присущих детям (например, где, как и когда появляются совесть и стыд в человеке? с ними рождаются? они передаются от родителей?). Вечные вопросы и поиск ответов на них не исключают сомнения, поэтому ценность представляют сами вопросы, они расширяют горизонт получаемых ответов, стимулируют интеллектуальное воображение.

Возвращаясь к проблеме «цифрового детства», скажем, что результаты развития отслеживаются в показателях личностного роста, возникновения таких возрастных новообразований, как рефлексия. И на ее основе — доверительности и доброжелательности, принятия других ценностно значимыми и уважительного отношении к каждому, эмпатичности, идентичности и толерантности, познавательной мотивации и саморегуляции, свободоспособности и ответственности. Развитие названных свойств успешнее происходит в таком обучении, когда познание осуществляется в сочетании с опытом обучаемых. Вновь вернемся к Толстому-педагогу, положившему в основу воспитания *свободу и опыт ребенка*. С детских лет приобретается опыт философского мышления («детскими устами глаголет истина»), интегрирующего рациональное и интуитивное, предполагающего выдвижение новых идей, гипотез, выявление причинно-следственных связей, сопоставление теоретических и практических знаний, поиск творческих решений для получения оптимального результата. Тогда важнейший вопрос, на который искал и дал ответ в своих трудах Л. Н. Толстой — каким должен быть педагог, учитель, воспитатель? (Каким не должен быть?). Этот вопрос сразу появляется при чтении «Детства», которое, полагаем, не случайно начинается главой «Учитель Карл Иванович» (потом «Маман», «Папа», «Классы»...). Отдадим должное этим размышлениям с детства, позже воплотившимся в педагогической деятельности в Яснополянской школе. Вспомним статью (назовем ее «мастер класс» великого педагога свободы в обучении) «Кому у кого учиться писать, крестьянским ребятам у нас или нам у крестьянских ребят?» Толстой, рассказывая о своем опыте приобщения детей к сочинительству, писал о необходимости предоставления большего выбора тем, «не выдумывая их собственно для детей, но предлагать темы самые серьезные и интересующие самого учителя» (Юб. Т. 8, с. 301). «(Особенно важно.) Никогда во время рассматривания детских сочинений не делать ученикам замечаний ни об опрятности тетрадей, ни о каллиграфии, ни об орфографии, ни, главное, о постройке предложений и о логике». Толстой видел «в сочинительстве трудность <...> не в объеме или содержании, а в художественности темы» (там же, с. 323). Делился своим опытом: «С этою целью я делал следующее: некоторые из этих сторон труда я первое время брал на себя, постепенно передавая их все на их заботу» (там же, 324). Акцентируем внимание на понятии — «их забота».

Приведем результаты нашего эмпирического исследования 153 студентов различных специальностей уральских вузов, ориентированных на педагогическую профессию. Им было предложено путем саморефлексии оценить свою возможность / невозможность достойно реализоваться в профессии педагога с учетом объективно предъявляемых требований к этой профессии и личности. Выявили три уровня самооценки приверженности профессии — низкий, средний, высокий, соответственно, 16 человек (10,4%), 76 человек (49,6%), 61 человек (39,8%).

Рассматривая актуализированную нами проблему в концепции «забота о себе» [4], мы обратились к одноименной античной практике со времен Сократа и Платона. В настоящее время она актуализируется нарастающими социокультурными и психолого-педагогическими проблемами цифровой цивилизации, ситуацией неопределенности и, с другой стороны, тем методологическим потенциалом, который развивается на протяжении веков, меняясь на различных исторических этапах, но всегда ориентируется на поиск ответов на вопросы, неизменно встающие перед человеком на разных этапах его жизни. В современности «забота о себе» приобретает новые коннотации, в том числе в образовании, когда заметно меняется облик и функции студентов и преподавателей (вспомним Л. Н. Толстого, переложившего заботу о себе на самих учеников, не имевших, в отличие от современных, иных источников информации, кроме учителя).

Полученные нами эмпирические данные мы сопоставили с результатами опроса студентов Уральского федерального университета (гуманитарные специальности двух уровней образования — 4 курс бакалавриата — 13 человек и 1 курс магистратуры — 40 человек), а также взятых для сравнения 28 работающих педагогов г. Екатеринбурга (Детская школа искусств № 12). Всего был опрошен 81 человек. Приведем результаты ранжирования этими респондентами степени важности следующих положений: с чего начинается «забота о себе»: с критики себя — 37 человек, с вопрошания о себе — 25 человек, с «делания себя» — 19 человек. Имплицитно в ответах звучит тезис Л. Н. Толстого о свободе учения, ненасилии в образовании и воспитании. Профессия педагога воспринимается как ответственность человека перед собой и обществом, требующая постоянной «заботы о себе» — личности и профессионале.

Список литературы

1. *Асмолов А. Г.* Психология современности: вызовы неопределенности, сложности и разнообразия [Электронный ресурс] // Психологические исследования: сайт. 2015. № 8 (40). URL: <http://psystudy.ru/index.php/nim/2015v8n40/1109-asmolov40> (дата обращения 02.07.2018).
2. *Выготский Л. С., Лурия А. Р.* Этюды по истории поведения: Обезьяна. Примитив. Ребенок. М.: Педагогика-Пресс, 1993.

3. *Дудина М. Н.* Философская пропедевтика, или Философии все возрасты покорны. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000.
4. «Забота о себе» как образовательная практика современного классического университета: сб. ст. и материалов международной научной конференции (24–25 ноября 2017 г.) / отв. ред. Г. И. Петрова. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2018.
5. *Положий Б. С., Фритлинский В. С., Агеев С. Е.* Частота суицидов среди несовершеннолетних в России // Российский психиатрический журнал. 2016. № 5. С. 52–54.
6. *Солдатова Г.* Цифровое детство: новые риски и безопасность [Электронный ресурс]. URL: http://psiholog-rmo.ru/wp/wp-content/uploads/2017/02/20170215-cifrovoe_detstvo.pdf (дата обращения 25.10.2017).

П. Д. АНИСИМОВ

студент, Липецкий государственный педагогический университет
им. П. П. Семенова-Тян-Шанского, г. Липецк
e-mail: poul.anisimov@yandex.ru

**«Ростовская порода» как
национальный характер в творчестве
А. И. Солженицына и С. А. Шаргунова**

Аннотация. Отвечая на вызовы своего времени исторических перемен, Л. Н. Толстой в «Войне и мире» определяет духовные доминанты национального характера, укорененного в многовековой традиции отечественной культуры и представленного как «ростовская порода», не принявшая плоды просвещения европейской цивилизации, что нашло преломление в художественных исканиях А. И. Солженицына и С. А. Шаргунова.

Ключевые слова: *Л. Н. Толстой, Ростовы, А. И. Солженицын, С. А. Шаргунов, духовная традиция, национальный характер, «ростовская порода», Шухов, «свой», национальное самосознание.*

P. D. Anisimov

student, Lipetsk State Pedagogical University named after
P. P. Semenov-Tyan-Shansky, Lipetsk
e-mail: poul.anisimov@yandex.ru

**«Rostov breed» as a national character in the
works of A. I. Solzhenitsyn and S. A. Shargunov**

Abstract. Responding to the challenges of his epoch of historical change, Leo Tolstoy in *War and Peace* defines spiritual dominants of a national character, rooted in the centuries-old tradition of national culture and presented as «Rostov breed» that is not burdened with the «fruits of enlightenment» of European civilization. And the same spiritual dominants were refracted in A. Solzhenitsyn's and S. Shargunov's creative seekings.

Keywords: *Leo Tolstoy, Rostovs, A. Solzhenitsyn, S. Shargunov, spiritual tradition, national character, «Rostov breed», Shukhov, «ours», national identity.*

Постигая пути выхода России из культурно-исторического тупика *смутной* эпохи 60-х годов XIX века, далеко не последней для национального самосознания, Толстой в «Войне и мире» художественно-философски отстаивает исконное в отечественном миропонимании доверие к *благодати*, в отличие от законнических искушений человека в его притязаниях на своевольное преобразование мира. Все это и определяет духовный опыт Ростовых, на которых зиждется державное величие страны, способной одолеть «дубиной народной войны» вымуштрованную наполеоновскую орду, и в опыте которых дает о себе знать неиссякаемая творческая мощь русской души. Дом Ростовых, где рады были всем без исключения, устроен по неведомым, для тех, кто склонен к показной благопристойности, нравственным лекалам — не поддающимся рациональному истолкованию ценностным ориентирам. Бесшабашный Безухов, высланный из Петербурга, с искренним радушием приглашен на именинный обед, куда пожалует едва ли не вся Первопрестольная, и шалость Наташи за взрослым столом вызвала улыбку и смех Марьи Дмитриевны, так что все были поражены «смелостью и ловкостью» озорной девочки в непочтительном обращении к самой Ахросимовой; ночное прибытие Николая с Денисовым сразу же подняло на ноги весь дом, тогда как князь Андрей с беременной женой вынужден был по приезду в Лысье горы дожидаться, пока отец отпочивает, а сообщение Николая о его разорительном проигрыше было воспринято совладавшим с волнением графом, к удивлению даже сына, как обыденное недоразумение: «... трудно, я боюсь, трудно достать... с кем не бывало! да, с кем не бывало...» (Юб. Т. 10, с. 61). Да и чем объяснить и какими логическими выкладками обосновать духовный феномен дома Ростовых, когда там перед их отъездом из Москвы «распадение прежних условий жизни выразилось очень слабо» (Юб. Т. 11, с. 310), притом что «в доме Ростовых все казалось перевернутым вверх дном» (там же, с. 304)? И поэтому Денисов, пытавшийся охладить воинственный пыл Николая после его стычки с офицером из-за намеков насчет спасенной польки, — в сердцах и со слезами на глазах проговорил: «Экая дурацкая ваша порода Ростовская» (Юб. Т. 10, с. 128), выявляя тем самым существенные особенности душевного склада Ростовых, восходящие к аксиологическим доминантам народного опыта самоопределения *среди других* и в *посвящении себя другим*, когда человек осознает себя состоявшимся только лишь в согласии со всеми, как ближними, так и дальними.

Взгляд Толстого на человека сводится к максиме *Все и часть Всего*, не поддающейся уразумению в категориях рационального мышления: «Я сознаю себя всем, вместе с тем отдельным от всего. И жизнь моя <...> есть разрушение того, что отделяет <...> Тайна жизни моей, всякого человека <...> в сознании отдельности в себе того, что по существу своему одно во Всем» (Юб. Т. 57, с. 114). И если, по Толстому, самоопределение

человека тяготеет к пониманию жизни как «единства в раздельности», что обусловлено «раздельностью в единстве», то вполне объяснимо доверие Ростовых ко всем *другим*, укорененное в православной традиции миропонимания отечественной культуры, ведь состоявшийся *сам* способен себя как такого посвятить *другому*, поскольку «всякому имеющему дается и приумножится, а у неимеющего отнимется и то, что имеет» (Мф. 25: 29). Слушая рассказы о подвиге Раевского, пославшего своих сыновей под вражеский обстрел, Ростов невольно задумался о безрассудности такой жертвенности: «Я бы не только Петю-брата не повел бы, но и Ильина <...> постарался бы поставить куда-нибудь под защиту» (Юб. Т. 11, с. 57), тогда как князь Андрей перед Аустерлицким сражением был готов пожертвовать близкими: «И как ни дороги, ни милы мне дорогие люди <...> я всех их отдам сейчас за минуту славы, торжества над людьми» (Юб. Т. 9, с. 324). Георгиевский крест за пленение француза в Островненском сражении и репутация отчаянного храбреца вызвали у Ростова недоумение и растерянность. Движимый желанием совершить воинский подвиг, Николай после атаки всматривается в небесную высь, охваченный чувством безысходности от происходящего на его глазах: «Ничего, ничего бы я не желал <...> ежели бы я только был там <...> Во мне одном и в этом солнце так много счастья, а тут... стоны, страдания» (там же, с. 180), словно предваряя далеко не утешительные мысли Болконского после ранения на Праценской горе: «Как бы счастливы и спокоены я был, ежели бы мог сказать теперь: Господи, помилуй меня!.. Но кому я скажу это» (там же, с. 359). Способность русской души понять *другого* во всей его многомерности и многосоставной сполна отличает Николая Ростова, по-детски влюбленного в Александра I и ответившего утром немцу, вычищавшему навоз из коровника, на восторженное и радушное приветствие: «И да здравствует весь мир!» Николай Ростов видит в Долохове, пренебрегавшем нравственно-этическими связями с другими, верного товарища, а еще он — в дружбе с Денисовым-героем, готовым для близкого пожертвовать собой не только на поле боя, но и в мирских коллизиях ради торжества справедливости и чести, как это и произошло в злополучной истории с провиантом.

Слаженная мелодия чарующей симфонии жизни как воплощение ростовской концепции мировосприятия возникает в сознании Пети Ростова накануне его гибели, когда он не смог сдержать себя и ринулся вперед — на пули. Пьеру Безухову после Бородинского сражения пригрезилось в полудреме: «Да, сопрягать надо, пора сопрягать» (Юб. Т. 11, с. 294), а совсем еще мальчик дирижирует оркестром из небесных светил: «<...> каждый инструмент играл свое и, не доиграв еще мотива, сливался с другим, начинавшим почти то же, и с третьим, и с четвертым, и все они сливались в одно и опять разбегались, и опять сливались то в торжественно церковное, то в ярко блестящее и победное» (Юб. Т. 12, с. 147).

Так и Ростовы, входя в мир других и спасая других (ценой жизни Пети получает свободу Пьер Безухов, несмотря на предостережения об опасности вывозится из Москвы князь Андрей), дают направление русской истории, от которой напрямую и по сей день зависит судьба человечества и будущее цивилизации.

В. Г. Чертков в июле 1906 года обратил внимание на замечание Толстого о призвании художника: «Я не понимаю и не люблю, когда придают особенное значение “теперешнему времени”. Я живу в вечности и поэтому рассматривать все должен с точки зрения вечности, и в этом сущность всякого искусства. Поэт только потому поэт, что он пишет в вечности» [5, с. 526], и сам Толстой предполагал, что он будет говорить с далекими от него по времени и месту, которые будут слышать его. И А. И. Солженицын услышал Толстого. И поэтому оказавшиеся в ситуации подведения жизненных итогов герои «Ракового корпуса» отвечают на толстовский вопрос: чем же люди живы? А гимназист Саня Лаженицын из «Августа четырнадцатого» встречается с Толстым и спрашивает его о «жизненной цели человека на земле».

Едва вошедший в русскую литературу Солженицын был признан продолжателем толстовской традиции художественного освещения человека и мира, но в его эпоху развеялись воспоминания о ростовском доме и «ростовской породе». Однако писатель находит *ростовский дом* и «*ростовскую породу*» и воплощает эти исконно русские концепты в рассказе «Один день Ивана Денисовича». В первой рецензии на повесть А. И. Солженицына для «Нового мира» (в плане подготовки публикации) К. И. Чуковский, одним из первых признавший дар литератора в провинциальном учителе и выдюжившем лагернике, удостоенном боевых наград, писал: «Шухов — обобщенный характер русского простого человека: жизнестойкий, “злоупорный”, выносливый, мастер на все руки, лукавый и добрый. Родной брат Василия Теркина» [1, с. 137]. Указание на их родство вполне объяснимо: А. Т. Твардовский стучался во все двери и добился успеха — открыл великого русского писателя, как когда-то в присланной с Кавказа повестушке Н. А. Некрасов рассмотрел дар Толстого, но мы же, принимая в расчет преемственность толстовской традиции в художественных исканиях А. И. Солженицына, считаем, что Шухов наделен и явными чертами «ростовской породы» как выразитель *русского* взгляда на мир, споры о сущности которого в последнее время ведутся непрестанно и обостряются в связи с очередными шагами на пути нашего прощания с западной аксиологией.

Иван Денисович Шухов, доброволец, оказавшийся в лагере якобы за измену Родине, сохраняет уверенность в своей способности выстоять и остаться человеком в нечеловеческих условиях, полагаясь на православную традицию и жизненные силы. Работа для него жизненно необходима, и поэтому он не мог понять из письма жены, как это односель-

чане, вернувшиеся с войны, побросали землю и занялись выгодным для себя печатанием «ковров» по немецким трафаретам. Когда он выводит стену *своим*, припрятанным, мастерком, то лагерная действительность для него отступает: «И не видел больше Шухов ни озера дальнего, где солнце блеснило по снегу, ни как по зоне разбредались из обогревалок работяги — кто ямки долбать, с утра не додолбанные, кто арматуру крепить, кто стропила поднимать на мастерских» [2, с. 60]. Несмотря на то что Шухов не имеет никого в подчинении, без него не обходится и сам бригадир Тюрин, ведь отношения бригадников напоминают *семейные*, как у солдат на батарее Раевского, в которую попал под ожесточенным обстрелом неприятеля Пьер Безухов: «Сгрудились все около круглой печурки, поставленной Шуховым, и около той, где песок греется, пуская из себя парок. Кому места не хватило — сидят на ребре ящика растворного. Бригадир у самой печки сидит, кашу доедает. На печке ему Павло кашу разогрел» [там же, с. 55].

В картинах обычного для эзков дня, который трудно и представить себе пресыщенному радостями жизни обывателю, просматривается открытость Шухова *другим* и доверие *тех* — к нему. Начавшийся с непростительной промашки Шухова день, когда он проспал подъем, прошел вполне удачно: в карцер не попал, а только помыл пол в надзирательской; Фетюков сохранил для него завтрак в столовой, а после шмона хлеб остался нетронутым; лекарь-борзописец из санчасти не смог освободить приболевшего от работы, но Шухов так и не заболел; их не погнали в чистое поле на Соцгородок — направили на ТЭЦ, где можно, оказалось, погреться, да и сама работа его согревала; за обедом закосил две лишние миски в пользу бригады, что грозило опять-таки суровыми последствиями, однако получил одну из них; пронес кусочек ножовки, пригодный для подработок, в посылочной занял очередь Цезарю Марковичу, разжился табачком... И все это не для личной выгоды и подчас непростой ценой, но как ответ другим на его участие в их судьбах и духовную поддержку, что характерно для русского мировидения, воплощенного Толстым в «ростовской породе»: «Засыпал Шухов, вполне удовлетворенный <...> Прошел день, ничем не омраченный, почти счастливый» [там же, с. 111]. Так же и Нержин, герой романа «В круге первом», поднимает тост в Марфинской шарашке: «Будем счастливы! Не все так черно в нашей жизни! Вот именно этого вида счастья — мужского вольного лицейского стола, обмена свободными мыслями без боязни, без укрыва — этого счастья ведь не было у нас на воле?» [3, с. 29]

Творческие искания С. А. Шаргунова восходят так или иначе к художественной пластике и концепции человека Толстого, автора преседентных для национального самосознания книг и знатока сакральных глубин русской души. В заметках-эссе «Лев Толстой — лес густой» С. А. Шаргунов рассматривает значение творческой индивидуальности

классика и его духовного опыта как для русской литературы в целом, так и для своего — писательского — мировидения. С. А. Шаргунов выделяет ключевое для понимания концепции человека Толстого понятие — слаженность с *другими* и способность откликаться на эмоциональное воздействие *других*, а также потребность видеть себя среди *других* и состояться в сопряжении с *другими*: «Западный экзистенциализм, умножая ужас бренности на привычные прайвеси, выводит тоскливую формулу: “Ад — это другие”. Русский человек привык к жизни сообща и по-детски ждет чуда, от того “память смертная” уводит его противоположным маршрутом: вера в общее дело, умаление себя до червя, спасительная формула: “Другие — это рай”» [7, с. 128].

Главный герой рассказа С. А. Шаргунова «Свой», доброволец на Донбассе, — вполне удачливый и преуспевший во многом Илья, то ли журналист, то ли писатель, а может, и издатель. Как он ни пытался отстраниться от трагедии запылявшего Донбасса, все же принял ответственное решение и *поехал* на ту войну, на которую не мог смотреть, но куда так хотелось прорваться, хотя и в армии не служил. Рассказ начинается со зловещей тишины: враг все видит и не дремлет. Бойцы затихли и перешли на шепот. Выдюжили — и завязался разговор, кто откуда и из каких. Когда Илья сказал, что он москвич, удивлению многих не было предела. Даже один из бойцов насмешливо отреагировал на непонятный вояж из пресыщенной столицы на осажденный Донбасс, и все подхватили эту иронию, *сдобренную* осуждением и *сперченную* непониманием странного поступка необстрелянного интеллигента.

Илья, как и Ростовы, чувствует себя сопричастным народной судьбе, когда скрывает от Полины, своей избранницы, что поехал на войну, сказав ей: по делам издательства. Так, и Петя Ростов вместо университета отправляется на войну, где и нашел в отряде Денисова свою смерть. Бойцы, возвращаясь с задания, начинают придумывать новичку-добровольцу позывной. Илья согласен на любой (для него не важно было, как назовут, а важно, что он будет делать), но потом, когда в Донецком аэропорту завязался бой с врагом, он на обращение к себе отвечает: *Свой!* И на его месте был бы любой русский человек. И Петя Ростов, «не медля ни одной минуты, поскакал к тому месту», откуда раздавались выстрелы. Так что на повисший в воздухе вопрос: «А что здесь забыл москвич?» — Илья убедительно отвечает, ведь он не где-то, а у себя, он — свой. И размышляя об этом, он не знал, что их через минуту накроет огнем и все они останутся навечно *своими*.

Воплощенное в рассказе «Свой» согласие человека с миром восходит к толстовской традиции. Вместе со всеми Илья смотрит в небо, пытаясь разглядеть вертолет, вместе со всеми бросается наземь по единому приказу, вместе со всеми снимает автомат с плеча, вместе со всеми карабкается в грузовик, когда опасность миновала, и вместе со всеми

встречает жаркое южное рассветное солнце, теплом стелющееся по степи. Теперь Илья — часть целого. Так же и человек Толстого ощущает себя *Всем и частью Всего*, осознавая себя состоявшимся только лишь среди *других*, как и полагал Толстой: «... общение человека с человеком есть единственное и величайшее таинство: сознание себя <...> в другом. Только бы понимать это таинство» (Юб. Т. 58, с. 76). И С. А. Шаргунов в своем творчестве обращается к нам, уже едва ли ощущающим собственную укорененность в духовной традиции Отечества, и последовательно старается *объяснить*, что значит для нас таинство общения как опыт понимания *другого*, тогда как нас пытаются наставить на одоление пресловутого пути к успеху — *через* других и *мимо* других. И в связи с этим особое значение для национального самосознания в плане сохранения духовной идентичности имеет творчество Толстого и «*ростовская порода*» как обозначение исконно русского национального характера.

Морально-этические установки Ростовых можно определить как *безусловное доверие к правде жизни*: «Человек часто не в силах освободиться от лжи общественной, в которой он принимает участие. Но он всегда может осуждать ложь и себя вместе с нею, если он принимает в ней участие» (Юб. Т. 44, с. 52). А. И. Солженицын, как писатель и общественный деятель, начиная с первых шагов предостерегал: «Мы так безнадежно расчеловечились, что за сегодняшнюю скромную кормушку отдадим все принципы, душу свою, все усилия наших предков, все возможности для потомков» [4, с. 187]. В прозе С. А. Шаргунова человек изображен в контексте художественной традиции Толстого — воспринимающим себя состоявшимся в посвящении себя *другим* и реализующим себя среди *других*. Так, герой рассказа С. А. Шаргунова «Про вас, девочки» чувствует, как и толстовские персонажи, что его мир неотделим от других: «Одержимость другой личностью, которую принимаешь за слиток золота, боготворишь, а всякий ее недостаток делает влюбленность острее. Жизнь озарена» [6, с. 65]. Это чувство порождено не только женской привлекательностью, но и проявляющейся на сакральных глубинах природы потребностью человека находить и обретать себя среди других, о чем на рубеже XIX–XX веков говорил Толстой, а в наше время — на новом уровне и в иных социальных парадигмах — художественно убедительно продолжил говорить А. И. Солженицын и продолжает С. А. Шаргунов.

Список литературы

1. Переписка Александра Солженицына с Корнеем Чуковским / подг. текста, вступл. и коммент. Е. Ц. Чуковской // Новый мир. 2011. № 10. С. 134–153.
2. Солженицын А. И. Один день Ивана Денисовича // Солженицын А. И. Малое собр. соч.: в 7 т. Т. 3. М.: ИНКОМ НВ, 1991.

3. *Солженицын А. И.* В круге первом // *Солженицын А. И.* Малое собр. соч.: в 7 т. Т. 2. М.: ИНКОМ НВ, 1991.
4. *Солженицын А. И.* Публицистика: в 3 т. Т. 1. Ярославль: Верхневолжское книжное изд-во, 1995.
5. Толстой о литературе и искусстве. Записи В. Г. Черткова // Литературное наследство. Т. 37–38. П. М.: Изд-во АН СССР, 1939.
6. *Шаргунов С.* Книга без фотографий. М.: Альпина нон-фикшн, 2014.
7. *Шаргунов С.* Лев Толстой — лес густой // *Новый мир.* 2015. № 2. С. 126–132.

С. А. АСЕЕВА

кандидат филологических наук,
независимый исследователь, Москва
e-mail: fleur1988@mail.ru

Смыслы романа Л. Н. Толстого «Анна Каренина» и их интерпретация в телесериале К. Г. Шахназарова «Анна Каренина. История Вронского» (Россия, 2017)

Аннотация. В статье исследуется телевизионная версия фильма К. Г. Шахназарова «Анна Каренина. История Вронского». Автор выявляет философские смыслы романа Л. Н. Толстого «Анна Каренина», представленные в экранизации, трансформации литературного первоисточника и их причины. Феномен экранизации интерпретируется как частный случай интермедальности.

Ключевые слова: *Л. Н. Толстой, «Анна Каренина», К. Г. Шахназаров, экранизация, литературный первоисточник, трансформация, интермедальность.*

S. A. Aseeva

PhD in philology, independent scholar, Moscow
e-mail: fleur1988@mail.ru

Implications of Leo Tolstoy's Novel Anna Karenina in the television Series Anna Karenina: Vronsky's Story Directed by Karen Shakhnazarov (Russia, 2017)

Abstract. The article analyses the TV-version of the film *Anna Karenina: Vronsky's Story* by Karen Shakhnazarov. The author reveals some philosophical implications of Leo Tolstoy's novel *Anna Karenina* presented in the screen adaptation, the transformations of the literary original and their reasons. The phenomenon of screening is interpreted as a special case of intermediality.

Keywords: *Leo Tolstoy, «Anna Karenina», Karen Shakhnazarov, screen adaptation, screening, literary original, transformation, intermediality.*

Роман «Анна Каренина» (1873–1877) — произведение Л. Н. Толстого, наиболее часто воспроизводимое на экране, что свидетельствует о его неугасающей актуальности. Большинство адаптаций создано за рубежом. К числу получивших широкую известность советских и российских экранизаций «Анны Карениной», отмеченных наградами и вызвавших общественный резонанс, следует назвать одноименные ленты А. Г. Зархи (1968) и С. А. Соловьева (2011), а также полнометражную картину К. Г. Шахназарова «Анна Каренина. История Вронского» (2017).

Среди исследований, всецело или отчасти посвященных анализу киноверсий великой книги, можно назвать работы У. А. Гуральника [5], Л. А. Аннинского [2], В. И. Мильдона [12], Ю. Левинга [8], И. Маковеевой [16]. Думается, что формирующаяся в последние десятилетия теория интермедиальности (понятие «интермедиальность» было введено в научный оборот в 1980-х годах немецким литературоведом Оге Ханзен-Леве [15]) может стать продуктивной стратегией при анализе взаимодействия литературы и кинематографа в экранизациях. Именно в интермедиальном аспекте, на наш взгляд, целесообразно проанализировать картину К. Г. Шахназарова, которая еще не стала предметом научной рефлексии. При этом особое внимание целесообразно уделить воспроизведению философских смыслов романа Толстого в фильме.

Современные исследователи А. А. Хамина и Н. Н. Зильберман, опираясь на опыт отечественных и зарубежных ученых, чьи труды посвящены проблемам объяснения феномена интермедиальности, приходят к заключению, что она «понимается как онтологическое свойство современной мультимодальной [обладающей широким спектром возможностей — С. А.] культуры в ее связи с образованием и обществом, погруженным в цифровое пространство». При этом отмечается, что «сегодня в гуманитарной науке остается актуальным широкий подход к пониманию интермедиальности», вместе с тем, если исходить из толкования термина «медиа», то, по мнению авторов статьи, следует говорить о господстве «трех ключевых векторов в изучении интермедиальности: медиа-технологическая, культурно-эстетическая и социально-коммуникативная», однако «в России интермедиальность представлена главным образом литературоведческими работами» [13, с. 43]. Подобные рассуждения следует признать справедливыми, однако необходимо добавить, что в одних случаях попадания текста в иную медиа среду (при сканировании, копировании) его трансформации не происходит, тогда как в других случаях (иллюстрирование, экранизация) изменение смыслов исходного текста неизбежно.

В «Анне Карениной» затронут обширный спектр вопросов, определяющих практически все сферы жизни людей. Однако главные смыслы романа — философско-онтологические: именно ими определяется бытие человека в художественном творчестве Толстого. По мнению В. Я. Лин-

кова, у классика «высшую истину никто, кроме Бога» человеку «не может предписать». Однако индивид «не просто слепо принимает предписанное как догму, а постигает как истину», и «ее главным проводником является то, что сопутствует всем без исключения на жизненном поприще: рождение, смерть, любовь, природа» [10, с. 86]. Следовательно, в художественном мире Толстого особое значение имеет то, как личность переживает *рождение, смерть, любовь* и как на нее влияет *природа*. Кроме того, Линков подчеркивает важность подлинности чувств и убеждений индивида: «Первый вопрос Толстого к человеку: насколько подлинна и серьезна твоя жизнь? Привязан ты к ней сердцем или головой, играешь роль, спасаешься от жизни или действительно живешь? <...> Жизнь героев “Анны Карениной” измерена мерой серьезности» [9, с. 52]. Как отмечает исследователь, для Толстого важна не только правдивость и серьезность, но и то, живет ли человек в гармонии с окружающим миром, в единении с другими или только для себя, руководствуясь своими эгоистическими потребностями: «Наслаждение жизнью, удовольствие — святыня, которой поклоняются в обществе “Анны Карениной”. Что хорошо, что дурно, герои определяют не из нравственного всеобщего закона, а по произволу чувства удовольствия» [там же, с. 56]. Линков справедливо указывает на основные критерии, которые Толстой предьявляет к героям романа.

На наш взгляд, целесообразно рассмотреть, насколько создателям телесериала «Анна Каренина. История Вронского» удалось воплотить образы персонажей, а также комплекс тем, проблем и философских смыслов книги в интермедиальном пространстве кинематографа.

Экранизация изначально создавалась в двух форматах: полнометражного кинофильма и восьмисерийной телевизионной картины. Какие изменения при этом претерпел литературный материал, каким трансформациям подвергся текст первоисточника в телеверсии? Какие философские смыслы нашли отражение в экранизации, созданной Шахназаровым? Для ответа на эти вопросы следует обратиться непосредственно к анализу адаптации книги в формате многосерийного телефильма, поскольку, как представляется, в этой форме можно наиболее полно воспроизвести смыслы исходного литературного текста. Примечательно, что, по мнению продюсера проекта Антона Златопольского, «по-настоящему историю можно рассказать только в телевизионном формате», а «в кино сегодня это сделать практически невозможно», поскольку «оно в сознании зрителя заняло другую нишу» [1]. Следовательно, экранизацию необходимо анализировать именно в телевизионном формате.

В телесериале трансформация исходного текста проявляется на следующих уровнях:

- редукция сюжетных линий;
- оригинальная трактовка образов главных героев;

- смещение фокуса повествования;
- привлечение дополнительного материала.

Несмотря на форму телесериала, обладающую большими временными рамками, авторам экранизации не удалось уместить в восьмисерийную картину все сюжетные линии романа. В фильме отсутствует такой персонаж, как Константин Левин (во многом автопсихологическое «я» Толстого). Создатели телеверсии решили сосредоточиться на истории взаимоотношений Анны Карениной и Алексея Вронского, линия Стивы Облонского и Долли показана лишь как фон, оттеняющий отношения главных героев.

Экранизаторы также дают собственную трактовку образов главных героев. Они подчеркивают демоническое, разрушительное начало характера Анны Карениной. Так, исполнительница главной роли Елизавета Боярская предлагает свое видение образа героини. Сначала Анна — «легкая, изящная», «милая особа, привлекающая внимание своей доброжелательностью», однако впоследствии она оказывается «главной разрушительной силой всей этой истории, оставляющей за собой выжженное поле», ведь «в ней заключено деструктивное начало, разрастающееся как снежный ком: по сути, она разрушила саму себя — а заодно и весь мир вокруг», а наиболее существенными чертами характера героини актриса считает «ее неистовость и предельность чувств» [6]. Боярская подчеркивает, что они с Шахназаровым «действительно одинаково понимали и чувствовали Анну Каренину» [1]. В соответствии с намерением авторов фильма показать демоническое начало героини, ее экранный образ существенно отличается от книжного. В фильме Анна предстает чувственной, эгоистичной, ищущей наслаждений, зачастую истеричной натурой, при этом глубина ее духовного мира, острота переживаний, внутренний диалог с Богом остаются практически не выраженными: «”Да, на чем я остановилась? На том, что я не могу придумать положения, в котором жизнь не была бы мученьем, что все мы созданы затем, чтобы мучиться, и что мы все знаем это и все придумываем средства, как бы обмануть себя. А когда видишь правду, что же делать? <...> Избавиться от того, что беспокоит. <...> Да, очень беспокоит меня, и на то дан разум, чтобы избавиться; стало быть, надо избавиться. Отчего же не потушить свечу, когда смотреть больше нечего, когда гадко смотреть на все это? <...> Все неправда, все ложь, все обман, все зло!.. <...> Туда! — говорила она себе, глядя в тень вагона, на смешанный с углем песок, которым были засыпаны шпалы, — туда, на самую середину, и я накажу его и избавлюсь от всех и от себя. <...> Господи, прости мне все!” — проговорила она, чувствуя невозможность борьбы» (Юб. Т. 19, с. 346–348).

Образ Вронского также претерпел изменения, в картине персонажу уделено особое внимание. Именно этот герой в экранизации

Шахназарова рассказывает историю своих взаимоотношений с Анной Карениной. Он вызывает гораздо больше сочувствия, чем его книжный прототип, поскольку создатели фильма акцентируют внимание на том факте, что его жизнь искалечена гибелью Анны.

Очевидно, трактовка образа Вронского в телеверсии — плод авторской интерпретации. В одном из интервью Шахназаров признается: «Меня всегда интересовало, как мог жить мужчина с таким грузом — гибели возлюбленной по собственной вине. Хотя я и считаю, что он не вполне виноват, но тем не менее. Какие пути он должен был находить, чтобы избавиться от этой ноши? Вот этот момент мне всегда был интересен <...>» [3].

Исполнитель роли Вронского Максим Матвеев высказался о своем герое так: «У него нет семейных ценностей, ему их никто не прививал. <...> Его с детства приучали к мысли, что адюльтер — это нормально, если об этом никто не узнает. <...> Отсюда вытекают его отношения с Кити, которую он легко бросает, потому что даже не понимает, что должен нести за нее ответственность <...> у него нет представлений о том, как должна быть устроена семья, как должны выстраиваться отношения между мужчиной и женщиной, и в этом его трагедия» [11].

Между тем в романе персонажу дается более сложная характеристика: это образцовый офицер, которому не чужды светские удовольствия, он изначально мыслит роман с Анной как приятное развлечение, поощряемое в офицерской среде и в светском обществе: «Он знал очень хорошо, что в глазах Бетси и всех светских людей он не рисковал быть смешным. Он знал очень хорошо, что в глазах этих лиц роль несчастного любовника девушки и вообще свободной женщины может быть смешна; но роль человека, приставшего к замужней женщине и во что бы то ни стало положившего свою жизнь на то, чтобы вовлечь ее в прелюбодеянье, что роль эта имеет что-то красивое, величественное и никогда не может быть смешна...» (Юб. Т. 18, с. 136). Вронский причиняет глубокие страдания не только Анне, но и Кити Щербацкой, разрывая с ней отношения (в экранизации об этом упоминается лишь вскользь). На страницах романа показан непростой жизненный путь Вронского. Он последовательно превращается из блестящего офицера в страстного любовника, который после гибели Анны остро ощущает свою вину и, надеясь искупить ее смертью, отправляется на войну.

Еще одна особенность картины заключается в смене ракурса повествования, что привело к значительной трансформации сюжета по сравнению с первоисточником. Все события представлены как рассказ Вронского Сергею Каренину, повзрослевшему сыну Анны, выросшему без матери. Именно этим вызвана следующая особенность фильма: в него привлечен дополнительный литературный материал. Это книга очерков писателя и публициста Викентия Вересаева «На Япон-

ской войне» [4], которая выступает в телесерии лишь как сюжетный претекст, скрещивающий пути Вронского и Сережи.

Режиссер фильма Карен Шахназаров так объяснил свое решение: «Я нашел ход, который, как мне казалось, придал этой истории новый драматургический поворот. У нас в картине Вронский спустя 30 лет встречается на Русско-японской войне с сыном Анны Сергеем Карениным, который служит врачом в госпитале. Это позволило нам, во-первых, уйти от сцены, в которой Анна бросается под поезд. Это же очень трудно — делать фильм, когда все знают, чем он закончится. И второе: на мой взгляд, именно 1904 год, Русско-японская война, которую мы проиграем, — начало гибели Российской империи. А 1917-й — уже финал» [14]. Очевидно, что использование подобного приема позволяет вводить в экранизацию дополнительные исторические смыслы, которые наводят зрителей на размышления не о пореформенной эпохе 1870-х годов, тождественной написанию романа, а о более широкой перспективе истории России, о причинах гибели Российской Империи. Показательно, что проблема упадка и разрушения империй давно волнует К. Г. Шахназарова как режиссера, о чем свидетельствуют, например, такие его киноленты, как «Царевубийцы» (1991) или «Исчезнувшая империя» (2008).

Кроме того, из телесерии становится известно, что Сережа Каренин рано потерял не только мать (Анну), но и отца (Алексея Александровича), что он воспитывался у набожной Лидии Ивановны и что дочь Анны и Вронского умерла еще в детстве. При этом сам Алексей Вронский постоянно ищет смерть на войне и в конце концов, при нападении японского отряда на санитарный лагерь, ее находит. Таких поворотов сюжета в романе Толстого нет. Из книги известно только, что Вронский после самоубийства Анны отправляется на Русско-турецкую войну 1877–1878 годов, а его дочь остается на попечении Алексея Александровича Каренина.

Таким образом очевидно, что литературный материал в экранизации Шахназарова подвергся существенным изменениям. Во многом это произошло благодаря авторскому прочтению романа Толстого «Анна Каренина». Режиссер аллегорически отождествил трагическую гибель Анны с не менее трагическими событиями начала разрушения Российской Империи. Для него принципиально важными оказались размышления не только о всеобщей исторической судьбе России, увиденной сквозь призму частной судьбы героини романа, но и о любви, которая, по мнению Шахназарова, во все времена остается главной движущей силой, «любовь — это основа основ», а «войны, политика, искусство — все происходит из такого всеобъемлющего понятия, как “любовь”» [7].

Объясняя свое обращение к сочинению классика, режиссер заявляет: «Мне всегда нравился роман Л. Н. Толстого “Анна Каренина” <...> ни-

когда у меня не было фильма о любви. А о взаимоотношениях мужчины и женщины никто лучше Толстого не написал и уже не напишет. <...> Когда я снимал “Анну Каренину”, то всякий раз поражался, насколько правдоподобно все описано — именно так, как происходит на самом деле» [1]. Развивая свою мысль, он говорит: «Лишь начав снимать, я по-настоящему осознал величие этой книги. Потому что понял: я все это видел. А что-то и переживал сам. Порой даже мысли возникали: боже мой, откуда Толстой все это про меня знает, как он смог увидеть мою жизнь? Но в этом и есть величие классиков. <...> Этот фильм о жизни!» [14]. Из этих слов видно, какое большое значение Шахназаров придает любви как высшей духовной ценности.

Для Толстого, художника и мыслителя, любовь — это универсальное, онтологическое свойство души человека, одна из констант, которыми определяется духовная жизнь личности. В романе «Анна Каренина» феномен любви исследуется с различных точек зрения: на его страницах показаны любовь к природе, любовь к детям, любовь между мужчиной и женщиной. Способностью любить проверяется духовный потенциал героев, то, как они относятся к семье и к браку. Любовные отношения между персонажами в книге также представлены многогранно. Это и ложная любовь-увлечение, принятая в светском окружении Анны, и всепрощающая любовь-терпение, ставшая основой отношений в семье Стивы Облонского и Долли, и любовь-взаимопонимание, главенствующая в семье Константина Левина и Кити, и разрушительная любовь-страсть между Анной и Вронским.

Авторы телеадаптации сосредоточились на истории Анны и Вронского, вследствие чего в фильме основное внимание уделено их любви-страсти. Ее трагический, роковой характер показан с помощью соответствующих первоисточнику эпизодов. Привлекая дополнительный материал, создатели картины делают обобщения и проводят параллели, отсутствующие в тексте романа. Так, мотив измены приобретает не только частный характер в связи с судьбой главной героини, но рассматривается и в общем историческом контексте, когда речь идет о постепенном разрушении Российской Империи из-за измены монархическим идеалам. Примечательно, что самоубийство Анны режиссер фильма также объясняет ее ревностью: «Из-за чего, собственно, Анна поехала бросаться под поезд? Потому, что Сорокина привезла деньги Вронскому, а Каренина увидела это из окна» [1]. Вместе с тем, при таком понимании причин поступка главной героини игнорируются философские смыслы, связанные с ее самоубийством: это глубокий внутренний разлад чувств, осознание того, что жизнь, подчиненная эгоистическим страстям, «исполнена страданий и зла» (Юб. Т. 19, с. 349), невозможность соединения двух любимых существ — Вронского и Сережи. Акцент в картине сделан на переживаниях Вронского, чья дальнейшая жизнь разрушена.

Для Толстого вопросы смысла жизни, бытия человека определяются не только различным отношением его к окружающим и к своему «я»; волнуют писателя и такие феномены, как рождение, смерть, природа. Он неизменно затрагивает их в своем творчестве, в том числе и в романе «Анна Каренина». В экранизации же они практически не получают философской интерпретации.

Природа, выполняющая в романе Толстого особые функции, сопутствует жизни человека, являясь мерилom естественности и особых знаний о бытии. В фильме такое понимание природы не представлено, тем не менее это оправдано с точки зрения сюжета сериала, поскольку природа в романе связана главным образом с жизнью Константина Левина, оставшегося в телеверсии за кадром. Если у Толстого Анну окружает преимущественно городской или окультуренный дачный пейзаж, то в фильме Анна Каренина заключена в искусственное пространство декораций. Такое режиссерское решение, как представляется, вполне адекватно выражает оппозицию «искусственное — естественное», нашедшую художественное воплощение на страницах книги.

Специфику перенесения литературного материала в иное (телевизионное) медиа пространство в данном случае определило индивидуальное прочтение литературного материала режиссером. Им вызвано значительное количество трансформаций, как редуцирующих сюжет книги и ее смыслы, так и расширяющих границы произведения, обогащающих его идеями, актуальными в наше время. В одном из интервью Шахназаров утверждает: «В России литература — больше чем литература. У нас не было столь развитой философии, как в Германии. Наши философы — это Достоевский и Толстой». Тем не менее для него Лев Толстой в первую очередь остается великим художником, а не философом; по мнению Шахназарова, классик — не «бронзовый памятник, в который его сейчас превратили», а личность «очень темпераментная, живая», это художник, который «пишет чувством» и утверждает, что «нет плохих и хороших людей, человек — существо текучее» [14], и который является непревзойденным мастером в описании взаимоотношений между мужчиной и женщиной. Думается, именно поэтому бережно перенесены на экран все нюансы, связанные с историей любви Анны Карениной и Алексея Вронского.

Список литературы

1. «Анна Каренина»: как Карен Шахназаров снимал сериал и фильм одновременно [Электронный ресурс] // Вокруг кино: сайт. 2017. URL: https://www.vokrug.tv/article/show/anna_karenina_kak_karen_shahnazarov_snimai_serial_i_film_odnovremenno_59093/ (дата обращения 27. 08. 2018).
2. *Аннинский Л. А.* Лев Толстой и кинематограф. М.: Искусство, 1980.

3. Боярская и Шахназаров рассказали «Индустрии кино» о фильме «Анна Каренина. История Вронского» [Электронный ресурс] // Журнал/Новости: сайт. 2017. URL: <https://www.filmpro.ru/materials/56953> (дата обращения: 30.08.2018).
4. *Вересаев В. В.* На Японской войне. СПб.: Лениздат, 2014.
5. *Гуральник У. А.* Русская литература и советское кино. Экранизация классической прозы как литературоведческая проблема. М.: Наука, 1968.
6. Елизавета Боярская о роли Карениной: «Анна постепенно превращается в чудовище» [Электронный ресурс] // СПб. Собака. RU: сайт. 2017. URL: <http://www.sobaka.ru/city/cinema/74431> (дата обращения: 27.08.2018).
7. Карен Шахназаров: «Мы остаемся империей!» [Электронный ресурс] // Аргументы и Факты: сайт. 30.11.2016. № 48. URL: http://www.aif.ru/culture/person/karen_shahnazarov_my_ostayomsya_imperiey (дата обращения: 05.09.2018).
8. *Левинг Ю.* Идеология травмированного глаза, или Как убить Анну Каренину нежно // Новое литературное обозрение. 2014. № 1. С. 75–102.
9. *Линков В. Я.* История русской литературы XIX века в идеях. М.: Издательство Московского университета, 2008.
10. *Линков В. Я.* Мир и человек в творчестве Л. Толстого и И. Бунина. М.: Издательство Московского университета. 1989.
11. Максим Матвеев: «Играть любовь с женой гораздо проще» [Электронный ресурс] // Woman Hit: сайт. 2017. URL: <https://www.womanhit.ru/stars/interview/2016-12-12-maksim-matveev-igrat-ljubov-szhenoj-gorazdo-prosche/> (дата обращения: 30.08.2018).
12. *Мильдон В. И.* Новый Лаокоон, или о границах кино и литературы: эстетика экранизации. М.: Росспэн, 2007.
13. *Хаминова А. А., Зильберман Н. Н.* Теория интермедиальности в контексте современной гуманитарной науки // Вестник Томского государственного университета. 2014. № 389. С. 38–45.
14. Шахназаров об «Анне Карениной»: трудно делать фильм с известным финалом [Электронный ресурс] // Аргументы и Факты: сайт. 19.04.2017. № 16. URL: http://www.aif.ru/culture/person/shahnazarov_ob_anne_kareninoy_trudno_delat_film_s_izvestnym_finalom (дата обращения: 30.08.2018).
15. *Hansen-Løve A.* Intermedialität und Intertextualität: Probleme der Korrelation von Wort und Bildkunst — am Beispiel der russischen Moderne // Wiener Slawistischer Almanack. Wien, 1983. Sbd. 11. P. 291–360.
16. *Makoveeva I.* Anna Karenina on Page and Screen // Studies in Slavic Cultures (University of Pittsburgh). 2001. № 2. P. 111–134.

М. В. НИКОЛАЕВА

кандидат филологических наук,
доцент, Институт востоковедения РАН, Москва
e-mail: losmarinik@mail.ru

***Природа человека и космос в произведениях
идейных последователей
Л. Н. Толстого в литературе Ливана***

Аннотация. Статья посвящена исследованию источников и приоритетов восприятия арабскими писателями Сирии и Ливана концепции человеческой личности в глобальном пространстве мироздания и в рамках конкретного социума в контексте проблемы идейно-эстетического воздействия классической русской литературы и прежде всего великого наследия Л. Н. Толстого. На примере произведений классиков арабской литературы XX столетия Михаила Нуайме, Амина ар-Рейхани, Жоржа Ханны показаны некоторые существенные особенности их духовно-философских поисков в рамках общего направления философских и нравственных идей, открытых всему человечеству творческим гением Л. Н. Толстого. Отмечено, что особую значимость в подобном контексте приобретали понимаемые в духе восточной метафизики проблемы религиозного характера, осмысление взаимоотношений метафизического, философского и нравственного аспектов межконфессионального взаимодействия, бытия мира природы и человека в бесконечности Абсолюта.

Ключевые слова: философия, Лев Толстой, Ливан, Михаил Нуайме, Жорж Ханна, Амн ар-Рейхани, арабская литература, метафизика, межконфессиональное взаимодействие, роман, космизм, микрокосм, суфизм, христианство, бытие, природа, социум, человек.

M. V. Nikolaeva

PhD in philology, associate professor, the Institute of Oriental Studies
of the Russian Academy of Sciences, Moscow
e-mail: losmarinik@mail.ru

***Human nature and cosmos in the works of the ideological
followers of Leo Tolstoy in Lebanese literature***

Abstract. The article studies the sources and priorities of the Syrian and Lebanese writers' perception of the concept of human personality in the

global universe and within a specific society. The example of the works of the 20th century Arabic literature classics Mikhail Naimy, George Hanna, Ameen Rihani shows some specific features of their spiritual and philosophical searches in the context of the general direction of philosophical and moral ideas discovered by the Russian creative genius of Leo Tolstoy. It is noted that the problems of religious nature, understood in terms of oriental metaphysics, the apprehension of the interconnections of metaphysical, philosophical and moral aspects of interconfessional communication, the existence of human and natural world in the infinity of the Absolutem acquire particular importance.

Keywords: *philosophy, Leo Tolstoy, Lebanon, Mikhail Naimy, Ameen Rihani, George Hanna, Arabic literature, novel, cosmism, microcosm, Sufism, Christianity, human and natural world, society, human personality.*

Проблеме идейно-эстетического воздействия классической русской литературы и прежде всего великого наследия Л. Н. Толстого на творческий процесс становления и развития новоарабской литературной традиции XX столетия, в которой ведущую роль играли писатели современных стран Сирии и Ливана, посвящены многие исследования отечественных литературоведов-арабистов: академиком И. Ю. Крачковского и А. Е. Крымского, ученых К. В. Оде-Васильевой, А. А. Долининой, А. Н. Имангулиевой, Р. М. Пашаевой. Философскому аспекту наследия Л. Н. Толстого в истории новоарабской общественной мысли посвящены многие страницы исследований отечественного арабиста З. И. Левина, а литературный аспект восприятия творчества Л. Н. Толстого в арабском мире представлен в фундаментальных работах Э. А. Али-Заде «Русская литература и арабский мир» (ч. 1–2, 2015–2018). Творческие откровения и философские идеи Л. Н. Толстого воплощены во многих художественных образах и философских построениях сиро-ливанских писателей XX века, мировоззрение и эстетические концепции которых формировались в процессе обогащения достижениями русской классики. Многие из пионеров арабского литературного процесса Нового времени были уроженцами современных Сирии, Ливана, Палестины, Иордании, где традиционно широко представлены восточные христианские конфессии: марониты и православные христиане, наряду со множеством неортодоксальных исламских течений (друзы, алавиты и др.). Особую значимость в подобном контексте приобретали понимаемые в духе восточной метафизики проблемы религиозного характера, осмысление взаимоотношений метафизического, философского и нравственного аспектов межконфессионального взаимодействия, бытия мира природы и человека в бесконечности Абсолюта.

Ортодоксальное духовное образование, которое обычно получали представители литературной традиции Сирии и Ливана (в рамках школ русского Императорского Православного Палестинского обще-

ства, духовных семинарий, католических и маронитских лицеев), как и образование в светских Университетах Сирии и Ливана, основанных американскими и европейскими миссиями на Арабском Востоке, не только не стало фактором духовной изоляции отдельных конфессий и ухода от мирских проблем, но, напротив, обостряло их социальный критицизм и антиклерикальные настроения, хотя и весьма далекие от атеистических. Во многом справедливо будет видеть в подобных явлениях и влияние учения Л. Н. Толстого. Об этом прямо свидетельствует крупнейший писатель Ливана XX столетия Михаил Нуайме (1889–1988) в письме И. Ю. Крачковскому; «Мое внутреннее возмущение против церкви и ее сухих догм заставило меня искать и находить поддержку в поздних сочинениях Толстого» [1, с. 226].

В своих мемуарах «Мои семьдесят лет» [3, с. 205–223] Нуайме подчеркивает, что для него главным в творчестве русского писателя оказались выдающиеся нравственные искания и религиозно-философские построения, поиски истоков, закономерностей взаимоотношений отдельного человека с окружающим миром людей, природы и универсальным абсолютом. Подобное восприятие творческой личности Л. Н. Толстого характерно для духовной традиции стран Востока в целом. Ведь оно сближает идеи русского писателя со многими известными религиозно-философскими системами, сформировавшимися на протяжении тысячелетий в восточной культуре, неотъемлемой духовной компонентой которой является арабский мир.

В рамках сложной поликультурной и поликонфессиональной структуры восточного, арабского общества антиклерикальные настроения приобретают особую значимость в процессе поиска путей познания Абсолюта и универсальных истин человеческого бытия. Так, православным христианином М. Нуайме образ Толстого воспринимается, прежде всего, как идеал праведника, идущего *путем*, «начертанным Христом его ученикам и *всему миру*», осознавшего «как далеко отклонилась церковь от этого *пути*» [3, с. 206] и потому восставшего против нее и против себя самого, «чтобы отвратить душу от *всякого пути*, кроме *пути Евангелия*» [там же]. В подобном отрицании внешней церковной обрядности и противоречивой реальной практики возникают характерные для восточных мистических учений суфизма образы *пути*, на который ступает праведник в поисках просветления (*тарик*) и самого этого сияющего *света* взыскуемой *истины* (*таджалли*, *ширакийя*): «Из того, чем снабдила меня церковь, у меня не осталось ничего, кроме того ослепившего меня божественного *сияния*, которое излучает личность Назарянина» [3, с. 12]. Известно, что многие положения учения самого Л. Н. Толстого близки одному из важнейших религиозно-философских направлений в духовной жизни арабо-мусульманского Востока — суфизму. При этом справедливо будет утверждать, что восприятие этим ливанским право-

славным писателем суфийских учений происходило в начальный период становления его творческой личности при непосредственном влиянии учения Л. Н. Толстого, которое оказалось в этот период первичным по отношению к другим национальным философско-религиозным системам.

В творчестве и в самой личности ливанского писателя-философа претворились в жизнь толстовские идеи приоритета нравственного самосовершенствования человека, борьбы со злом внутри себя, преодоления собственного «я» в процессе следования императиву божественной любви как основе существования мира и человека в нем, проповедь аскетизма и представления об истинной религии, свободной от мирских соблазнов, атрибутов и порочных практик. Но в этих построениях столь очевидны и традиции суфийских *тарикатов*, исповедующих взыскание истины (*хакк*) на пути отказа от ложных соблазнов «нижнего мира» (*дунья*) и преодоления собственной несовершенной, тварной природы человека (*махлюк*).

Поэтому мы видим природу метафизического космизма М. Нуайме как своеобразный синтез православного христианского мировоззрения, вобравшего в себя толстовское учение о нравственном пути совершенствования человеческой природы на базе все более углубленного в последние годы его земной жизни постижения традиций суфийской религиозной мистики. Так становится очевидным своеобразие понимания М. Нуайме биографии Л. Н. Толстого, в частности, ухода писателя из Ясной Поляны, в рамках общих суфийских концепций взыскания истины как мира высшего, горнего, путем отказа и преодоления несовершенства мира земного: «Он отверг мир, его славу и все его соблазны, чтобы обрести душу, вместо того чтобы утратить душу и приобрести мир, как это делается повсюду» [3, с. 206–207]. Подобный универсализм позволяет расширить рамки глобального понимания творческого наследия великого русского писателя, не ограниченные только его современниками и соотечественниками.

В творчестве многих других писателей Ливана XX столетия нашли свое отражение различные аспекты нравственно-философского наследия Л. Н. Толстого, концепты человека как социальной и духовной личности в пространстве макрокосма, преломленные сквозь призму национальной духовной традиции. Острый социальный антиклерикализм отражен во многих произведениях известного журналиста и публициста левых, коммунистических убеждений Жоржа Ханна (1891–1969), принадлежащего, как и М. Нуайме, к православной общине Арабского Востока. Все его творчество и, в особенности, художественные произведения, пронизаны стремлением к построению идеального града, царства Божьего на земле. Публицистические выступления и личные признания Жоржа Ханна также свидетельствуют о характерном аспекте

восприятия творчества Толстого в среде ливанской творческой интеллигенции XX столетия:

«Русская литература отличается реализмом, она всегда черпала вдохновение из глубин русской жизни и русского общества. Русский писатель больше, чем писатель любой другой страны, понимал свое призвание и обратился к реальной жизни, описывая современное ему общество, отображая страдания народа, рисуя картину его жизни, изыскивая пути к освобождению от тех притеснений, которым подвергался народ. И если человечество ставит во главе списка мировых писателей Толстого, Достоевского, Пушкина и Горького, то именно потому, что они дали миру яркую и правдивую картину современной им русской жизни...» [5, с. 4]. В данном признании ливанского писателя именно Лев Толстой стоит первым в ряду мировых имен защитников реальных социальных чаяний народных масс.

Если близкий к идеям Л. Н. Толстого пафос развенчания меркантилизма, культа материальной собственности, отказа от денег, т. е. от использования плодов чужого труда, аналоги которому также можно увидеть в постулатах раннего суфизма о дозволенном и запретном пропитании (*ризк халяль*, *ризк харам*), лежит в основе «Книги о Мирдаде» М. Нуайме (1949–1952), то и в романах Жоржа Ханны мы встречаем столь же глубокие социальные обобщения.

Герой книги М. Нуайме Мирдад — «возвращающийся», мессия, мудрый спаситель человечества, в своей алчности и ненависти забывшего заветы Ноя о построении на вершине самой высокой горы идеального ковчега-храма, где горит вечный огонь истины. По существу этот роман — притча об истории человеческого общества в миниатюре. Главная идея этой столь созвучной идеям Л. Толстого книги связана с осуждением стяжательства, вульгарного материализма как основного зла, грозящего, подобного древнему библейскому потопу, уничтожить теперь уже современное человечество. Неизбежным следствием порочной социальной структуры представляются в этом романе войны — как естественное проявление торжества религиозно-этической категории зла, царящего в мире людей. Социальные конфликты, понимаемые как конфликты нравственные, препятствуют, по мнению автора, установлению идеального общественного устройства, всеобщего универсального братства людей, лишённого государственных границ преступлений и войн, религиозных и национальных конфликтов.

Идеалистический характер подобных рассуждений парадоксально сближает произведения М. Нуайме с пацифистскими течениями левой, коммунистической мысли Сирии и Ливана, характерными для послевоенного периода духовной жизни многих арабских стран. И если идеальное общество, по мнению Нуайме, основывается на идеальном совершенстве его составляющих, то в поисках этого идеала писатель

неизбежно обращается к нерукотворным образам — безграничного пространства окружающего мира природы, космического Абсолюта. Стремление к истине (*хакк*) как поиску совершенства индивидуума неотделимо от стремления познать тайную сущность самого бытия, в котором ищущий должен найти самого себя. Социальная сущность человека уступает место его вписанности в универсальные парадигмы законов самой природы, где он подобен «перышку в пасти бешеной бури» [4, с. 92]. Рассуждения Нуайме, восходящие здесь до высот метафизики нравственного космизма, вновь выстраиваются в терминах, близких к суфийским («Я и звезды — это ученик и учитель. В них я вижу величие Бога. И от них я знаю свое величие как подобия Бога. Я и звезды — два бесконечных мира, составляющих один бесконечный мир» [там же, с. 0]). Здесь по существу пантеистическое утверждение божественного начала в мироздании и в самом человеке сопрягается с парадоксальной метафизической попыткой расширения микрокосма отдельного индивидуума, вбирающего в себя Вселенную, макрокосм. Действительно, для мировоззрения М. Нуайме характерна эта идея своеобразного космизма — восприятия индивидуальной сущности отдельной личности как микрокосма, взаимодействующего с безграничным пространством мироздания.

Проблема уничтожения в мире зла, таким образом, переносится из социальной сферы в метафизическую. «Я — источник и двигатель огромной силы <...>, если вы не станете ее господином, ваш мир будет войной и вы будете блуждать в потемках тюрем... Каким будет ваше «я», таким будет ваш мир. И если ваше «я» будет сущим, прочным, то ваш мир будет таким же... И если ваше «я» будет единым, то ваш мир будет единым и вы будете в вечном мире со всем, что есть на небе и не земле» [2, с. 59]. (Здесь мы также можем узнать своеобразное преломление тезиса Л. Толстого о том, что зло уничтожится вне нас, только когда оно уничтожится в нас самих.)

С подобными идеями связаны и художественные особенности использования писателем библейских образов, например, своеобразная философская интерпретация истории Ноя и потопы («Ной, победив свой потоп, не победил ваш, а указал вам путь к победе... Каждый из нас — потоп в себе» [2, с. 311]). Библейский мотив истолкован как потоп страстей, бушующих в душе каждого индивидуума, который в то же время может развернуться во всемирную стихию «огня и крови», способную разрушить все земное. В эпоху ядерного оружия подобная метафизика писателя-пацифиста перестает быть умозраительно абстракцией, но прямо отсылает нас к звенящим набатным ужасом образам рукотворного Апокалипсиса.

Исследуя своеобразно преломленный космизм в творчестве Нуайме и многих других его современников и соотечественников в Сирии

и Ливане мы можем заметить, как в них, по существу, воспроизводятся толстовские этико-религиозные постулаты «очищенного христианства» о религии как практике взаимодействия индивидуума со всем бесконечным по времени и пространству миром, понимаемым как единое целое. Ведь мы можем вспомнить и соответствующие всему духу творчества М. Нуайме мысли Л. Н. Толстого о том, что «есть Бог, начало всего, что в человеке есть частица этого божественного начала, которую он может уменьшить или увеличить в себе своей жизнью» (Юб. Т. 35, с. 161).

Древние восточные универсальные библейские образы использованы и в программном романе Ж. Ханна «Жрецы храма» (1953), пафос которого также пронизан осуждением неумеренной жадности сильных мира сего. Осуждая зарвавшихся в своей алчной природе владельцев огромных капиталов — жрецов нового храма Золотого тельца, писатель с горечью восклицает: «Богатство — их новый храм! Богатство во всех его видах!» Образ храма как метафоры хранилища абсолютной истины, Ковчега Завета, превращается в храм-дворец, вместилище идола всемирного Капитала для алчных жрецов неправедной наживы. Если в философском романе-притче Нуайме жрецы всего лишь заблуждаются, и Мирдад приходит, чтобы раскрыть им истинное предназначение человечества, то у Ж. Ханна вскрываются глубинные социально-экономические законы неправедного мироустройства, которые яростно отстаивают те, кто призван защищать мирскую власть сильных мира сего. Его герой — это уже не философ-мессия, как в философских утопиях М. Нуайме, а молодой рабочий Кямаль (ар. *совершенный*), призывающий к свержению власти финансовых воротил, миллионеров-грабителей, которые развязывают по всему миру войны и готовы на любые преступления.

В романе четко представлена символическая антиномия: утлая лагуна обездоленных бедняков — «Семья довольствовалась едой, которая кое-как заглушала голод, каморкой, где можно было спать, и убогой одеждой, спасавшей от холода» [5, с. 21] — и роскошные дворцы-храмы новых властителей. «Дворец эмира, воздвигнутый на высоком холме, сиял огнями. Звезды в этот безоблачный вечер напоминали электрические лампы. Торжественно звучала музыка» [там же, с. 15]. В мире богачей, который описывает Ж. Ханна, звучит «музыка сфер», доступная лишь сильным мира сего, способным превратить даже сами звезды в рукотворные «электрические лампы».

Не случайно, что в этом романе Ж. Ханна, целиком погруженном в абстрагированные, но все же узнаваемые реалии конкретной социальной ситуации Ливана и всего послевоенного Ближнего Востока 1950-х годов, спасение не наступает. Тюрьмы страны переполнены протестующими против социального зла, а больницы и кладбища — жертвами болезней, вызванных нищетой или вооруженным насилием

властей против борцов за справедливость или просто за честный кусок хлеба. Священники нарушают тайну исповеди доносами на бедняков, и церкви не даруют утешения несчастным. Само солнце здесь — источник не света, но невыносимой жары, от которой изнывают трудящиеся на полях. Сама извечная природа в этом романе осмыслена лишь как политэкономическая категория. Так сбор урожая древних библейских садов оливковых деревьев, воспетых еще в Давидовых псалмах, разворачивается на страницах романа отнюдь не в лирические гимны красоте мироздания, одаряющего своими благословенными плодами страждущего человека. Напротив, мы словно бы погружаемся здесь в чтение сухих аналитических страниц экономического исследования, предлагаемого автором романа для осуждения пагубных законов современного капиталистического мироустройства, действующих в одной конкретной маленькой стране — Ливане:

«Урожай оливок в этом году выдался на редкость богатый. Дожди орошали оливковые деревья, из плодов получали много масла. Маслобойные фабрики работали круглые сутки. Сборщики собирали оливок, складывали их в кучи на полях, носильщики переносили на фабрику, рабочие выжимали масло и отправляли его на склады готовым к продаже. Цены на оливковое масло в этом году повысились. Агенты экспортных фирм покупали у помещиков оливковое масло и отправляли за границу, где взамен закупали товары, делая запасы на случай войны, о приближении которой шли упорные слухи. В прошлом году килограмм оливок стоил одну лиру, а в этом году цена повысилась до двух с половиной лир <...>. Доходы владельцев умножились в несколько раз.

Неумолчные слухи о близкой войне привели к повышению цен на продукты питания. Как много бедствий несет война беднякам и как много выгод приносит она богатым, торговцам и спекулянтам!» [5, с. 82–83].

Древние оливковые рощи в этой благословенной ближневосточной стране теперь уже не принадлежат богам, нимфам или героям. Они стали капиталом, частной собственностью, источником обогащения монастырей, шейхов и других землевладельцев, для которых глобальные катаклизмы и войны являются лишь источником дополнительной наживы. А для тех, кто трудится на полях, не приносит успокоения даже вечерний заход палящего солнца, которое они провожают народной песней, отсылающей нас к стилистике ближневосточных религиозных псалмов-стенаний. И характерные слова ее также далеки от идиллии природной гармонии мироздания:

О светлый день, когда ты к нам придешь?

О черный день, уйди от нас навек, —

Ты горе и несчастью нам несешь,

От них стареет, чахнет человек.

*Ужель у нас не будет светлых дней?
Ужели только смерть нам будет утешеньем?
Жить с каждым днем становится трудней,
О боже, где взять сил терпеть все униженья?
Где справедливость, где же власть твоя?
Когда ж мы будем счастливы, друзья?
Наш хлеб пропитан кровью бедняков,
И гнет всегда был долею народа,
Сгибались мы всю жизнь под тяжестью оков,
И если гнет смыть может только кровь,
Мы кровь прольем, чтобы добыть свободу!* [5, с. 85]

В последней строфе представлено то своеобразное социоэкономическое понимание древнего средиземноморского мифологического мотива цикличности смены сезонов непрерывного умирания и воскрешения мира природы и вписанного в него человека, которое лишает этот мотив его глубинного метафизического смысла. При этом яркое отрицание библейского мотива осуждения человечества на добывание в муках хлеба своего и призыв кровью добыть свободу вступают в очевидное противоречие уже с толстовскими идеями непротивления злу насилеи.

Не случайно и то, что герой романа, лишенный всякой метафизической поддержки высших сил Абсолюта, вписанный лишь в социальные законы, утверждаемые людьми, мнящими себя сильными мира сего, погибает в неравной борьбе с этими жрецами нового рукотворного храма — жрецами преступного миропорядка.

Причины своего социального пессимизма объяснял писатель самой реальностью тяжелого периода истории страны, но он все же надеется на лучшее будущее. В предисловии к русскому изданию романа, обращенном к советскому читателю, автор признается: «Наш народ переживает тяжелый период. И всякий раз, когда увеличивается число жертв, борьба разгорается с новой силой, становится все более напряженной. Сама действительность продиктовала мне смерть Кемаля. Но в моей душе крепнет надежда, что жизнь изменится и позволит мне избирать для героев будущих произведений судьбу более лучшую, когда погибать будут их враги, а они сами будут жить» [5, с. 11]. Однако реальная жизнь не дала возможности писателю воплотить в своем дальнейшем творчестве эти замыслы, и его другие прозаические, драматические и публицистические произведения (например, философская драма «У врат неба» и другие), становились все более обращенными в созерцательно-метафорические глубины глобальных законов мироздания.

В то же время социальная революция как природная катастрофа ярко отражена в творчестве другого классика сиро-ливанской и арабской литературы, младшего современника и одного из первых ценителей творчества Л. Н. Толстого в арабском мире — Амина ар-Рейхани (1876–1940).

Если в романе Ж. Ханны образы природы практически отсутствуют и человек представлен лишь вписанным в контекст глобальной социально-экономической системы, понимаемой как Абсолют мирового зла, то в творчестве Амина ар-Рейхани мы видим, как реальные социально-антропогенные процессы полностью погружены в вечную жизнь совершенного Абсолюта природы, они словно бы растворяются в бесконечности всего мироздания. Ар-Рейхани высоко ценил творчество русского писателя, отмечая, прежде всего, его роль в поисках практических путей нравственного разрешения роковых конфликтов современного ему общества. Сам ар-Рейхани активно принимал участие в разрешении многих социально-политических конфликтов в Арабском мире, хотя его роль политика-миротворца и философа-практика значительно уступает его вкладу в создание и развитие новых художественных законов и эстетических форм арабской литературы XX столетия. И хотя, как гражданину и человеку своего времени, ему были столь близки знаменитые толстовские нравственные поиски человеком собственной сущности, предназначения и смыслов бытия в контексте противоречия абсолюта вечного творения природы и несправедливого устройства человеческого общества, в своем художественном творчестве Рейхани остается в большей степени поэтом-романтиком, уходящим в метафоризацию острых социальных проблем. Стихий природы очевидно превалирует в семантике социального протеста в его стихотворениях в прозе, в самих названиях и поэтических строках таких шедевров, как «Революция», «Самум», «Соловей и ветер...» и другие [6].

Если Амин ар-Рейхани, как и Л. Н. Толстой, остро откликнулся на самые животрепещущие проблемы современной жизни и сам активно занимался реальной политикой, так что остался в новой истории как художник слова, стремившийся воплотить в жизни свои нравственные идеалы, то другой представитель новоарабской литературы XX столетия, лидер Сиро-Американской литературной школы Джебран Халиль Джебран (1883–1931), отразил в своем творчестве образ пророка, выносящего обвинение всему человечеству, в его сугубо личностном метафизическом аспекте. Острые антиклерикальные мотивы в сочетании с мистическими прозрениями этого художника-символиста, его концепт Абсолюта — как пантеистического образа Природы, мощный космогонический пафос единения бунтующего индивидуума со всем мирозданием, столь ярко звучащий в творческом наследии Дж. Х. Джебрана — несомненно, представляют собой предмет для дальнейших углубленных исследований [6].

Анализ отражения в творчестве новоарабских авторов социофилософских представлений эпохи о месте человека в мире и обществе, в глобальных процессах социального развития и движения природных сил мироздания позволяет заметить, что зачастую самому художнику

и его исследователю сложно окончательно определить приоритеты и достоверные источники восприятия той или иной идеи, воплотившейся в его творчестве. Однако очевидно, что общее движение философских и нравственных поисков сиро-ливанских писателей — классиков новоарабской литературы XX столетия, происходило в направлении, заданном всему человечеству творческим гением Л. Н. Толстого.

Список литературы

1. *Крачковский И. Ю.* Над арабскими рукописями. // Избр. соч. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1955. Т. 1.
2. *Нуайме М.* Книга о Мирдаде. Бейрут, 1959.
3. *Нуайме М.* Мои семьдесят лет. М.: Наука, 1980.
4. *Нуайме М.* Воспоминания Аркаша. Бейрут, 1962.
5. *Ханна Жорж.* Жрецы храма. Роман / пер. с араб. А. Городецкой и Л. Сапожниковой; предисл. В. Оде-Васильевой. М.: Иностранная литература, 1955.
6. Эхо ливанских гор. Джебран Халиль Джебран. Амин ар-Рейхани: Стихотворения / Двуязычное издание. Пер. с араб. В. А. Волосатова / послесловие и ред. текста М. В. Николаевой. М.: РУДН, 2008.

**Н. А. ХУББИТДИНОВА,
Г. Х. АБДРАФИКОВА**

Хуббитдинова Н. А. — доктор филологических наук,
главный научный сотрудник, Институт истории,
языка и литературы Уфимского федерального исследовательского
центра РАН, г. Уфа
e-mail: narkas@mail.ru

Абдрафикова Г. Х. — кандидат филологических наук, старший
научный сотрудник, Институт истории,
языка и литературы Уфимского федерального исследовательского
центра РАН, г. Уфа
e-mail: gulnara1273@bk.ru.

***Лев Толстой и Башкирия:
взгляд русского писателя
на башкирский народ¹***

Аннотация. Башкирский народ всегда привлекал русских писателей, краеведов и исследователей как народ, имеющий богатую историю и культурное наследие. В разное время в башкирском крае проживали, интересовались жизнью и бытом башкир и писали о них Т. С. Беляев, П. М. Кудряшев, Н. Н. Кафтанников, В. И. Даль, А. С. Пушкин, Р. Г. Игнатъев, С. Т. Аксаков, К. Д. Ушинский и др. Л. Н. Толстой также живо интересовался этим краем и судьбой народа, о чем свидетельствуют его знаменитые произведения «Много ли человеку земли нужно», «Ильяс», а также выступления на страницах газет. Своей творческой и общегражданской деятельностью Л. Н. Толстой не только укрепил диалог культур народов, но выразил и воплотил в жизнь свои гуманистические и общечеловеческие идеи и мысли.

Ключевые слова: *Л. Н. Толстой, башкиры, башкирский край, меж-национальные связи, диалог культур, простой народ, русские писатели, фольклор, этнография, история.*

¹ Исследование проведено при финансовой поддержке РФФИ и Правительства Республики Башкортостан в рамках научного проекта № 18-49-020002.

N. A. Khubbitdinova, G. Kh. Abdrafikova

Khubbitdinova N. A. — doctor habilitatus in philology,
principal researcher, Institute of History, Language
and Literature of the Ufa Federal Research Center of the Russian
Academy of Sciences, Ufa
e-mail: narkas@mail.ru

Abdrifikova G. Kh. — PhD, senior researcher, Institute of History,
Language and Literature of the Ufa Federal Research Center of the
Russian Academy of Sciences, Ufa
e-mail: gulnara1273@bk.ru.

***Leo Tolstoy and Bashkiria: the russian
writer's notion of the bashkirs***

Abstract. The Bashkirs always attracted Russian writers, local historians and researchers as people with a rich history and cultural heritage. Many writers, such as T. Belyaev, P. Kudryashev, N. Kaftannikov, V. Dal, A. Pushkin, R. Ignatiev, S. Aksakov, K. Ushinsky, visited the Bashkir region, were interested in life and lifestyle of the Bashkirs and wrote about them. Leo Tolstoy was also keenly interested in this region and the destiny of its people, which fact is verified by his famous stories *How Much Land Does a Man Require* and *Ilyas* as well as his newspaper articles. By his creative and civic activities Tolstoy not only made the dialogue between the cultures more positive, but also expressed and realized his humanistic and universal ideas and thoughts.

Keywords: *Leo Tolstoy, Bashkirs, Bashkir Territory, interethnic relations, dialogue of cultures, common folks, Russian writers, folklore, ethnography, history.*

Под диалогом культур мы понимаем взаимообмен духовными ценностями в свете межнациональных межкультурных связей. Под это определение подпадают и литературные межнациональные связи, когда, например, русские писатели уделяли пристальное внимание жизни и быту башкирского народа, его богатому фольклорному наследию.

Надо сказать, что русских писателей в национальной теме привлекал не только фольклор, но и историческое прошлое края. Так, Исторический Башкортостан был известен национально-освободительными выступлениями против колониальной политики царской России. История башкирского народа XVII–XVIII веков соткана из многочисленных кровавых восстаний, унесших тысячи и тысячи жизней многих поколений. Но, несмотря на множество не менее кровавых казней, следовавших после жестокого подавления каждого восстания, народ вновь и вновь поднимался за свободу своей земли, за веру, против колониальной политики и самодержавия царского правительства.

Апогеем же этих народных подъемов стало восстание 1773—1775 годов под предводительством Е. Пугачева, подхваченное его сподвижниками — видными полководцами и сынами башкирского народа, такими как Юлай Азналин, Салават Юлаев, Кинзя Арсланов и другие.

В произведениях русских писателей, беллетристов Т. С. Беляева, П. М. Кудряшева, Н. Н. Кафтанникова, В. И. Даля, обратившихся к башкирской тематике, так или иначе — непосредственно или опосредованно — присутствует дух исторического прошлого народа. Одни авторы просто точно описывали самобытное культурное наследие, историю, фольклор и этнографические картины из жизни и быта коренного народа, другие творчески использовали их в своих произведениях или интерпретировали, подвергали авторской обработке целые фольклорные сюжеты. Это во многом способствовало зарождению процессов межнациональных взаимосвязей и взаимообогащений культур, укреплению связей между башкирским фольклором и русской литературой в частности. И в более поздние времена Башкирский край не переставал интересовать русских писателей, здесь жили или бывали А. С. Пушкин, С. Т. Аксаков, К. Д. Ушинский, Л. Н. Толстой.

Лев Николаевич Толстой неоднократно бывал в башкирских степях и долгие годы общался с башкирами. Как известно, в 1862 году он по совету своего доктора решил выехать к башкирам на кумысолечение.

Кумыс — кисломолочный напиток из кобыльего молока, полученный в результате молочнокислого и спиртового брожения. Пенистым и вкусным напиток получается в результате постоянного взбивания и насыщения воздухом. Самым целебным считается кумыс, полученный после выпаса кобылиц на ковыльном пастбище в период его цветения в мае. Этот напиток впервые стали использовать в медицинских целях в середине XIX века. Местные жители использовали его в обычной пище. Для борьбы с туберкулезом его применял и самарский земский врач, доктор медицинских наук Нестор Постников, который в мае 1858 года открыл на окраине города первый в мире кумысолечебный санаторий. Слава о нем распространилась быстро, и сюда стало съезжаться все больше и больше народу не только из России, но и из европейских стран и даже из Америки. Именно к Н. Постникову первоначально собирался обратиться Толстой, но обилие высокопоставленных лиц, которые в то лето тоже захотели пройти курс лечения в самарском пригороде, графа отнюдь не привлекло, а наоборот, даже оттолкнуло. В итоге, чтобы избавиться от надоевшего ему светского общества, писатель решил поехать для кумысотерапии на башкирский хутор Каралык, расположенный в 130 верстах от Самары. Взяв с собой слугу и двух крестьянских мальчиков-школьников, Толстой 12 мая 1862 года выехал из своего имения Ясная Поляна [2].

Ученик, ехавший вместе с писателем, позже вспоминал, каким дождежательным он был к простодушным как дети башкирам и как его самого полюбили башкиры.

В последующие два десятилетия Толстой часто приезжал к башкирам, с интересом изучал быт и фольклор народа. Вторично он приехал 15 июня 1871 года. В тот же день он писал своей жене Софье Андреевне, что «башкирцы» его узнали и приняли радостно. В том же письме он с огорчением сообщал, что у башкир «совсем не так хорошо, как было прежде. Землю у них отрезали лучшую, они стали пахать, и большая часть не выкочевывает из зимних квартир» [1, с. 54].

Действительно, Толстой много беседовал с башкирами, всегда выражал свое сочувствие к их бесправному положению, бесконечным притеснениям со стороны исправников и управляющих, критиковал хищническое отношение и захват их земель и т. д. Именно тема земли пробудила в нем желание написать такие произведения, как «Ильяс», «Много ли человеку земли нужно?». Другими словами, писатель не только наслаждался целительным напитком и отдыхал на просторах башкирской степи, но и вникал в проблемы жизни и быта простого народа.

В рассказе «Ильяс» Толстой изображает одно из национальных достоинств башкир — гостеприимство: «И всех принимал и всех кормил и поил Ильяс. Кто бы ни пришел, всем был кумыс, всем был чай, и шерба, и баранина. Приедут гости, сейчас бьют барана или двух, а много наедет гостей, бьют и кобылу». Сосед соседа никогда не бросит в беде. Когда уже престарелый Ильяс по некоторым житейским причинам обднел, получивший от него некогда помощь и вставший на ноги сосед его Мухамедшах взял их со старухой к себе.

Автор также отмечает уважительные отношения между мужем и женой. Супруга Ильяса Шам-Шемаги не только трудолюбивая, стойкая женщина, но и преданная спутница жизни своего мужа, мудрая жена с чувством собственного достоинства. Она может свободно говорить все, что думает, муж при этом уважительно слушает ее, советуется с ней.

В житейской истории об Ильясе Толстого привлекла, видимо, морально-этическая, нравственная, мировоззренческая сторона в личностных отношениях двух людей. Имея богатство и достаток, Ильяс с женой не были счастливы. Поскольку скотины и добра у него было так много, беспокойства и забот тоже было немало. Выросли дети, разлетелись кто куда, разделив имущество отца, позже сам Ильяс разорился и остался ни с чем. Как было сказано, его вместе с престарелой женой забрал к себе сосед, который «был ни беден, ни богат, а жил ровно и человек был хороший». У него они доили кобылиц, смотрели за скотом, ухаживали за садом. И только здесь, как позже выяснилось, оказалось, что Ильяс с женой обрели счастье и покой. На вопрос, мол, как это так получилось, что став нищими, они счастливы, старики ответили, мол, стали больше говорить друг с другом, потому что раньше на это просто не было времени — больше бранились. Когда же признались, что «... Пятьдесят лет счастья искали, теперь только нашли», все, кто их слушал, засмеялись.

Тогда старик сказал: «Не смейтесь, братцы, не шутка это дело, а жизнь человеческая. И мы глупы были со старухой и плакали прежде, что богатство потеряли, а теперь Бог открыл нам правду, и мы не для своей утехы, а для вашего добра вам ее открываем». Тут и мулла, поддерживав их, промолвил: «Это умная речь, и все точную правду сказал Ильяс, это и в писании сказано» [1, с. 43–44].

Действительно, не хлебом единым жив человек. Ни богатство, ни знатный чин не принесут счастья. Эта идея во многом была близка Толстому, который тяготился своим графским титулом и знатным именем, материальным благосостоянием, искал уединения и покоя.

В рассказе «Много ли человеку земли нужно?» повествуется о том, как алчность и зависть застилают человеку глаза, и он, позабыв обо всех моральных принципах, в погоне за прибылью, готов захватить чужое. Таковым предстает перед нами сначала простой, но счастливый крестьянин, затем матерый землевладелец Пахом. Жуткая зависть взяла его, когда приехав к башкирам, увидел, что «Бабы кумыс болтают и сыр делают, а мужики только и знают — кумыс и чай пьют, баранину едят да на дудках играют. Гладкие все, веселые, все лето празднуют. Народ совсем темный и по-русски не знают, а ласковый» [1, с. 48].

У писателя кочевники наивные, потому что радуются подаркам Пахома как дети. Еще башкиры выступают как народ приветливый, гостеприимный, беспечный в отношении к материальным благам, поэтому они с охотой предлагают Пахому землю. А у него разгорелись глаза «... земля вся ковыльная, ровная как ладонь, черная как мак, а где лошинка — там разнотравье, трава по груди» [1, с. 51].

Однако мораль рассказа одна: и для жизни, и для смерти нужна земля, вот сколько ее нужно — другой вопрос. Пахом хотел для себя побольше земли отхватить за бесценок, пользуясь наивностью хозяев, однако для его могилы понадобилось не больше трех аршин, сколько он «от ног до головы захватил» [1, с. 54].

Таким образом, Л. Н. Толстой, как и многие другие русские писатели, живо интересовался жизнью и бытом башкирского народа, подолгу слушал их песни, легенды и предания, восхищался игрою кураистов на курае — национальном духовом тростниковом музыкальном инструменте, горловым пением. Однако отношение Толстого к местному люду самарских степей не ограничивалось лишь таким интересом, его также волновало социально-экономическое положение простого народа. Тягостные для него вопросы, касающиеся материального благосостояния собственной семьи, он во многом смог разрешить, глядя на беззаботную на первый взгляд жизнь башкир, которые только и делают, что доят кобылиц, делают целебный кумыс, пьют его в огромных количествах, играют на курае на привольных степных просторах и т. д. Художественным воплощением этих мыслей и желаний автора явился

рассказ «Ильяс» с кораническим резюме в конце. Однако бесправное, нищенское существование башкир, отдававших свои земли за бесценок, побудило Толстого написать знаменитый рассказ «Много ли человеку земли нужно?». Эти два рассказа объединяет тема башкир, Башкирского края, которые так любил русский писатель-гуманист. Так, Л. Н. Толстой своим творчеством укрепил возникшие в первом десятилетии XIX века русско-башкирские литературные взаимосвязи, чем продолжил диалог культур, культурные межнациональные контакты. Позже его гуманистическими идеями заинтересовался видный башкирский ученый-теолог, религиозный деятель Риза Фахретдинов (1859–1936).

Список литературы

1. Башкирия в русской литературе: в 6 т. Т. 2 / предисловие, биографические справки, комментарии и библиография М. Г. Рахимкулова. Уфа: Башкирское книжное издательство, 1990.
2. *Ерофеев В.* Как Лев Толстой лечился кумысом... [Электронный ресурс] // МирТесен: сайт. 8.09.2012. URL: <https://mudrost.mirtesen.ru/blog/43942327370/Kak-Lev-Tolstoy-lechilsya-kumyisom-...> (дата обращения: 9.11.2018).

Э. А. АЛИ-ЗАДЕ

кандидат филологических наук, старший научный сотрудник,
Институт востоковедения РАН, Москва
e-mail: elmira638@mail.ru

Л. Н. Толстой и арабский мир в XXI веке

Аннотация. В статье рассматриваются опубликованные в XXI в. толстоведческие работы литераторов разных арабских стран как общего характера, так и посвященные отдельным сочинениям великого классика русской литературы. Внимание уделяется переводам произведений Толстого на арабский язык — и новым, и переиздающимся классическим. Непрерывающееся обращение к художественной и публицистической деятельности Л. Н. Толстого в столь непростое для арабов время — свидетельство того, что идеи этого всемирно известного писателя и философа ненасилия и сегодня остаются актуальными в арабском мире.

Ключевые слова: *Л. Н. Толстой, статьи арабских литературоведов, переводы на арабский язык.*

E. A. Alizade

PhD in philology, senior researcher, the Institute of Oriental Studies
of the Russian Academy of Sciences, Moscow
e-mail: elmira638@mail.ru

Leo Tolstoy and arab world in the XXI century

Abstract. The article deals with the twenty-first century writings of different Arabian authors on Leo Tolstoy, both of general character and dedicated to separate works of the great classic of Russian literature. Attention is also paid to translations of Tolstoy's works into Arabic — newly created as well as reprinted classic ones. This continuous appeal to the artistic and journalistic activities of Leo Tolstoy in the epoch of *the Arab countries' disturbance* proves that the ideas of the world famous writer and philosopher of nonviolence remain relevant in the Arab world.

Keywords: *Leo Tolstoy, articles of Arab literary critics, translations into Arabic.*

Л. Н. Толстой, один из самых почитаемых и переводимых в арабском мире классиков русской литературы, в XXI веке, когда Арабский Восток переживает тяжелые времена, продолжает волновать умы и сердца любителей и популяризаторов русской словесности. В различных арабских странах выходят новые статьи, посвященные гению русской литературы. Одна из них — статья известного египетского поэта и литературоведа Мухаммеда Ибрахима Абу Санна (р. 1937) «Толстой. Человек и творец», увидевшая свет в каирском журнале «Аль-Хиляль» в 2006 году (июнь). Автор говорит о великой роли Толстого в русской литературе XIX века, достоянием которой стали его бессмертные сочинения во главе с «главными романами» «Войной и миром» и «Анной Карениной». Критик активно пользуется книгой египтянина Махмуда аль-Хафифа (1909–1961) «Толстой» (1948), на страницах которой, по словам Абу Санна, Толстой предстает «титаном, беспримерным образцом искренности и таланта, великим творцом литературы и искусства» [2, с. 169]. Вселенскую значимость «Войны и мира» Абу Санна подкрепляет высказываниями А. П. Чехова и классика французской литературы Г. Флобера, на которых роман произвел сильное впечатление. Флобер (в письме И. С. Тургеневу), назвав этот роман «первоклассным произведением», писал: «Какой художник и какой психолог! Первые два тома великолепно... Подчас он напоминает мне Шекспира», а Чехов, перечитывая роман осенью 1891 года, сказал: «Каждую ночь просыпаюсь и читаю “Войну и мир”». Читаешь с таким любопытством и с таким наивным удивлением, как будто раньше не читал. Замечательно хорошо» [там же, с. 168].

На анализе двух повестей Толстого «Хозяин и работник» и «Смерть Ивана Ильича» построена статья Саусан Рахмы, опубликованная в том же журнале «Аль-Хиляль» (2009, май). Автор отмечает, что в пору написания этих повестей Толстой переживал глубокий психологический, идейный, духовный кризис, он изменил свой строй жизни, свои пристрастия, стал жить жизнью отшельника (мистика, *суфи*), аскета, освободив свою душу от материального мира, «сменил свою одежду на одеяние простого русского крестьянина, ел его пищу и проявлял интерес к ручным ремеслам. Надел лапти, вышел в поле и работал вместе с крестьянами» [3, с. 122]. В юности страх смерти преследовал Толстого и, как писал он в своих «Воспоминаниях», «смерть матери наложила свою печать на жизнь» его семьи, затем ушли другие дорогие ему люди. Но Толстой-философ не считал, что смерть абсурдна, в его понимании смерть — обычное забвение, он «верил в бессмертие души...», утверждает Саусан Рахма [3, с. 122–123].

Автор статьи обращается к высказываниям о Толстом М. Горького, напоминая, что фразу Пушкина: «Слова поэта суть уже его дела» — Горький назвал великой истиной, применимой к Толстому, и приводит выдержки из Толстого: «Поэт лучшее своей жизни отнимает от жизни

и кладет в свое сочинение... Писанье же мое есть весь я...», добавляя: «Эти строки — самое правдивое свидетельство стремления Толстого к миссии, олицетворяющей высокую цель его творчества» [там же, с. 124].

Говоря о повести «Хозяин и работник» (арабское название «Господин и слуга»), повествующей об изнурительной поездке, которую предприняли Господин и его слуга, Рахма утверждает, что в ней выражены мысли Толстого о семейной жизни, о деревне, бедности, которая «окутала» простых людей, их контекстом стали события, сопровождающиеся снежной бурей и приведшие к «неизбежному исходу, который послала судьба, — смерти Господина и лошади...»

С. Рахма вводит читателя в содержание повести. Попав в метель, богатый деревенский купец решил бросить слугу, подумав: «Пусть умрет этот бедняк, у него нет ничего, что можно было бы оплакивать, а у меня много...» [там же, с. 125]. Читаем у Толстого: «"Что лежать-то, смерти дожидаться! Сесть верхом — да и марш", — вдруг пришло ему [купцу] в голову. "<...> Ему, — подумал он на Никиту, — все равно умирать. Какая его жизнь! Ему и жизни не жалко, а мне, слава Богу, есть чем пожить...» [4, с. 35] Слуга Никита стал ждать смерти на снегу, не испытывая горечи. Вся его жизнь была цепью невзгод. Он чувствует жалость к своему господину, который многое потеряет со своей смертью, а у него, слуги, нет ничего, о чем бы он сожалел. Эту позицию писатель, по словам исследовательницы, выражает следующим образом: «Люди, которые живут на лоне природы, приучены терпеть, ждать и не фиксируют событий» [3, с. 125]. То же у Толстого: «Он, как и все люди, живущие с природой и знающие нужду, был терпелив и мог спокойно ждать часы, дни даже, не испытывая ни беспокойства, ни раздражения» (Юб. Т. 29, с. 36).

Толстой разделяет взгляд Руссо на природу, подчеркивает автор статьи. Согласно Руссо, люди, которые живут с природой, защищены от грязи городской цивилизации, лишаящей людей чистоты и искренности [3, с. 125].

Василий, господин в этом рассказе, умирает счастливым от сознания, что освободился от власти денег и материальных вещей. Он спасает свою вечную душу, так же как спасает жизнь своему слуге, закрыв его, почти окоченевшего, своим телом. Господин чувствует, что свободен, что нет больше завесы между ним и Творцом, что «иконы, священник, свечи нужны и важны только в церкви...». Здесь, в этом широком пространстве и небе, покрывшем его, он испытывает счастье, покорность, слабость и чувства, которых не знал раньше [там же, с. 126].

Говоря о рассказе «Смерть Ивана Ильича», автор статьи акцентирует внимание на одиночестве, которое ощущает Иван Ильич среди самых близких ему людей. Он болен. Слуга Герасим — единственный человек,

который испытывает сочувствие к больному. Так писатель выражает свой особый взгляд на чистоту чувств сельского жителя, утверждает С. Рахма.

Согласно ей, в этой повести выкристаллизовывается мысль Толстого о смерти, воздействие которой сказывается во всех его произведениях. В повести в то же время воплотились идеи Толстого относительно классовых различий и реформы сельского хозяйства, которая до сей поры не тревожила его [там же, с. 128]. С. Рахма апеллирует к роману «Анна Каренина», многие страницы которого, по ее словам, также стали отражением особой философской идеи Толстого о деревне, ее нравственной чистоте. Арабской исследовательнице импонирует мысль критиков о том, что «Толстой — защитник русской деревни».

Эти повести полны грусти и в то же время выражают подлинное счастье, к которому приходит писатель, «обнаружив кладезь простоты, искренности, столь далекой от всякой общественной фальши», замечает С. Рахма. Герой «Господина и слуги», Василий, умирает, и его лицо излучает свет и покой, его тело «сливается» с плотью его слуги, которого он спасает. Таково счастье простых людей, которое автор хотел показать через свое видение смерти, и оно оказалось пророческим: подобно тому, как господин умирает в пути, Толстой умирает на железнодорожной станции, подытоживает С. Рахма.

Согласно исследовательнице, через события смерти Ивана Ильича писатель «дал резкую критику класса буржуазии, сопоставил реакцию людей, окружающих мужчину, который лежит при смерти: его жены, сына, приятелей, и позицию простого крестьянина, деревенского слуги (у Толстого — буфетный мужик); этот молодой человек пытается утешить мучающегося страдальца, испытывая к нему искреннюю жалость. Что касается других, то Иван Ильич видит в их глазах страх, смешанный со счастьем, как будто они говорят: “Слава Богу, что не мы в его положении”» [там же, с. 124]. У Толстого: «Первая мысль каждого из господ, собравшихся в кабинете, была о том, какое значение может иметь эта смерть на перемещения или повышения самих членов или их знакомых <...>. Самый факт смерти близкого знакомого вызвал во всех, узнавших про нее, как всегда, чувство радости о том, что умер он, а не я» [Юб. Т. 26, с. 61–62]. Сам же Иван Ильич испытывает счастье «особого рода», считая, что освободился от влияния собственности, полагает С. Рахма.

Сирийский компаративист Мамдух Абу Альвай — автор статьи «Лев Толстой» в дамасском журнале «Аль-Ма‘риф» (2001, март), выступил с новой публикацией «Эстетика у русских критиков» в дамасском журнале «Аль-Адаб аль-алямийа» за январь 2008 года. В разделе «Толстой и эстетика» автор, анализируя трактат Толстого «Что такое искусство?», акцентирует внимание на его центральных положениях, выражающих отношение Толстого к определению красоты в известных эстетических

учениях (от немецкого философа А. Баумгартена до Новейшего времени), и на суждениях самого писателя, касающихся этой эстетической категории, на его представлении о том, что есть истинное искусство.

Толстой видел, что его взгляд на искусство не отличается от взглядов древних философов, например, Сократа, Платона, Аристотеля, и от вероучений — христианского, мусульманского, буддистского; он выступал против того, чтобы ставить препоны искусству, потому что оно есть средство соединения людей друг с другом, но он не принимал искусства, служащего развращению общества. Он отвергает театр Шекспира как непонятный крестьянам, поэтому же перечеркивает и свои шедевры, например, «Анну Каренину»; предпочитая самое простое самому возвышенному, отходит от создания «объемных и трудных романов», таких как «Война и мир» и «Анна Каренина», и начинает писать короткие рассказы, например, «Много ли человеку земли нужно», литературу, которую могли бы читать и взрослые и дети. Он верил не в элитарную, а в массовую литературу, ее широкое распространение в народной массе, а народная масса — это крестьяне, отмечает Абу Альвай. Литература, предназначенная избранным, не подлинная литература, а подобие искусства, утверждал Толстой. Современная литература бедна темами и темна по форме, и даже сам автор не знает, о чем он пишет. Литературу символистов Толстой считал предельно чуждой народу. Он критиковал французского поэта Шарля Бодлера и его стихотворение «Цветы зла», как и книгу «Искусство поэзии», где тот требовал от поэтов туманности и музыкальности стиха. А также Верлена, считавшего, что лучшие произведения те, которые невозможно понять. Говоря о взглядах на «неясную» поэзию французских поэтов, Толстой приводит слова Вольтера: «Все роды искусства хороши, кроме скучного», добавив к этим словам свое суждение: «все роды искусства хороши, кроме непонятного или не производящего действия», пишет Абу Альвай [1].

Тунисский исследователь Мухсин ат-Туниси, автор труда «Александр Пушкин. Поэт любви и свободы» (Тунис, 2006), писал в Предисловии, что XIX век стал свидетелем творчества великих русских писателей — Гоголя, Федора Достоевского, Ивана Тургенева, Антона Чехова, а также Толстого, сочинения которого составили 90 томов; среди них великий роман «Война и мир» о борьбе русского народа против похода Наполеона. По словам Мухсина ат-Туниси, «Толстой изболел (досл. обнажил) русское общество, выступил против царя и церкви, встал на защиту бедных, освободил своих рабов (крепостных) и воскресил историю России, ее знатных людей; отстаивал свои идеи и принципы. Он отрекся от своих средств существования и владений, от своих прав и семьи. И по правде был более велик, чем сам царь, однако, несмотря на все это, он не понял необходимости революции, потому что она противоречила его вере в возможность непротравления злу насилем»

[4, с. 8]. Реализм — самая важная составляющая русской литературы того времени, — отмечает ат-Туниси. Русские писатели, и прежде всего Лев Толстой, утверждали этот творческий метод такими способами, как «погружение в человеческую душу, описание социальных явлений, изображение событий эпохи, выступая поборниками прав отдельного человека и народа в целом» [там же, с. 9].

Отметим также статью «О пьесах Толстого» иракца Дыйа Нафи, опубликованную на страницах багдадской газеты «Аль-Мада» (2013, 22 апреля). Согласно автору, «Власть тьмы», «Плоды просвещения» и «Живой труп» — самые значимые пьесы русского писателя, существующие и в переводах на арабский язык. Дыйа Нафи — автор и книги «Тетради по русской литературе» (Багдад, 2017).

В популяризации русской классики участвует газета «Аль-Хайат», выходящая на арабском языке в Лондоне. Ливанец Ибрахим аль-Арис — автор многих ее публикаций, в том числе статьи «"Детство" Толстого: первые семена удивительной жизни и искусства» (2013, 14 декабря). В другой арабоязычной лондонской газете «Аль-Гад» Зухейр ан-Наджати представил статью «Лев Толстой. Царь без трона и святой без церкви» (2014, 11 сентября).

Палестинский исследователь Омар Махамид в своей книге «Введение в арабскую литературу и русскую ориенталистику» (Наблус, 2015) писал о влиянии Толстого на творчество известного литератора, палестинца Искандера аль-Хури аль-Бейтжали (1888–1973), проявляющееся, в частности, в его романе «Жизнь после смерти» (1920, переизд. 2018).

Арабские исследователи жизни и творчества Толстого неизменно отмечали воздействие на него французских просветителей, в том числе Руссо и Вольтера. В нынешнем веке имя Толстого все чаще звучит в тандеме с именем Вольтера. Исследователи (сириец Абд аль-Му'ты ад-Даляти, египтянин Ахмед Ибрахим аш-Шариф, тунисец Абу Бакр аль-Айади и др.) подчеркивают близость идей Толстого и Вольтера, отвечающих умонастроению прогрессивной части арабского общества, апеллируя к высказываниям этих двух властителей дум, отражающим их уважительное отношение к религии мусульман и пророку Мухаммаду.

Египетская еженедельная независимая информационная газета «Аль-Йаум ас-Саби'» (2015, 23 марта) опубликовала статью «Толстой, с которым воевало православие, и Вольтер, тайно похороненный». Автор статьи — египетский журналист и писатель Ахмед Ибрахим аш-Шариф (1926–2015) поясняет, что он с увлечением занимался историей литераторов, которые вступили в длительную борьбу с церковью, расходясь с ней в отношении к свободе мысли, за что церковь, находившаяся в союзе с властью, отлучала их от себя и преследовала. Вот что пишет аш-Шариф о двух прославленных мыслителях: «Великий русский писатель Толстой, автор романа "Анна Каренина", боролся против церкви

в России, призывал к миру и уничтожению эксплуатации. Церковь не приняла воззрений Толстого, объявила его безбожником и отлучила от своего общения. Многие восхищались его идеями и посещали его, зажившего жизнью простолюдинов. Потом он покинул свою привыкшую к роскоши семью, чтобы поселиться в обители». «Вольтер, французский писатель и философ, известный как ироничный, остроумный критик, насмешливый, язвительный философ, был защитником гражданских свобод, в частности, свободы веры. За свои резкие, полные воодушевления сочинения, направленные против католической церкви, он был заключен в Бастилию и позже выслан в Англию. Это произошло вскоре после выхода его книги “Философский словарь”, самого значительного его философского труда, где он критиковал католическую церковь в Риме, и публикации трагедии “Фанатизм, или пророк Магомет”, запрещенной церковью» [5].

По-прежнему живой интерес к культурному наследию Толстого проявляют переводчики разных арабских стран. Переводы выходят в журналах и отдельными изданиями. Внимание продолжают привлекать народные рассказы писателя. Напомним, что первым народным рассказом Толстого, переведенным на арабский язык, было «Зерно с куриное яйцо», вышедшее в александрийском журнале «Аль-Джамиа» (1907, декабрь), издававшемся известным просветителем Фарахом Антуаном (1874–1922), мировоззрение которого формировалось под влиянием философских взглядов русского классика. Перевод получил название «Пшеничное зерно размером с яйцо и царь — рассказ знаменитого русского философа графа Толстого» и имел следующий подзаголовок: «Толстой заимствовал его ядро из учения Генри Джорджа, известного американского социолога». Хотя рассказ переведен вольно, но не утрачена его мораль, заключающаяся в том, что следует жить своими трудами, а не алкать чужого. В 2006 году багдадский журнал «Аль-Аклям» публикует сказку Толстого «Ассирийский царь Асархадон». Материалом для нее, написанной в 1903 году, как известно, послужили арабские источники — история ассирийских войн. Этот перевод тоже представляет собой адаптацию.

В 2008 году выходят «Изречения Магомета, не вошедшие в Коран» в новом переводе — Мухаммеда аль-Бухейри. А в 2009 году каирским «Национальным переводческим центром» переиздается книга Горького «Литературные портреты» (1919), впервые опубликованная в 1957 году в переводе (с английского) Альфреда Фарага. Включенный в нее очерк «Лев Толстой» считается одним из лучших в книге; в нем отражены встречи Горького со знаменитым писателем, первая из которых, как известно, состоялась 13 января 1900 года в хамовническом доме в Москве.

На столетнюю годовщину со дня смерти Толстого откликнулся дамасский журнал «Аль-Адаб аль-алямийа» (2010, ноябрь), поместив переписку русского классика и Ганди (в переводе Хыссы Мунифа).

Бейрутское издательство «Дар Танвир» в 2013 году выпускает «Семейное счастье» и «Поликушку» Толстого в прежнем переводе сирийца Сами ад-Друби, а также его повесть «Казачи».

В 2014 году в Каире в серии «1000 книг» выходит новый перевод повести Толстого «Смерть Ивана Ильича», выполненный Махой Джамаль. На появление повести откликнулась лондонская газета «Аль-Хайат» (2014, 6 августа). В отзыве редактора серии — египетского поэта и переводчика Рифата Саяма — повесть оценивается как наивысшее художественное достижение писателя. Столь же высокой оценки удостоил Р. Саям работу переводчицы.

Книга «Рассказы и истории для детей» с подзаголовком «Из прошлых времен» в переводе на арабский публикуется в 2015 году в Каире. Ее большую часть составили сказки Толстого, в том числе «Зерно с куриное яйцо», «Лев и собачка», «Котенок», «Праведный судья», «Лев и мышь», «Визирь Абдул», «Два брата», «Волк и старуха», «Петр I и мужик», «Два товарища» и др.

В 2016 году в Дамаске появляются новый перевод повести «Хаджи-Мурат», выполненный (с русского) Хавалем Йусуфом, и популярные у арабов «Народные рассказы» Толстого в переводе (с французского) Саййаха аль-Джухейма.

Так, культурная жизнь в арабском мире, несмотря на все тяготы политической ситуации, не прекращается и ведущее место в ней по-прежнему занимает Толстой, идеи которого сегодня особенно злободневны. Великий мыслитель и писатель, выдающийся мастер литературы — таким Толстой остается для арабов в наши дни.

Список литературы

1. *Абу Альвай Мамдух*. Эстетика у русских критиков // Аль-Адаб аль-аламиййа. Дамаск, 2008, январь.
2. *Абу Санна Мухаммед Ибрахим*. Толстой. Человек и творец // Аль-Хияляль. Каир, 2006, июнь.
3. *Рахма Саусан*. Лев Толстой (1828–1910). О «Господине и слуге» и «Смерти Ивана Ильича» // Аль-Хияляль. Каир, 2009, май.
4. *Ат-Туниси Мухсин*. Александр Пушкин. Поэт любви и свободы. Тунис, 2006.
5. *Аш-Шариф Ахмед Ибрахим*. Толстой, с которым воевало православие, и Вольтер, тайно похороненный // Аль-Йаум ас-Саби‘. 2015, 23 марта.

Н. М. ШУЙСКАЯ

кандидат филологических наук, доцент, Московский
государственный институт международных отношений
(Университет) МИД России, Москва
e-mail: shnata55@mail.ru

Толстой в современном арабском культурном сознании

Аннотация. В данной статье речь идет о том, что жизнь и творчество Толстого и в XXI в. вызывает у арабов устойчивый интерес. Чуткие к запросам книжного рынка арабские издатели снова и снова печатают его уже имеющиеся на арабском языке произведения, специалисты-филологи переводят ранее не публиковавшиеся творения русского писателя, литературоведы продолжают интерпретировать сочинения Толстого, изучать его дневники, мемуарную литературу о нем, публицисты, касаясь проблем литературного процесса, зачастую упоминают Л. Н. Толстого в качестве непререкаемого авторитета в мировой культуре. Обнаружился даже пример внелитературного использования материала великого толстовского романа, а именно, в очернительских политико-идеологических целях.

Ключевые слова: *автобиографическая проза, филологи-русисты, интерпретация, психологизм, задушевность, дневники, мемуары.*

N. M. Shuyskaya

PhD in philology, associate professor, Moscow State Institute of
International Relations (MGIMO-University), Moscow
e-mail: shnata55@mail.ru

Tolstoy in modern arab cultural consciousness

Abstract. In this article we are talking about the fact that the life and creation of Tolstoy in the XXI century arouses a steady interest among Arabs. Arab publishers print his works again and again, philologists translate previously unpublished works of the Russian writer, literary critics continue to interpret the works of Tolstoy, study his diaries, memoirs about him, publicists, referring to issues of the literary process, often mention Leo Tolstoy as an indisputable

authority in the world culture. But there was an example of extra-literary use of the material of the great Tolstoy novel, namely, for deceitful political and ideological purposes.

Keywords: *autobiographical prose, Russian literature specialists, interpretation, psychologism, sincerity, diaries, memoirs.*

Толстой занял видное место в арабском культурном сознании еще при жизни (с начала прошлого века) благодаря переводам уроженца Палестины Селима Кобейна. Он начал с автобиографической трилогии Толстого, за которой последовали «Крейцера соната» и «Власть пророка Мухаммада».

На протяжении XX века были переведены все крупные романы Толстого (и даже более чем в одном варианте), многие рассказы, пьесы, публицистика, написаны монографии и статьи о его жизни и творчестве, созданы посвященные ему эссе и стихи.

Более чем отрадным и оптимистическим является тот факт, что и во втором десятилетии XXI века имена великих деятелей нашей культуры, их творения оживают на страницах эссеистики, а также общедоступных периодических изданий, газет и журналов. Упомянем опубликованную в 2012 году книгу автобиографической прозы египетской писательницы Мираль ат-Тахави, проживающей в США. В своем сочинении под названием «У женщины бессонница» автор повествует о знакомстве с героями произведений арабских, западно-европейских авторов, а также Толстого, Достоевского и Чехова, о том, какими созвучными оказались для нее мысли этих известнейших писателей [15].

В 2017 году профессор Багдадского университета, иракец, доктор Дыйа Нафи опубликовал в багдадском издательстве «Науар» сборник под названием «Тетради по русской литературе (1)». В этот 100-страничный альманах автор поместил более 20 эссе, посвященных как творчеству целого ряда русских писателей, арабских филологов-русистов, так и вопросам взаимодействия русской словесности, культуры Ирака и арабской культуры в целом.

В эссе, посвященном Толстому, иракский автор счел интересным для современного арабского читателя затронуть вопрос о взглядах маститого египетского писателя Салямы Мусы (1887–1958) на русскую литературу и ее наиболее видных представителей. В свое время Саляма Муса написал получившую широкую известность книгу с характерным названием «Они меня научили», в которой статья о Толстом озаглавлена так: «Толстой — народный философ». Иракский профессор напоминает арабской читательской аудитории XXI века, какой круг вопросов интересовал крупного египетского прозаика в творчестве Толстого: война, революция, религия, роль церкви, освобождение крепостных, борьба

идейных течений в России, место литературы в общественной жизни и т. д. Автор сборника не скрывает, что его арабский соотечественник порой занимает позицию, противоположную взглядам Толстого, например, пишет он, Толстой считал: изменение индивида ведет к изменению общества, в то время как египтянин полагал, что индивид изменится, только если его изменит общество или подготовит ему условия для такого изменения. А вопрос, связанный с позицией Толстого по отношению к русской православной церкви и христианству в целом, иракский автор считает в высшей степени значимым и, главное, жизненно важным и в наше время [10, с. 57–59].

В знак признания и уважения доктор Дыйа Нафи, по его выражению, «снимает шляпу» перед крупным ливанским эссеистом Ибрагимом аль-Арисом, который регулярно печатает в арабской периодике статьи, касающиеся феноменов арабской и мировой культуры. Большую часть этих публикаций составляют аналитические работы Ибрагима аль-Ариса по литературе, в том числе русской. Он писал о творчестве Пушкина, Лермонтова, Гоголя, Достоевского, Чехова, Горького, Маяковского, Шолохова, Шаламова и, конечно, Толстого. Видимо, для привлечения внимания автор дает своим статьям «пояснительные» заголовки. Статья по книге «Детство», например, озаглавлена ливанским литературоведом так: «"Детство" Толстого: первые семена удивительной жизни и творчества» [2]. Или: «"Война и мир" Толстого: любовь к жизни посреди вихря смерти и разрушений» [1].

Упомянутые статьи можно встретить на страницах ежедневной общерабской газеты «Аль-Хайат», которая издается в Лондоне и тиражом в несколько сот тысяч экземпляров расходуется по всему арабскому миру. Там же печатает свои статьи соотечественник Ибрагима аль-Ариса известный ливанский публицист и поэт Абдо Вазен, большой почитатель, по его признанию, творчества Достоевского. В 2013 году Абдо Вазен опубликовал статью «Русская самоубийца», в которой поделился впечатлениями от романа «Анна Каренина».

Анализируя русский роман, он пытается разобраться: в чем переходящий из века в век магнетизм этого образа для арабского читателя? По его мнению, Анну победила любовь, которой она не испытывала в браке, но которую ждала. Она любит пламенно, она изменяет, но не лукавит, а искренне признается мужу, которого, как он подчеркивает, она уважает. В минус ему ставится то, что он старше на 20 лет и так занят по службе, что «своим отсутствующим присутствием» создал ощутимый вакуум в ее жизни. Вызывает сочувствие и ее внутренняя борьба между страстью и долгом, ее любовь к сыну.

Абдо Вазен признавался, что был «ослеплен» героиней и в нетерпении перелистывал многие страницы длинного романа, отыскивая и смакуя те, где присутствовала она или о ней говорил Толстой [5].

В 2014 году газета «Аль-Хайат» сообщила о новом переводе повести «Смерть Ивана Ильича», которая наряду с шестью другими, ранее не печатавшимися произведениями Толстого в жанре рассказа, вошла в серию под названием «Сто книг», которую выпустило одно из крупных издательств Египта. В статье, посвященной публикации повести, указывалось, что произведение привлекло арабских издателей тем, что оно представляет период наивысшей творческой зрелости знаменитого русского писателя и тем, что является психологическим исследованием процесса умирания человека. Внимательные арабские книгочеи отмечают в этой повести не свойственное Толстому отсутствие описания русского общества, примет русской общественной жизни [14]. Следует отметить, что в 2013 году упомянутое египетское издательство осуществило новое переиздание романа «Война и мир».

Тогда же, в 2014 году из печати вышла повесть «Казаки». В статье, касающейся этой публикации, автор опровергает мнение тех, кто убежден, что произведениям такого эпического писателя, как Толстой, не свойственны задушевность, внимание не только к общественному, но и к личному, а также к чувствам и отношениям простых людей. По мысли автора статьи, повесть доказывает, что интерес к судьбе индивида, человеческие взаимоотношения Толстой ставит в своем творчестве на первое место.

Душевные, интимные ноты слышатся арабам в «Казаках» и как отражение собственной судьбы автора, воспоминаний о своей молодости. Поэтому им близка позиция многих исследователей творчества Толстого и его биографов, считающих «Казаков» естественным продолжением трилогии «Детство», «Отрочество», «Юность», хотя понятно и то, что эта повесть лишь отчасти автобиографична. Кроме того, арабы усматривают в ней влияние идей Жан-Жака Руссо, поскольку здесь вычитывается призыв, обращенный к людям, вернуться к природе, ее чистоте, бежать от пороков цивилизации, дегуманизирующих человеческую сущность. Арабы считают, что данная мысль все настойчивее звучит во всех последующих произведениях русского писателя-мыслителя, стремление которого согласовать образ мыслей с образом жизни привело к тому, что он покинул дом и семью [3].

В 2015 году египетский меценат, директор и главный редактор каирского издательства «Анба Русийа» («Новости России») доктор Хусейн аш-Шафи в рамках «Серии русской литературы» опубликовал сборник «Из прошлых времен. Рассказы и истории для мальчиков и девочек», включивший более трех десятков произведений Толстого [6].

Арабская печать не обошла вниманием «беспрецедентный литературный марафон», как она это назвала, состоявшийся в Год литературы в России в 2015 году. Она сообщила читателям, что в России 60 часов, четыре дня, более тысячи человек в 30 городах, в театрах, музеях, на теле- и радиоканалах, на специальном сайте в Интернете читали «Войну и мир» [16].

Однако великая книга неожиданно оказалась притянутой к перипетиям современной мировой политики. Упомянувшийся страстный поклонник «Анны Карениной» Абдо Вазен через два с половиной месяца после начала российской антитеррористической операции в Сирии разразился статьей «Война Путина и мир Толстого», где абсурдно и политически близоруко провел параллель между российским президентом и Наполеоном. По словам автора пасквиля, Толстой подчеркивает в своем романе жестокосердие французского императора, «который обыкновенно любил рассматривать убитых и раненых, испытывая тем свою душевную силу (как он думал)» (Юб. Т. 11, с. 259). Такую же бесчеловечность Абдо Вазен приписывает президенту России. Критик цитирует одного из персонажей Толстого: «Мудрость не имеет нужды в насилии» (Юб. Т. 10, с. 174) и адресует эти слова российскому лидеру [4]. Вот такой необычной «актуализации» подверглось бессмертное творение классика в XXI веке.

Однако второго подобного примера не найти, и характерной следует признать актуализацию с исключительно положительной коннотацией. Так, упоминавшаяся нами Мираль ат-Тахави, отвечая корреспонденту, спросившему ее о том, какой она видит роль литературы в сближении различных культур, выразилась следующим образом: «Моя книга “У женщины бессонница” по сути дает ответ на этот вопрос: она подтверждает, что произведение, сделавшее Анну Каренину всемирной героиней, отражает борьбу человека, стоящего перед выбором между долгом и правом, жертвенностью и изменой. Писатели, творения которых составили мою культурную память, представляют универсальную совесть, свидетельствующую о том, что литература — это мост, соединяющий нас, людей, благодаря которому идеи колумбийского писателя Маркеса находят соответствие в произведениях русского писателя Толстого, а мысли японского писателя Кобо Абэ — в прозе Хемингуэя из американского штата Айдахо» [8].

Великий писатель встречает не только признание, как у Мираль ат-Тахави, но и любовь, проявляющуюся по вполне бытовому поводу. Международная премия «Арабский Букер», ежегодно присуждаемая автору, победившему в конкурсе на лучший роман, постоянно становится предметом полемики. Арабский публицист Абд аль-Мун’им Рамадан, например, пишет: «Я вдруг осознаю, что по-детски люблю тех, кто не получал премий — Достоевского, Чехова, Толстого, аль-Мазини, потому что они напоминают мне то, что говорила моя мать: “Сынок, самая большая награда — та, которую дает человеку Господь”» [13]. В стремлении снизить накал премиального ажиотажа автор подчеркивает здесь приоритет имманентного дарования творческой личности над несовершенством оценок и суждений, выносимых людьми.

В 2018 году доктор Дыйа Нафи издал третий сборник «Тетрадей по русской литературе», где, в частности, поделился с арабским читателем своими впечатлениями от посещения Ясной Поляны. Отдавая должное

мемориальной обстановке дома великого писателя, в том числе уникальным 250-летним настенным часам, которые ходят и по сей день, автор выделяет библиотеку, вмещающую книги на 15 языках. Арабский экскурсант не мог не отреагировать на утверждение гида о том, что Толстой знал арабский язык, поскольку изучал его на отделении турецкого и арабского языков в Казанском университете. Иракский профессор, которому было известно, что Толстой проучился на данном отделении всего год, а затем перевелся на юридическое, высказал сомнение, что Лев Николаевич успел постичь этот весьма нелегкий восточный язык: он мог иметь только самые простые, первоначальные знания. Иное дело европейские языки: доктор Нафи сообщает своим читателям, что, как и все представители российской аристократии того времени, граф Толстой с детства знал французский, немецкий и английский и читал произведения мировой литературы на этих языках в подлинниках.

Доктор Нафи рассказывает о школе для крестьянских детей, построенной Толстым, и практиковавшемся там принципе свободы приходить и уходить, об отсутствии домашних заданий для учеников, о категорическом запрете наказаний, введенном Толстым после внимательного исследования школьного дела в России и западноевропейских странах, в которых писателю довелось побывать. Иракский автор приходит к выводу, что система образования по Толстому актуальна и заслуживает изучения и в настоящее время, «особенно в нашем современном арабском мире», — подчеркивает доктор Нафи.

В конце статьи арабский профессор старается передать читательской аудитории свое эгегическое настроение от посещения совсем простой, покрытой лишь дерном, могилы выдающегося человека под сенью величественного дерева, от чрезвычайной торжественности обстановки, в которой «человек способен ощутить все величие и мощь природы и величие и уединенность великого писателя, спящего вечным сном в ее объятиях. В благоговении я мысленно прочитал над ним "аль-Фатиху"¹» [12, с. 56–58].

Испытывая неподдельный интерес к личности Толстого, доктор Дыйа Нафи внимательно изучает его дневниковые записи и знакомит своих соотечественников с впечатлениями русского писателя от первой поездки в Париж в 1857 году. Он сообщает, что за два месяца пребывания там Толстой многократно посещал Лувр, выделяя, что особенно его поразил Рембрандт, что писатель проявил интерес к Латинскому кварталу, Сорбонне, где он прослушал несколько лекций, в частности, по философии, и добавляет, что Толстой побывал на лекциях и в Collège de France, известном организацией бесплатных общедоступных лекций по различным отраслям знания. Здесь Толстой внимал знатокам римской литературы, французской словесности, политэкономии, международного права, латыни и философии.

¹ «Аль-Фатиха» — первая сура Корана.

Доктор Нафи открывает арабскому читателю, что знаменитый Нотр-Дам не произвел впечатления на Толстого: собор в Дижоне он находил более красивым. Арабский профессор не преминул сообщить, что Толстой посетил ряд мест, связанных с именем Наполеона, о котором потом напишет в «Войне и мире», а также, что однажды Лев Николаевич присутствовал на казни (был гильотинирован один французский преступник), вызвавшей у писателя омерзительное ощущение, которое потом отразилось на его позиции в отношении европейской цивилизации в целом. Передает арабский автор и отмеченное им признание, сделанное Толстым после своей поездки, о том, что главная прелесть жизни в Париже — в социальной свободе, такой, о какой он не имел представления в России [9, с. 59–60].

Доктор Нафи приобрел и с большим удовольствием прочитал книгу «Толстой в воспоминаниях современников» 1955 года издания. Из этого чтения арабский профессор вынес твердое убеждение, что она не утратила своей научной ценности и значения и в наше время. Он обращает внимание читателя на воспоминания народной артистки СССР В. Н. Рыжовой. Будучи актрисой московского Малого театра, она исполняла роль Акулины в спектакле по пьесе Толстого «Власть тьмы» (1895). Она рассказывала, как в театр приходил автор и читал актерам текст произведения, потом следил за их исполнением, делал замечания, вникая во все детали театрального воплощения своей пьесы.

Не имея возможности пересказать всю 500-страничную книгу, доктор Нафи останавливается на воспоминаниях, в частности, профессора В. Ф. Лазурского о его беседах с Львом Николаевичем о русской и мировой литературе, сообщая, что Толстой негативно относился к творчеству Шекспира, но восторгался Виктором Гюго и Жан-Жаком Руссо. Лазурский вспоминал, как высоко ценил Толстой сказки «Тысячи и одной ночи», как любил всем рассказывать одну из них (о том, как волшебница превратила эмира в коня), как советовал, особенно юношеству, читать их и учиться мудрости и благоразумию, считая эти сказки «важнее иных статей (например, “Что такое либерализм?”)».

В. Ф. Лазурский свидетельствует, что Толстой, считая «Преступление и наказание» Достоевского в целом «художественной ценностью», критиковал образ Сони Мармеладовой за «нереалистичность» [11, с. 53–55].

Имя великого писателя мы продолжаем встречать не только в иностранных публикациях, подобных «Тетрадам» доктора Дыйа Нафи, но и в высказываниях арабских писателей и публицистов по вопросам литературы. Так, в статье «Уроки русской литературы» в апреле 2018 года автор, марокканский поэт, романист и переводчик Идрис аль-Мальяни особо подчеркнул значение восточных, в частности, арабских мотивов в творчестве виднейших русских мастеров слова — Пушкина, Лермонтова, Толстого, Бунина [7, с. 92].

Подводя итог приведенным нами свидетельствам немеркнувшего интереса арабов к русскому писателю и мыслителю, можно сказать, что, подобно той, еще толстовской яблоне (о которой доктор Нафи рассказывает читателям в своих «Тетрадах»), которая, как и прежде, встречает яснополянских гостей у входа в дом то лиственным, то цветущим покровом, то вкусными плодами, творчество Толстого продолжает окормлять арабских читателей и исследователей, давая обильную пищу уму и душе, подвигая переиздавать существующие и делать новые переводы его произведений, писать литературоведческие статьи по его сочинениям, наглядно демонстрируя тем самым, что высокое положение Толстого в современном арабском культурном сознании остается незыблемым.

Список литературы

1. *Аль-Арис Ибрагим*. «Война и мир» Толстого: любовь к жизни посреди вихря смерти и разрушений // Аль-Хайат. Лондон, 2013, 19 марта.
2. *Аль-Арис Ибрагим*. «Детство» Толстого: первые семена удивительной жизни и творчества // Аль-Хайат. Лондон, 2014, 11 февраля.
3. *Аль-Арис Ибрагим*. «Казаки» Толстого: писатель на пике своей душевности // Аль-Хайат. Лондон, 2014, 18 августа.
4. *Вазен Абдо*. Война Путина и мир Толстого // Аль-Хайат. Лондон, 2015, 14 декабря.
5. *Вазен Абдо*. Русская самоубийца // Аль-Хайат. Лондон, 2013, 4 февраля.
6. Из прошлых времен. Рассказы и истории для мальчиков и девочек. Каир: Анба Русийа, 2015.
7. *Аль-Мальяни Идрис*. Из уроков русской литературы // Аль-Араби. Эль-Кувейт, № 713, апрель 2018. С. 90–93.
8. Мираль ат-Тахави: литература — это мост, который связывает людей // Аль-Хайат. Лондон, 2012, 27 марта.
9. *Нафи Дыйа Хасан*. По поводу впечатлений Толстого о Париже // Тетради по русской литературе (3). Багдад: Дар Науар ли н-нашр, 2018. С. 59–60.
10. *Нафи Дыйа Хасан*. Саяяма Муса и Толстой // Тетради по русской литературе (1). Багдад: Дар Науар ли н-нашр, 2017. С. 57–59.
11. *Нафи Дыйа Хасан*. Толстой в воспоминаниях современников // Тетради по русской литературе (3). Багдад: Дар Науар ли-н-нашр, 2018. С. 53–55.
12. *Нафи Дыйа Хасан*. Я побывал в доме Толстого // Тетради по русской литературе (3). Багдад: Дар Науар ли н-нашр, 2018. С. 56–58.
13. *Рамадан Абд аль-Мун'им*. Они спрашивают тебя о «Букере» // Аль-Хайат. Лондон, 2014, 19 января.
14. «Смерть Ивана Ильича» Толстого: новый перевод // Аль-Хайат. Лондон, 2014, 6 августа.
15. «У женщины бессонница» — книга Мираль ат-Тахави // Аль-Хайат. Лондон, 2012, 24 февраля.
16. Чтение романа Толстого в рамках «Года литературы». «Война и мир» в 30 российских городах // Аль-Хайат. Лондон, 2015, 10 декабря.

III

В. Б. РЕМИЗОВ

кандидат филологических наук,
заслуженный учитель России, Москва
e-mail: aveloven_954@mail.ru

О достойном отношении к нашему гению

Аннотация. В статье содержится критический анализ существовавших ранее и не исчезнувших в наши дни негативных оценок личности и творчества Л. Н. Толстого. Возражая оппонентам, автор сосредоточивает свое внимание на тех сторонах творчества писателя, которые не утратили актуальности для ныне живущих поколений. Особое внимание уделено проблемам свободы и земельного рабства, насилия и ценности каждой человеческой жизни, единства национально-патриотического и общечеловеческого, этике художества, воплощения национальной идеи в системе просвещения.

Ключевые слова: *«ругательные письма», кинематограф, народ, свобода, сопротивление, патриотизм, гражданин мира, этика художества, национальная идея, просвещение*

V. B. Remizov

PhD in philology, honoured teacher of Russia, Moscow
e-mail: aveloven_954@mail.ru

About moral attitude towards our genius

Abstract. The article contains a critical analysis of the negative judgments of yesterday and today on Tolstoy's personality and works. Opposing these judgments, the author focuses on the aspects of the writer's creation that remain relevant for living generations. Particular attention is paid to problems of freedom and peasant's slavery, violence and worthiness of each human life, unity of national-patriotic and global, to ethics of creation, of embodiment of national idea in educational system.

Keywords: *«abusive letters», cinematograph, folk, freedom, nonresistance, patriotism, world citizen, ethics of creation, national idea, education.*

1. «Толстой в клетке курятника»

Нет ничего хуже, когда так называемые ученые с умным видом, став в позу все знающих и понимающих, хлестко набрасываются на пред-

ставителей общественной мысли предшествующих поколений. Им-то известно, как надо было следовать в тех или иных обстоятельствах. Они спокойно, пережевывая затрапезные мыслишки, учат современников уму-разуму, не представляя себе подчас разницу между умом и разумом.

Создается впечатление, что истина открыта только им и более никому. Они готовы обсуждать любые вопросы и, все время убеждая современников в своей образованности, выдавать истину в последней инстанции.

Все это результат малой культуры нашего «образованного класса». Все это результат вихрей враждебных, которые не перестают швырять нас из стороны в сторону.

Иногда поражаешься предательству интеллигенции, которая сначала служила одному Мамону, а теперь конформистски угождает другому, не испытывая при этом угрызений совести.

Сегодня на смену «советским толстооведам» пришел глашатай иного плана: он обвинил Толстого чуть ли не во всех смертных грехах — от жестокости и женоненавистничества до пропаганды масонства и поддержки революций. Заметно возросла борьба Православной Церкви с давно умершим Толстым, что сказалось на весьма показательной цифре: одна треть граждан России в 2001 году считала его еретиком, чуть ли не антихристом.

Ругательных писем было много и при жизни писателя.

В этой связи вспоминается одно из них, которое Толстой получил незадолго до смерти.

«Что ты, безумный мерзавец, мелешь? — вопрошал один из хулителей. — “Нельзя молчать!”, “Палачи»” и все прочее, изданное за границей. Ах, ты, подлый лгун, лицемер, английский прихвостень, жидовский наймит! Чтобы тебя сожгли, да убили...».

Будто предчувствуя, что ждет его наследие в будущем, Толстой писал: «... о моей деятельности среди большой публики установилось в последнее время очень странное недоразумение. Одни считают меня безбожником и революционером и одобряют за эту воображаемую ими заслугу, другие же, точно так же, считая меня отъявленным безбожником и революционером, не только не одобряют, но всячески проклинают меня за то, в чем я ни в каком случае не могу быть повинен» (Юб. Т. 38, с. 332—333).

И далее, в том же недописанном ответе на ругательные письма он разъясняет свою позицию:

«... больше 30 лет я ничего другого не делал, как только старался, как умел, всеми силами души убедить себя и других людей в том, что без Бога нет и не может быть никакой кроме скотской и самой несчастной жизни и что наша жизнь здесь есть только частица проявления бесконечной жизни. Тоже старался показать я и то, что великая истина эта открылась

мне через учение Христа. Можно сказать, что я не так понимаю Бога и Христа, как понимают Бога и Христа те, которые меня осуждают, но говорить, что я безбожник, антихрист, негодяй и т. п., нехорошо, не надо и мучительно для тех, кто говорит это и, говоря это, неизбежно испытывает очень тяжелое чувство <...>. К какому бы исповеданию мы ни принадлежали, какому бы Богу ни веровали, мы все <...> не можем не признавать высшего закона Бога любви и самого Бога не можем понимать иначе как всемирной любовью» (там же, с. 333).

Толстой не стал дописывать письмо хулителям, понимая, что оправдание в этом случае неуместно.

В начале XX века Г. В. Плеханов обратил внимание на то, что в России одни «*просто любят*» Толстого, другие — «*отсюда и досюда*»¹. Любовь к нему со стороны властей регламентировалась всегда, и наши дни, увы, не исключение. Из памяти не исчезли клише прошлого: критик капитализма, бунтарь, идеолог патриархального крестьянства, ставший зеркалом первой русской революции, в которой резонирующее крестьянство не способно было к вооруженной войне против царской власти», «срывание всех и всяческих масок», «хлюпик, юродствующий во Христе», жалкий непротивленец, питающийся «рисовыми котлетками», патриот периода «Войны и мира» и жалкий непротивленец.

Теперь спорят, стоит ли изучать «Войну и мир» в школе.

В наши дни все чаще звучит мысль о том, что Толстой велик как художник, но как человек не совсем хорош, а далее следуют характеристики самого разного рода.

По радио и телевидению читают «Войну и мир», «Анну Каренину», снимают фильмы по мотивам произведений писателя. А рядом с этим соседствуют убогие лекции в Интернете о духовной трагедии Толстого. Современникам через СМИ предлагаются ложные мифы о Толстом-человеке, порой ставят знак равенства между ним и толстовцами, само понятие «толстовство» сведено до уровня иронии, постоянного высокомерного бичевания. Одни это делают в угоду современной идеологической установке, господствующей в том или ином государстве, другие в силу низкого уровня культуры — по принципу «не знаю, но скажу».

Примеров много в сфере литературы, театра, изобразительного искусства. Но остановлюсь только на некоторых фильмах о личности и творчестве Л. Толстого, вышедших в последние годы как в России, так и за рубежом. Фильмы были предназначены для массового просмотра, активно популяризировались в Интернете, в целом были положительно отцензированы в прессе.

¹ Выделения курсивом здесь и далее в моем тексте и цитируемых материалах мои. Курсив в цитатах других авторов оговаривается особо. — В. Р.

В 2003 году в цикле «Исторические хроники с Николаем Сванидзе» вышел фильм «1910. Лев Толстой» (10 серия; сценарий Марии Жуковой; режиссер Максим Файтельберг). Сериалу в целом были присущи тенденциозность, либеральное высокомерие, субъективное и далекое от исторической правды отношение к дореволюционной и советской России, к ряду ее выдающихся деятелей. Серия о Толстом наиболее показательна в этом плане.

Защитить же Толстого от Сванидзе необходимо. Все, о чем говорит автор-ведущий в фильме, или ложь, или явная предвзятость, порожденная поверхностным знанием (а точнее — незнанием) не только жизни и творчества Толстого, его окружения, но и непониманием сущности эпохи, в которой жил Толстой. К тому же, все это пронизано неприязненным отношением к Толстому как личности, близкой по духу русскому народу и воплотившей в своем творчестве якобы всеразрушающую силу темных масс, устроивших в России революционный переворот.

Испытывая ненависть к Октябрьской революции, Сванидзе превратил Толстого в одного из ее рупоров. Отсюда навешивание на писателя всех смертных грехов. Он — враг искусства, и потому Дягилев и Бенуа не захотели встречаться с ним в Ясной Поляне, их раздражал его чудовищный, еретический взгляд на искусство, оспаривать который в его присутствии было практически невозможно. Далее следовала характеристика Толстого как человека противоречивого и далеко не всегда приятного. Ей вторили слова, произнесенные праправнуком писателя Владимиром Толстым, тогда занимавшим должность директора музея-усадьбы «Ясная Поляна», теперь пребывающим в должности советника Президента России: «Толстой был неприятен, истеричен, визглив, но всегда искренен».

Трагедия Софьи Андреевны Толстой, бросившейся в пруд после известия о бегстве Толстого из Ясной Поляны, подается в одной упряжке с воспоминаниями игуменьи Шамординского монастыря. Она, описывая предсмертную встречу писателя с сестрой-монахиней, вроде бы отмечала, что Толстой «много говорил и много ел, ел небрежно, перемешав кашу, капусту, картошку в одной тарелке».

С уничижительной интонацией рассказывал Сванидзе и о пешем путешествии Толстого и его слуги Сергея Арбузова в Оптину пустынь. Воспоминания слуги ведущий перевернул с ног на голову. Так же бесцеремонно Сванидзе противопоставил благие усилия Софьи Андреевны в красивой сервировке стола, ее желание стелить гостям чистые простыни — позиции Толстого, которого это все раздражало (естественно, что объяснения этому факту не дается). Можно подумать, что граф любил спать на грязных простынях и есть из лоханки. Далее набор штампов о Толстом становится еще круче. Здесь упрек Софьи Андреевны в том, что Толстой, как и мужик Сютаев, не любил своих детей, хотя известно,

что это далеко не так, об этом свидетельствуют мемуары самих детей; традиционное обвинение в сумасшествии, приведшем к разрыву с Церковью; утверждение, что Толстой вслед за Руссо звал назад к природе, считал цивилизацию губительной, а природа означала для него народ, а народ понимал он в протестантском, англо-саксонском, марксистском духе, отсюда его бунтарство, протесты, поддержка трудящихся в их требованиях к правительству и самодержцу. Все свалено было в одну кучу, после чего ведущий занялся противопоставлением Столыпина Толстому, и здесь все оказалось шито гнилыми нитками.

Сванидзе стал на сторону Столыпина, для которого чувство частной собственности — врожденное, присущее самой природе человека. Толстой, как известно, был противником тех, кто призывал торговать землей и недрами, но Толстой не отрицал частной собственности, он только предлагал по-братски разобраться с ней, подойти к земельному вопросу и проблемам мужицкого счастья по-разумному, хотя бы так, как это предложил Генри Джордж. Частная собственность не роковое наследие человека.

С воодушевлением рассказывал Сванидзе о столыпинском проекте переселения крестьян в Сибирь и с грустью — о неспособности крестьянства к самостоятельной буржуазно-свободной жизни. Мужики упустили шанс обрести свободу, подобную той, что обрели переселенцы в Америке. А далее прозвучала мысль о потерянном рае — об утраченной возможности Сибири, по существу, отделиться от Центральной России и стать мощным, независимым государством.

Вопреки желанию ведущего, Толстой не ошибался, когда в письмах к Петру Столыпину писал о христианско-общинном, а не буржуазно-эгоистическом складе характера народа. По Сванидзе, он был прав, но это не его достоинство, а его такая же ограниченность, как и русского мужика.

Толстой в последнем романе «Воскресение» писал о царских тюрьмах и каторгах. Сванидзе, оттолкнувшись от этого, подробно описал устройство «столыпинского» вагона, его «переделку» при советской власти в тюремный и как при перевозке осужденных, часто ни в чем не повинных, тюремщики издевались над людьми. Жестокие нравы, жестокие власти, глупый народ.

Столыпин, борясь с протестующими против самодержавия, ввел смертную казнь через повешение. Да, конечно, это не очень хорошо, но в этом была необходимость. Таков вывод Сванидзе. Иная позиция прозвучала в статье Льва Толстого «Не могу молчать». Как известно, в этой ситуации русского писателя поддержал В. Короленко, выпустив трагическую книгу очерков о смертных казнях в России этот периода «Бытовое явление». Но, как бы принимая пафос статьи Толстого в целом, Сванидзе сумел добавить ложку дегтя в бочку с медом. Толстой

оправдывал, утверждал он, восстающих против власти в их злодеяниях, мотивируя это тем, что они выражают интересы народа. Ложка дегтя в финале фильма превратилась в бочку дегтя. Прозвучало мнение поэта Олега Чухонцева, что к октябрьскому перевороту Толстой приложил руку больше, чем Ленин, и слово Василия Аксенова, убежденного в том, что духовная утопия Толстого сродни социалистическим и демократическим утопиям, будоражившим мир на протяжении всего XX века.

Крайне порочен Толстой и в семейной жизни: имея 13 детей, призывал к безбрачию, ибо «любви нет, есть плотское стремление». Конечно, было отмечено жестокое отношение к Софье Андреевне, отчаянная защита Толстым ее врага, но его друга Владимира Черткова, к которому жена ревновала писателя. В упрек Толстому был поставлен тот факт, что незадолго до ухода он завел тайный дневник. По этому поводу в фильме прозвучала мысль писателя Анатолия Приставкина: тайный дневник — свидетельство недовольства миром, самим собой, в результате чего Толстой «ушел, но ушел не туда».

Сванидзе назвал суетой все, что происходило вокруг умирающего Толстого. Астапово переполнено народом. Продолжался конфликт между женой писателя и Чертковым. Появились примитивные кадры из немого фильма «Уход великого старца» — Толстого после смерти встречает Христос. Не избежал Сванидзе и издевательства над похоронами Толстого. Уровень «нравственной культуры» ведущего прямо-таки зашкаливал.

Примечательна преамбула к фильму в сети Интернет. Он рассчитан на массового зрителя, истосковавшегося по исторической правде:

«Цель проекта “Исторические хроники с Николаем Сванидзе” — на примере жизни знаменитых исторических личностей показать, как тесно связаны между собой судьбы России и каждого конкретного человека. 1910 — последний год жизни Льва Толстого, и без преувеличения можно сказать, что уход Толстого из Ясной Поляны и последовавшая за ним смерть писателя стали главными событиями года. Весь мир следил за развернувшейся в России драмой. Похороны отлученного от Церкви Толстого стали колоссальным общественным событием, вызвавшим студенческие стачки и рабочие забастовок» [4].

Один из тех зрителей, кто, видимо, искал объективного взгляда на исторические события, так отозвался о фильме:

«И вроде бы интересно... и вроде новая информация... но не понравилось, совсем. Кто такой этот Сванидзе... если историк, то почему так односторонне вел передачу о таком удивительном и пусть даже противоречивом, сложном человеке... совсем ничего хорошего не сказать... совсем даже не попытаться раскрыть его личность, уникальность... и НИЧЕГО о его любви к жене, к детям, к людям, к животным, наконец... да и еще народ, любящий ЕГО, унизить под самый конец. Мелко

и гадко. А ОН призывал к любви, и последние слова его были о любви...» (<http://etvnet.com/tv/dokumentalnyie-filmyi-online/istoricheskie-hroniki-s-nikolaem-svanidze-10-seriya/118102/>; 09.10.2013).

День памяти Толстого (20 ноября 2010 г.) — сто лет после смерти — отмечал весь мир. В информационных каналах России эта тема почти не прозвучала. Только в Астапове, ныне поселке Лев Толстой Липецкой области, почитатели великого художника и мыслителя (их было не менее двух тысяч) стали участниками большой культурной программы, в том числе открытия Культурно-образовательного центра им. Л. Н. Толстого, который расположился в специально отстроенном для этого события здании с выставками и кинозалом, с современным, европейского уровня дизайном. Федеральные СМИ в этот день безмолвствовали, будто исполняя чью-то свыше данную установку. Правда, канал Культура РФ подготовил новый четырехсерийный документальный фильм «В поисках Толстого». Он был показан накануне памятной даты, в день же памяти демонстрировался всеми забытый фильм пятидесятых годов «Казачи». Он стал единственным знаком внимания федеральных телевизионных средств массовой информации к событию мирового масштаба. На центральных новостных каналах в этот день не было сказано ни слова о том, что произошло 100 лет назад.

Зато особое внимание Министерство культуры РФ проявило к созданию мультфильма о Льве Толстом, выделив средства на его производство — «Свободный человек Лев Толстой» (2010. Мультфильм режиссера Михаила Лисового и сценариста Всеволода Коршунова).

Известны рисунки Даниила Хармса из жизни русских писателей. В них много юмора, сарказма, издевки, но нет цинизма в отношении предмета изображения. Мультфильм о Толстом может поначалу вызывать смех. Как мой опыт подсказывает, в основном в молодежной аудитории. Но после просмотра остается чувство брезгливости, как будто вам наплевали в душу. Мультфильм не издевка, а издевательство над Толстым в год, когда человечество достойно отмечало 100 лет со дня смерти писателя.

Толстой в фильме сопровождает Чехова, приехавшего посмотреть на него как на достопримечательность, на которую обязан взглянуть всякий русский, по яснополянскому пустынному, поданному в гротескной форме дому, рассказывает о своей дуэли с Тургеневым, которая изображена в пародийном стиле, демонстрирует свою неприязнь к говорящему манекену, защищающему право избранных на тунеядство. Толстой ведет Чехова на пашню, где реализуется сначала анекдот «Пахать подано, ваше сиятельство», а потом барин-пахарь оказывается в кругу африканского племени, которое веселит его душу этническими плясками и пением. Видимо, в этой сцене зритель должен был усмотреть глубинную связь писателя с народным творчеством. Вскоре си-

туация из комедийной переходит в фарсово-трагедийную. Противника смертной казни Толстого вешают с табличкой «Искоренитель религии и брачных союзов».

Лаконично-издевательски передана восточная притча о путнике, схватившемся за ветку, распростершуюся над колодезем, и оказавшемся между пастью разъяренного зверя и пастью дракона; белая и черная мыши (символы дня и ночи) подтачивают ветку, за которую держится путник. Потом появляются метафорическая река жизни, пловцы в лодке — Чехов и Толстой, берег, где ждет их Бог и толстый мул, на котором всадник Толстой отправляется в далекий путь. Все предыдущие эпизоды и последний комментируются с иронией и сарказмом Чеховым, надменно возвышающимся над Толстым. Глядя вслед удаляющемуся на муле Толстому, Чехов с восторгом констатирует, что именно так произошла его встреча с Монбланом русской литературы.

Мультфильм напомнил мне одну из картин, выставленных на авангардистской выставке: в закрытом курятнике сидит Лев Толстой, а над ним на насесте сидят куры и делают свое черное дело.

В связи с памятной датой — 100-летием со дня смерти Льва Толстого — в зарубежной кинодокументалистике появилось много фильмов. Активно работали в этой области кинорежиссеры Франции Великобритании, Польши, Германии, Японии, Китая, Южной Кореи. Далеко не все фильмы дошли до российского зрителя, хотя почти во всех активно участвовали сотрудники толстовских музеев и российские специалисты в области гуманитарных наук.

В 2011 году на телеэкраны мира вышел двухсерийный документальный фильм Би-би-си «Страсти по Толстому» (режиссер Руперт Эдвардс; оператор Андрей Эрастов). Фильм был переведен на русский язык и не раз транслировался по российскому телевидению. Обе серии широко представлены в Интернете.

Фильм сделан в форме путешествия телеведущего Алана Энтоба по толстовским местам России. Первая серия названа «В борьбе с самим собой», вторая — «В поисках счастья».

Алан Энтоб, декларируя гениальность Толстого как художника и мыслителя, моралиста своего времени, критика государственного устройства, называет его профессиональным смутьяном, будоражившим совесть современников. Цель приезда в Россию — уяснить, с чем связана неоднозначность оценок личности Толстого, приведшая к бойкоту со стороны российского правительства столь важной памятной даты. В хронологической последовательности выстраиваются страницы жизни писателя и зрительный ряд тех мест, которые были связаны с его жизнью — от рождения до похорон. Постепенно выстраивается и логика подачи материалов: признание художественной гениальности писателя и констатация порочности его личности. Отсюда и название фильма.

Это не страсти по Матфею, не евангелическое движение к истине. Толстой — это страстная натура, «неиссякаемый поток неконтролируемой энергии». Вот каким предстоит Толстой в фильме:

Он не получил должной любви в детстве, а потому сам не умел любить и никогда никого по-настоящему не любил. Блудливый от природы, он с 14 лет начал вести половую жизнь; «беспутный юноша» предавался утехам с проститутками, служанками и крестьянками. В молодости кутил, играл в карты, много проигрывал, но долго не мог отказаться от этой страсти. Как грубый мужик изнасиловал свою восемнадцатилетнюю жену, был с ней холоден и угрюм, заточил ее в яснополянской крепости, превратил ее жизнь в нескончаемую пытку, потом возненавидел весь женский род, завязал любовь-дружбу с Чертковым и демонстративно за несколько дней до смерти бежал из Ясной Поляны. Несчастливая Софья Андреевна, родившая ему тринадцать детей, оказавшаяся в тисках мужской тирании, была обречена на одиночество и жила в атмосфере неприязненности и порицаний со стороны горячо любимого ею мужа.

Причины «страстного», необузданного поведения Толстого и его трагедии как личности авторы фильма видят, во-первых, в том, что он «не мог никого любить», во-вторых, во «внутренней потребности дойти до крайности». В этом, собственно, и есть «суть русской культуры, в ней нет места компромиссам», «все стремится выйти за границы нормального». Таково мнение зарубежного литературоведа, чаще других появлявшегося на экране.

«Ненормальный» Толстой плох как муж, как отец, как философ и религиозный реформатор, но он гениален как художник. А художник, видимо, и должен быть соткан из разного рода парадоксов и крайностей, постоянно пребывать в «бесконечном океане добра и зла», изнывать в страстях и быть поверженным этими страстями.

Побег из Ясной Поляны — художественное завершение великой жизни, напомнившей современникам об извечном конфликте между Королем Лиром и бессердечными людьми.

Борьба с самим собой не увенчалась успехом, мечта найти «зеленую палочку» так и осталась мечтой. Но живут гениальные произведения Толстого. Правда, и в суждении о них есть некая нота высокомерия. Судите сами: «Юность» — «неиссякаемый поток неконтролируемой энергии», «Война и мир» — роман не о патриотизме, а о пацифизме (идеи пацифизма, «вечного мира» есть в тексте произведения, но главная его мысль, как утверждал сам Толстой, это «живое чувство патриотизма». — В. Р.), «Анна Каренина» — «мрачный роман», «гнусная сказка». «Воскресение» Толстой «написал, чтобы заработать деньги на проезд духоборов» из России в Канаду...

В финале выносятся приговор Толстому от британской писательницы и переводчицы Розамунды Бартлетт:

«Будучи закоренелым эгоцентристом, он свято верил, что постиг истину. Удалось ли Толстому прочесть написанное на той (зеленой. — *V. P.*) палочке, мне кажется, нет. По крайней мере, самому ему секрет всемирного счастья не открылся. Великий русский писатель всегда был не в ладах с миром. Он очень часто находился в непримиримости, постоянно сеял смуту».

В заключительном слове двухсерийного фильма телеведущий Алан Энтоб попытался скорректировать «страстные» оценки ученых, высказанные ими в адрес «страстного» Толстого:

«Легче превозносить Толстого, величайшего из писателей, и игнорировать Толстого-идеалиста, называя его философию чудачеством. Он был художником до глубины своей души, но самая главная его проблема заключается в том, что слишком многие из его идей о том, что кроме любви, ничего не имеет значения, что насилие порождает насилие, что никто не вправе распоряжаться жизнью другого, остаются неудобной для нас, но неоспоримой истиной».

Утверждение британской писательницы, что Толстой «свято верил, что он постиг истину», ошибочно. Известно, что даже на смертном одре в нем не угасало желание познать истину. Секрет всемирного счастья он нашел в движении бессмертной души и христианском служении людям. Никаким блудником он не был: до женитьбы (ему было 34 года) у него было 4–5 женщин, Софье Андреевне никогда не изменял. Об этом есть свидетельство самого писателя. Сеять мифы о четырнадцатилетнем мальчишке в высшей степени безнравственно, как и утверждать, что после севастопольской страды в Петербурге Толстой вел развратный образ жизни, встречаясь с проститутками.

У супругов Толстых была любовь, были годы счастливой жизни, была постоянная тоска друг по другу, особенно, когда жизнь разводила их в разные стороны. И недопустимо в фильме безапелляционно заявлять о мнимом изнасиловании восемнадцатилетней Софьи Андреевны ее собственным мужем.

Последняя книга писателя названа не «Путь к смерти», а «Путь жизни». Толстой изначально нравственный гений. На это обратил внимание первый его критик Н. Г. Чернышевский, назвав свойство его души и особенность его художественного таланта «чистотой нравственного чувства».

В фильме принимали участие ученые разных стран. Но одни из них являли собой источник информации, другие выступили в роли интерпретаторов жизни и творчества писателя. Думаю, что те, кто выступал в фильме от имени России, оказался в очень трудном положении. Их в основном задеивали как информаторов, но не дали возможности принять участие в полемике вокруг сущности творчества Толстого. Тенденциозность оказалась сильнее полифонического общения.

Конечно, фильмы такого рода наносят раны почитателям творчества Толстого, но в отличие от бессмертного Толстого — человека, художника, мыслителя — они однодневки.

Революции, войны, идеологии всегда были препятствием на пути приобщения человека к миру Толстого. Не исчезли они и сегодня.

Редко кто вслед за Толстым спросит себя:

«Что я такое и какое мое отношение к бесконечному миру? <...> как мне жить, что считать всегда, при всех возможных условиях, хорошим и что всегда и при всех возможных условиях дурным» (Юб. Т. 38, с. 68).

И человек, считал Толстой, не должен ослабевать в поисках ответов на эти главные вопросы жизни. Ему важно постоянно думать о том, как вырваться из плена телесной зависимости на простор духовного становления и развития, как «разумением жизни» победить «лукавство ума», как поддержать в себе желание жить в согласии с природой, с самим собой и окружающими людьми, как научиться жить свободно и самостоятельно, сохраняя чувство собственного достоинства, не унижаясь ни перед кем.

Иногда складывается впечатление, что чем яростнее нападки на Толстого, тем больше нигилизма в нас самих, тем слабее наше противостояние злу, тем больше наша зависимость от крикливого базара жизни.

2. «О народе, которому «нужна одна, настоящая, полная, простая свобода» (Лев Толстой)

Мало сделано для того, чтобы приблизить Толстого к духовным потребностям сегодняшних поколений. Широко известна лишь незначительная часть творчества гения. Было бы намного меньше трагедий в жизни России, если бы императоры, к которым не раз обращался Толстой с предложениями о выходе из социально-общественного тупика, прислушались к его голосу. И, может быть, даже не было бы Первой мировой войны, если бы политики и мировая общественность не проигнорировали его Обращения к Стокгольмскому конгрессу мира (1909). Эта мысль не раз высказывалась выдающимися представителями культуры, науки не только России, но и мира.

По-другому могла бы сложиться жизнь русского крестьянства, когда бы не невежество советских реформаторов, равно как и сторонников рыночной экономики, презревших опыт и традиции земледельчества тысячелетней России.

Толстой, будучи гражданином мира, любил Россию и русский народ. Он при жизни считал себя «адвокатом стомиллионного земледельческого народа». Таковым и был. Простые люди в разных концах страны видели в нем заступника обездоленных и униженных. В. Ленин называл его «идеологом патриархального» крестьянского движения.

Толстой действительно чувствовал, хорошо знал и уважал трудовые и религиозные основы жизни русского народа. Как и Достоевский, но по-своему верил в его высокое предназначение.

«Русский народ, — писал он в статье «Конец века», — прежде других народов почувствовал главные причины бедствий христианского человечества наших времен, и потому именно среди него начинается тот великий переворот, который предстоит всему человечеству и который один может спасти его от его ненужных страданий» (Юб. Т. 36, с. 276).

Судьба государства и судьба народа — подчас не одно и то же. Когда навязывается мысль об имперской сущности русского человека, душа протестует. Не по книгам и не по статьям русский человек учился культуре приятия иных национальных традиций. Сама жизнь сталкивала его с людьми разных национальностей, и никогда он не испытывал чувства вражды к ним, напротив, душа его раскрывалась еще более в общении с ними.

«Везде, где только русские люди осаживались без вмешательства правительства, — утверждал Толстой, — они устанавливали между собой не насильническое, а свободное, основанное на взаимном согласии мирское, с общинным владением землей управление, которое вполне удовлетворяло требованиям мирного общежития. Такие общины заселили без помощи правительства все восточные окраины России. Такие общины уходили в Среднюю Азию, в Турцию <...>. Правительство для русского народа никогда не было необходимою, а всегда было тягостью» (там же, с. 261–262).

В статье резко звучит критика властных структур и четко обозначена позиция народа по отношению к власти:

«Русский народ всегда смотрел на власть не как на благо, к которому свойственно стремиться каждому человеку, как смотрит на власть большинство европейских народов (и как, к сожалению, смотрят уже некоторые испорченные люди русского народа), но *смотрел всегда на власть как на зло*, от которого человек должен устраниваться» (там же, с. 247).

Деспотизм, по убеждению Толстого, отступал перед мужицкой верой в непобедимость христианской сущности жизни. Цель у мужика, считал он, не столько в том, чтобы «жить трудами рук своих, непосредственно», а в том, чтобы «жить по-Божьи», «спасти душу», а это, далее утверждал он, «можно всегда и везде».

Народная вера, христианская по сути, согласно Толстому, держалась на крепкой основе здоровой земледельческой жизни, при которой «легче всего исполнять волю Бога».

Русский крестьянин жил философией земли, помогавшей ему поддерживать естественные, самобытные формы земледельческой общины. Толстой связал с этим неповторимость исторического пути развития России, и у него был целый ряд предложений относительно земледельческих преобразований в ней, но все они выстраивались на теории «единого земельного налога» Генри Джорджа.

Во времена Толстого Россия по преимуществу была аграрной страной, и правильное решение земельного вопроса позволило бы выйти из нищеты и социального неравенства. Идея Генри Джорджа была в том, чтобы отказаться от разного рода налогов, включая налог на труд (заработную плату), и ввести «единый налог на землю», т. е. плату в общегосударственный котел только одного (единого) налога с земли, который учитывал бы ее качество (на одних урожайность выше, на других ниже; одна земля хранит в своих недрах несметные богатства, на другой земле находятся фабрики и заводы, а третья отдана под пристань, базарную площадь и т. д.) и доходность, получаемую от деятельности на ней.

Оценив так всю землю, деньги эти, принадлежавшие всему обществу, Генри Джордж предлагал употребить на социальные нужды.

При таком налоге, полагал Джордж (и Толстой был с ним согласен), земля попала бы в руки тех, кто сам работает на ней, а не была в руках праздных владельцев; рабочие люди из городов стали бы возвращаться в деревни, все вещи в силу упразднения многих налогов были бы в два-три раза дешевле. Свободный земледельческий труд породил бы новые «настоящие», «полные» и «простые» формы свободы.

Если бы это произошло, то выглядело бы намного революционной, чем Великая французская революция и Гражданская война в США. Так считал сам Джордж, так думали некоторые крупные экономисты начала XX века.

И Джорджа, и Толстого не хотели слушать потому, что их воззрения открывали путь к бескровной революции, ведущей к реальному равенству и реальному благоденствию. Но владеющие капиталом и миром не собирались отказываться от своей огромной собственности — прежде всего на землю. Толстой назвал эту собственность «великим грехом человечества». *Земля не подлежит продаже* так же, как вода и воздух. Каждый имеет право на тот кусок земли, который ему по зубам. Всеобщее достояние — земля — делится между людьми, и через систему налогов они несут ответственность за ее сохранность и доходность. Сегодня же земля — предмет купли-продажи, и наш бедный в прямом смысле народ опять остался безземельным. Лучшие земли скуплены по существу за бесценок, а налоги с них платят копеечные. Зато другие налоги, как и кредиты, аховые. Не о человеке и его счастье думают власти предрешающие, а без стыда и совести служат Мамоне.

У Толстого есть статья «Стыдно». Ему, великому писателю, было стыдно, а тем, кто грабит и потешается над простыми людьми, не было и не будет стыдно. В «Солярисе», фильме Арсения Тарковского, Крис Кельвин говорит: «Стыд — вот чувство, которое спасет человечество».

Спасет ли? И как долго нам ждать пробуждения этого чувства в тех, кто привык торговать землей и совестью.

Почему же в наши дни мы не вспоминаем сельскохозяйственные статьи Толстого, не обращаемся к его видению тысячелетней ситуации? Ведь есть чему поучиться современным экономистам у великих предшественников. Разве не актуальна толстовская мысль:

«Если они [правители. — В. Р.] не делают этого, то единственное объяснение этому то, что они боятся по старой привычке подражания Европе предпринять то, что еще нигде не сделано в Европе, забывая, что условия, в которых находится русский народ, совершенно иные, чем те, в которых находятся теперь западные народы, и что не навеки же обречены русские люди подражать Европе, но должно же наступить и для русского народа совершеннолетие, когда он может думать своим умом и поступать сообразно с своими условиями и свойствами» («Единственное возможное решение земельного вопроса»; Юб. Т. 36, с. 289).

Прошло более века с того времени, когда писались эти строки, а земельный вопрос в России так и не решен. Бедность и нищета не исчезли. Не потому ли все это происходит, что так и не дали истинной свободы народу (о необходимости ее Толстой писал в XII главе «Свободы и свобода» статьи «Конец века»), а землю — крестьянам. К голосу Толстого не прислушались. На горизонте российской действительности в начале XX века появились новые кумиры. Одни сбрасывали Толстого с корабля современности, другие, будто похлопывая его по плечу, поучали, как ему, доживавшему жизнь старцу, жить и мыслить.

«Вы, — упрекал Толстого Максим Горький, — давно остановились на высоте Вашей идеи о спасительности личного совершенствования — они [мужики. — В. Р.] ушли далеко вперед по пути к сознанию своих человеческих прав, Вы потеряли их из виду, Вы не понимаете их, и у Вас нет права говорить о том, кто является их представителями, но — это не Вы, граф!» [7, с. 380].

Оставим молодого писателя: он еще набирал силу, проходил свои университеты. Важно другое. Горький выразил тенденцию времени — через насилие и ненависть к угнетателям завоевание права жить «не по-скотски, а по-человечески».

В стране шла первая революция. Ею были охвачены все слои общества. Кое-кому казалось, что люди противоположных убеждений недостаточно активно убивают друг друга. Общественное мнение дышало непримиримостью. И над всем этим неслись слова о гуманизме, подлинных символах веры, свободе, демократии. Фраза заполняла журналы, газеты, митинги. Большинство было уверено, что цель оправдывает средства.

Мужик рвался к земле, проливая ради этого свою и чужую кровь, а ему обещали права. Позже, в 1917-м, большевики одним только лозунгом «Земля — крестьянам!» сумели перевернуть всю Россию. В начале века про землю будто забыли. Более того, отчужденно смотрели на тех, кто о ней помнил.

«Вы, — писал Горький в неотправленном письме к Толстому, — неправы, когда говорите, что крестьянину нужна только земля, здесь Вы противоречите Евангелию, которое считаете одним из источников чистой мудрости. “Не о хлебе едином жив будет человек”, — сказано там, и Вы ведь сами знаете, что русский народ, помимо обладания землей, хочет еще свободно мыслить и веровать, и Вы знаете, что за это его ссылают в Сибирь, гонят вон из России...» [там же, с. 380—381].

Конечно, Толстой все это знал. Но, обладая большим жизненным опытом, чем Горький, глубже чувствуя желание мужика, понимал и другое: земля — первооснова всего, она нужна мужику как воздух, но и без него она оскудеет, превратится в пустыню. Земля — источник поддержания и произрастания духа, и только духовный человек способен сохранить себя в мире и для мира. Земля без нравственного отношения к ней — мертвая зона, Богом забытый край. *Не просто земля и люди, а земля и нравственно живущий на ней человек* — так и только так мыслил себе истинную цивилизацию Лев Толстой. Землей, как и воздухом, нельзя торговать.

Мужик не выдержал социально-экономических бурь, не выдержал потому, что так и не почувствовал себя на этой земле хозяином. Разрыв с землей обернулся для него нравственной катастрофой. Слом веры, вековых устоев жизни, привнесение психологии временщика — все это от возвышения над мужиком, от непонимания законов русской деревни. Ошибся не граф, а те, кто слева и справа поучали графа.

3. Христос перед судом Каиафы, или О бездне насилия

Переступить через Толстого — дело не хитрое. С легкостью это делали философы, политики, писатели, пастыри и правители, диктаторы и их жертвы. Ненависть к Толстому подчас зоологическая, ибо сильно в человеке животное начало. Люди мучились, отдавая себя во власть Купона, в руки отчаяния, проклинали судьбу, время, строй, страдали под колесами классовой неприязни, истязали друг друга, брат убивал брата, одна война сменялась другой, более кровопролитной, ложь и лицемерие порождали новые формы зла и жестокости. Но как только вопрос касался непротivления злу насилием, те же самые люди находили тысячи причин для неприятия одной из главных христианских заповедей. Духовное противостояние не терпит суеты. Оно удел сильных и мудрых. Насилие проще: ударили тебя, ответь тем же, а лучше ударь первым.

Рассуждая о всеобщем братстве и согласии, идеологи революционного преобразования мира утвердились в необходимости насилия — таковыми были все великие революции. Толстой, анализируя одну из них — первую русскую революцию, писал в этой связи:

«Убиты тысячи людей, приведены в отчаяние, озлоблены, озверены все русские люди. И все это ради чего? Все это ради того, что среди

небольшой кучки людей, едва ли одной десятитысячной всего народа, некоторые люди решили, что для самого лучшего устройства русского государства нужно продолжение той думы, которая заседала последнее время, другие, что нужна другая дума с общей, тайной, равной и т. д., третьи, что нужна республика, четвертые — не простая, а социалистическая республика. И ради этого вы возбуждаете междуусобную войну» («Обращение к русским людям. К правительству, революционерам и народу»; Юб. Т. 36, с. 306—307).

Толстой указывает на причины варварского поведения участников «междуусобной бойни». Она кроется в «*понижении уровня общественной нравственности*».

«... самые безнравственные части общества все больше и больше выступают наверх, и устанавливается *безнравственное общественное мнение, разрешающее и даже одобряющее преступления, грабежи, разврат и даже убийства* <...> и героями времени становятся самые безнравственные люди; Дантоны, Мараты, Наполеоны, Галейраны, Бисмарки» («Обращение к русским людям. К правительству, революционерам и народу»; там же, с. 308—309).

Действительно, протестное движение масс, как правило, оказывалось в руках небольшой кучки безнравственно действующих людей, великих и малых инквизиторов, уверовавших в непогрешимость избранных ими средств и целей — от лжи до мирового пожара. Они реализовывали по полной программе принцип, на которой указал Толстой в своей статье «О значении революции»: «Старое рассуждение Каиафы: “Лучше погибнуть одному человеку, чем всему народу” <...> Как не убить не только одного человека, но сотни, тысячи людей, если мы твердо уверены, что смерть этих тысяч даст благо миллионам. Люди, не верящие в Бога и закон Его, не могут рассуждать иначе. Такие люди живут, повинувшись только своим страстям, своим рассуждениям и общественному внушению» (там же, с. 352).

Миллионы погибли, благо так и не наступило. Войны и кровопролитие не исчезли. На сцене извечного театра насилия произошла вновь перемена декораций, грозящая гибелью человечества.

Каиафа с Иудой не спешат уступать место Христу.

К сожалению, пророческими оказались слова Толстого о человечестве, не способном стать на путь христианского переустройства мира.

«В наше время, — писал он, — не может не быть ясно для всех мыслящих людей то, что жизнь людей, — *не одних русских людей, но всех народов христианского мира*, с своей, все увеличивающейся нуждой бедных и роскошью богатых, с своей *борьбой всех против всех*, революционеров против правительств, правительств против революционеров, поработощенных народностей против поработителей, борьбы государств между собой, *Запада с Востоком, с своими все растущими*

и поглощающими силы народа вооружениями, своей утонченностью и развращенностью, — что жизнь такая не может продолжаться, что жизнь христианских народов, если она не изменится, неизбежно будет становиться все бедственнее и бедственнее» («Закон насилия и закон любви»; Юб. Т. 37, с. 150).

И жизнь «не изменилась», да и не могла измениться, когда «борьба всех против всех» не только не утихла, но проявилась в чудовищных, варварских формах. Понимая силу власти тьмы, Толстой предложил человечеству взять за основу жизни вместо закона насилия закон любви.

«С самых древних времен, — обращался он к современникам, — и до нашего времени христианское понимание жизни проявлялось и до сих пор проявляется в русском народе самыми разнообразными и только русскому народу свойственными чертами. Проявляется оно и в признании братства и равенства всех людей каких бы ни было пород и народов, и в полной веротерпимости, и в неосуждении преступников, а в признании их несчастными; и в вошедшем в обычай в известные дни испрашивании друг у друга прощения...» («О значении русской революции»; Юб. Т. 36, с. 337).

В начале XX века вера эта была надломлена. Новый апостол времени А. М. Горький, сам всю жизнь мучившийся в поисках смысла жизни, назвав Толстого и Достоевского мещанами, предложил сбросить их как «мертвую ворону с крыши». Еще не ведая, что ему предстоит пережить, он, убежденный в своей правоте, разрушал созидавшееся веками планетарное учение о всеединстве любви, воплощенное в многовековом опыте человечества.

«Ожидая, — признавался он, — что идолопоклонники закричат мне: “Как? Толстой? Достоевский?” ... Я не знаю более злых врагов жизни, чем они. Они хотят примирить мучителя и мученика и хотят оправдать себя за близость к мучителям, за бесстрашие свое к страданиям мира <...>. Мещанин любит иметь удобную обстановку в своей душе. Когда в душе его все разложено прилично — душа мещанина спокойна. Он — индивидуалист, это так же верно, как нет козла без запаха» [2, с. 388].

То, что допускала логика стиля, жизнь отвергла. Оказалось, «козлов без запаха» действительно нет, а вот мещан, лишенных индивидуальности, спрессованных в кастовые прослойки, объединенных групповым эгоизмом, в угоду которому они будут уничтожать все и вся, ни на мгновение не задумываясь о содеянном, великое множество.

Толстого били хлестко со всех сторон. Юродивый для правительства. Антихрист и лжеучитель для Церкви. Диктатор для либералов. Аскет для мещан и буржуа. «Никудышный мыслитель, раскаявшийся дворянин, язычник, вознамерившийся стать христианином» (Плеханов). «Человек, изгадивший чистые родники русской жизни» (Бердяев), «хлюпик», «помещик, юродствующий во Христе» (Ленин), бунтарь, «зеркало» русских революций.

«В первый раз живо почувствовал, — признавался Толстой себе в дневнике, — случайность всего этого мира. Зачем я, такой ясный, простой, разумный, добрый, живу в этом запутанном, сложном, безумном, злом мире? Зачем?» (Юб. Т. 58, с. 58).

4. О патриотизме Льва Толстого

Патриотизм не только как явление раздражает современных российских либералов, но и само слово воспринимается ими как *исчадие ада*. Такая нетерпимость «последователей» толерантности вызывает по меньшей мере удивление.

В наше время все чаще сторонники либерализма обращаются к мыслям Толстого о патриотизме, стремясь обрести в нем союзника. Вырванные из контекста его сочинений и его жизни мысли приобретают односторонность, а главное, имеют другую цель: не способствовать улучшению нравов в отечестве, а, напротив, загнав патриотов в угол, показать, как они далеки от русского гения и ничтожны в своих амбициях.

Есть смысл подробнее остановиться на вызывающей споры концепции толстовского патриотизма. Важно не только потому, что она сегодня в центре внимания, но и потому, что с творчеством писателя знакомятся молодые люди — наши школьники и студенты. От того, что они поймут в Толстом, как актуализируют его поиски смысла жизни в своем сознании, может зависеть «приращение» их собственного духовного опыта.

Человек для Толстого *не средство, а цель прогресса*, который, согласно писателю, невозможен вне христианского миропонимания. Только через христианство человек может достичь всеобщего братства и единения. Ни один народ не обладает исключительностью.

Одним из препятствий на пути к единению народов Толстой считал патриотизм. Сразу заметим, что знаменитая фраза «Последнее прибежище негодяя — патриотизм» принадлежит не Толстому, а политическому деятелю XVIII века англичанину С. Джонсону, и смысл ее заключается в том, что «не все пропало даже для самого отъявленного негодяя, если в нем еще живо чувство патриотизма». Афоризм Джонсона помещен Толстым во втором томе «Круга чтения» (9 декабря) без комментариев.

Далее следует признать, что *все толстовские определения патриотизма позднего периода носят ярко выраженный негативный характер*. Как будто не он, а кто-то другой написал слова: «живое чувство патриотизма». Но ведь именно этим настроением наполнены страницы Севастопольских рассказов, «Войны и мира».

При этом важно подчеркнуть, что поздний Толстой далек от того, чтобы проецировать свои мысли только на Россию. *Предметом его раздумий становятся все народы и все государства*.

«Все народы так называемого христианского мира доведены патриотизмом до такого озверения, что не только те люди, которые поставле-

ны в необходимость убивать или быть убитыми, желают или радуются убийству, но и люди, спокойно живущие в своих никем не угрожаемых домах в Европе, благодаря быстрым и легким сообщениям и прессе, все люди Европы и Америки — при всякой войне — находятся в положении зрителей в римском цирке и так же, как и там, радуются убийству и так же кровожадно кричат: “Pollice verso!” [по сути, убей его! — В. Р.]» («Патриотизм и правительство», 1900; Юб. Т. 90, с. 431).

Для прекращения этого безумия, считал Толстой, нужно, чтобы народы увидели в своих правительствах разжигателей вражды и манипуляторов патриотическими чувствами людей. Именно правительства виновны в том, что патриотизм превратился в «чувство грубое, вредное, стыдное и дурное, а главное — безнравственное».

Цитируемую статью о патриотизме Толстой заканчивает словами, в которых, безусловно, заметен «грех» Просветительства:

«Только бы люди поняли, что они не сыны каких-либо отечеств и правительств, а сыны Бога, и потому не могут быть ни рабами, ни врагами других людей, и сами собой уничтожатся те безумные, ни на что уже не нужные, оставшиеся от древности губительные учреждения, называемые правительствами, и все те страдания, насилия, унижения и преступления, которые они несут с собой» (там же, с. 443).

Слова эти, как известно, не возымели массового воздействия на людей. Да и одного понимания мало. Человечество далеко ушло от эпохи Просвещения.

Отмечу и то, что в статьях Толстого патриотизмом часто названо то, что должно было выразить другими словами: шовинизм, нацизм, фашизм, крайний национализм и т. д. Подтверждением этой мысли является тот факт, что *любовь к Отечеству в Толстом никогда не затухала*: он любил землю, на которой родился и которая его кормила, любил народ, крестьянских ребятишек, русскую природу, русский язык, русскую культуру, гордился своей родословной. Он подтверждал свой патриотизм всей своей общественной деятельностью — как писатель, педагог и издатель книг для народа. Все это не противоречило его христианскому мирозерцанию. Напротив, являло собой многогранность его отношения с миром.

Толстой выразил духовную потребность русского человека жить в единении и согласии со всеми народами земли. Он, безусловно, был патриотом Отечества и в то же время одним из лучших идеологов пацифизма. Он не был склонен к смакованию положительных особенностей русского народа, хотя и об этом писал. Он был великим художником, воплотившим национальное своеобразие. И более того, он был далек от того, чтобы кому-то доказывать, что он не только гражданин мира, но и русский человек до мозга костей.

М. Е. Салтыков-Щедрин, чье сатирическое перо ножом прошлось по телу России, признавался:

«Я знаю, есть люди, которые в скромных моих писаниях усматривают не только пагубный индифферентизм, но даже значительную долю злорадства, в смысле патриотизма. По совести объявляю, что это — самая наглая ложь. Я уже не говорю о том, что обвинение это очень тяжелое и даже гнусное, но утверждаю положительно, что я всего менее в этом виноват. Я люблю Россию до боли сердечной и даже не могу помыслить себя где-либо, кроме России» [6, с. 332–333].

В этом же ключе, думаю, надо воспринимать и мысли Толстого о «грубом» и «вредном» патриотизме.

Толстой сосредоточил свое внимание на тех недостатках России, которые указывали на жестокость правительства и униженное, нищенское существование народа. Подобные недостатки он отмечал и в других крупных (и не только крупных) странах. Апофеоз войны слышался на каждом перекрестке мировых дорог. Мировая война была не за горами. Все духовные силы Толстой бросил на борьбу против надвигающейся трагедии. А в это время правительства всех стран усиленно готовили свои народы к грядущим битвам и цинично использовали патриотические чувства своих граждан. Этому и пытался противостоять Толстой. Но современники как будто не слышали его, их уши залило воском. Примечателен в этом плане тот факт, что руководство Конгресса мира в Стокгольме (1909) отказалось зачитать письмо Льва Толстого против войны, специально написанное для этого форума.

В то же время тысячи писем к Толстому шли с разных концов земли. Люди ехали из разных стран, чтобы повидать Толстого и услышать его мнение о происходящем. Томас Манн полагал, что, если бы Толстой был жив, Первая мировая война не началась бы. Таков был нравственный авторитет русского гения.

5. «Этика и эстетика — два плеча одного рычага»

В XXI веке, как и в эпоху Толстого, по-прежнему человек является не целью, а средством достижения цели, потребительство выше духовного, велика социальная разобщенность в обществе; не устранены голод, нищета, насилие, кровопролитные войны, продолжается падение духовной культуры, преумножаются пороки, через СМИ насаждаются страхи и катастрофическое представление о жизни.

В сложившейся ситуации необычайно актуальна критика Толстым современной ему действительности. Она сегодня оказалась востребованной не только в России, но и в зарубежных странах.

Меньший интерес у ныне живущего человечества вызывают идеи писателя, связанные с выходом из социального тупика, но они-то как раз заслуживают особого внимания, они давно входят в золотой фонд мировой мудрости.

Художник описал десятки ситуаций пробуждения в человеке разума, проснувшегося среди чудовищ. Его герои, оказавшись на грани жизни и смерти, в так называемой «пограничной ситуации», сиюминутной по сути, спонтанной, *пробуждаются к новой жизни и им открываются непреходящие ценности бытийного существования.*

Так же спонтанно движется История государств и народов. Она не подвластна воле человека. Империи рождаются и исчезают. Часто бывает так, что человек засыпает в одной стране, а наутро оказывается жителем совсем другого государства. *Быстрые (или медленные) перемены в обществе каждый раз убеждали Толстого в том, что человек не должен ставить себя в зависимость от внешних обстоятельств, человеку необходимо найти в себе самом ресурсы для раскрепощения души и свободы выбора.*

Толстому, как никакому другому писателю мира, удалось «сиюминутное» связать с Божественной сущностью человека, не уничтожимой ни временем, ни катаклизмами.

Толстой — художник с нравственным забралом. Для него важно было в каждом произведении «уяснить свою мысль, верно ли я думаю...» (Юб. Т. 68, с. 237). Но его произведения не являются собой иллюстрации к той или иной мысли. *Свобода творчества была столь же священна для него, как свобода жизни.*

Толстой по типу восприятия и оценки жизни, по складу характера — этический гений, сумевший найти для выражения «чистоты нравственного чувства» адекватные формы в искусстве, и потому все его художественные произведения — это этика художества.

«Если есть определенное внутреннее содержание, — писал он в письме к Э. Мооду от 15 декабря 1899 года, — то оно найдет себе соответствующую форму и большей частью бессознательно, т. е. тогда, когда не будешь думать о форме и когда форма эта не определяется словами» (Юб. Т. 72, с. 270).

«Этика и эстетика — два плеча одного рычага». Так думал Толстой и полагал, что ни одно из этих начал не должно доминировать в художественном мире произведения. На первый план выходило их органичное слияние. У древних греков было слово, которым они обозначали союз красоты и добра: Калокагатия (*καλός* — прекрасный и *ἀγαθός* — хороший, добрый). Толстой был носителем этого гармонического единства, которое не укладывалось в границы причинно-следственных связей, а являло собой неделимое целое, реализуемое *непосредственно* через волю художника.

Он всегда оставался свободным гением. Амплитуда колебания его личности была огромной, но источник ее находился внутри нее самой. Потому Толстой и не примкнул ни к одному из общественных движений, ни к одной из партий, ни к одному из модных литературных течений. Декабристы и Николай Палкин, славянофилы и западники, консер-

ваторы и либералы, государственники и анархисты, неоромантики и объективисты, сторонники войны и ее противники, высшие и низшие «касты», атеисты и богоискатели, великие и невеликие современники, предшественники, цари и рабы — все они составляющие его Большой Вселенной. В ней нашли место малые и большие величины, и у каждой были свои параметры движения, а он охватывал их своей гигантской орбитой и на Небосводе своего творчества выводил свои звезды. Одни сверкали ярко, другие едва светились. А сам он, памятуя совет сибирского мужика, понимал, как важно *«не светиться, а быть светлым»*.

Он был выше сиюминутного, хотя оно было дорого ему и помогало создавать художественные образы. Осознавая себя частицей Целого, предпочитал временному вечное движение к истине, ибо был убежден, что *жить можно только настоящим*. Он особенно дорожил этой мыслью. Только в настоящем происходило соединение времен и судеб, *в настоящем совершался акт свободы и открывались врата творчества*. С настоящим связан *«бесконечно малый момент свободы»*. Но это малое, *право на свободу выбора*, постоянно напоминая о себе, *лежало в основе великих произведений и не менее великих духовных открытий*.

Одно из таких открытий — педагогическое кредо Толстого.

6. «Самый длинный, но верный путь»

Этими произнесенными незадолго до смерти словами Лев Толстой завершил мысль о том, что *«воспитание спасет мир»*. Мысль, которая не давала ему покоя с молодости, когда в 1849 году он предпринял первую попытку обучения в Ясной Поляне крестьянских детей.

В истории педагогики его имя стоит рядом с именем Жан-Жака Руссо. Оба сторонники свободного воспитания. Но по сравнению с Руссо Толстой сделал шаг вперед. Разногласие с Руссо он обозначил при сопоставлении своего «метода выводов из наблюдений» и «метафизического метода» французского просветителя, т. е. метода головного, базирующегося на основе определенной установки, навязанной ребенку сверху.

«Это история педагогики, — писал Толстой в одной из первых своих педагогических работ, — которую я назову скорее историей образовательных теорий воспитания, есть история стремлений человеческого ума от идеи образования идеального человека к образованию известного человека. Этот ход можно проследить со времени возобновления наук через Лютера, Бако, Руссо, Комениуса, Песталоцци до новейшего времени» (Юб. Т. 8, с. 383).

Эмиля, героя своего одноименного романа, Руссо создал по «трафарету идеального человека», воспитанного в духе отстаиваемой автором религии «естественного человека».

Толстой, как ни любил Руссо, метода его «лепки» личности ученика по трафарету не принял, ибо понял, что здесь не учитывалась индиви-

дуальная природа ученика и особенности его развития, но именно они, согласно его убеждению, должны быть положены в основу обучения, гармонии развития личности.

«Воспитывая, образовывая, развивая, или как хотите действуя на ребенка, — читаем в статье «Кому у кого учиться писать...», — мы должны иметь и имеем бессознательно одну цель: достигнуть наибольшей гармонии в смысле правды, красоты и добра. Ежели бы время не шло, ежели бы ребенок не жил всеми своими сторонами, мы бы спокойно могли достигнуть этой гармонии, добавляя там, где нам кажется недостаточным, и убавляя там, где нам кажется лишним. Но ребенок живет, каждая сторона его существа стремится к развитию, перегоня одна другую, и большей частью самое движение вперед этих сторон его существа мы принимаем за цель и содействуем только развитию, а не гармонии развития. В этом заключается вечная ошибка всех педагогических теорий» (там же, с. 321).

Толстой констатировал тот факт, что развитие личности ребенка проходит неравномерно из-за доминирования вырвавшейся вперед одной из сторон образования, и это неизбежно ведет к разрушению гармонии развития личности ребенка.

К сожалению, по сей день педагогика не сумела овладеть принципом соразмерности всех сторон развития и образования личности ученика. В разные периоды у разных основателей педагогических систем на первый план выходила та или иная идея. Даже там, где декларировалось комплексное развитие ребенка (Waldorfschule, советская школа), практика и теория были далеки от гармонии как педагогической целесообразности. А в ряде педагогических систем нарочито демонстрировался отказ от *целостной* гармонии развития ребенка *в пользу доминирующей идеи* (развивающее обучение с его акцентом на интеллектуализм).

Причиной тому был все тот же подход к образованию и воспитанию с позиции педагогического клише, когда педагогу ясно, что и как должен знать ученик, каким он должен быть, а ученик призван исполнять волю обучающего, соответствовать педагогическим установкам учителя и системы в целом.

Толстой освободил «образовывающего и образовывающегося» (учителя и ученика) от идеологического насилия и канонов, всевозможных насильственных, заранее выработанных штампов обучения. Он выпустил педагогику из тисков жестких установок, изменив сам процесс получения знаний.

Логике традиционного обучения — «знание > учитель > ученик» — он противопоставил свой метод обучения: «опыт, индивидуальность восприятия ученика как момент начального знания > опыт и знание учителя > новое знание» — и назвал это «методом выводов из наблюдений».

Таким образом, *на первое место в обучении были поставлены индивидуальная природа ребенка и имеющейся у него опыт.*

В этом контексте свободная педагогика приобрела живое дыхание.

Каждый ребенок неповторим, обладает только ему присущими задатками, способностями, возможностями. У каждого ребенка есть свои потребности, интересы, мотивы деятельности. Физическое и духовное взросление ребенка всегда индивидуально, и потому трафарет здесь неприемлем. Общение с учеником выстраивается на основе его индивидуальности, *его хотения, его «природного стремления»*. Свободу Толстой утвердил как «главный критерий образования».

В 1990 году к педагогическому опыту Л. Н. Толстого обратилась группа ученых, куда входили специалисты разных сфер знаний. Обобщив его, взяли то лучшее, что есть в нем, и создали концепцию современной «Школы Л. Н. Толстого», о которой дети, учителя, родители могли бы сказать: это «Моя школа».

«Школа Л. Н. Толстого» — один из самых молодых и самобытных проектов российского образования. В его основе — идеи свободной педагогики. В названии проекта отмечено особое значение для создателей эксперимента педагогических открытий Толстого, его просветительских взглядов на сущность жизни, его понимания правды о мире и душе человека. Авторы проекта были далеки от слепого подражания и сохранили полную свободу в интерпретации толстовских идей, развивая их в русле актуальных проблем образования рубежа XX–XXI веков и согласно собственным представлениям о школе.

В современных школах, работающих по *педагогической системе Толстого — Ремизова*, свобода как системообразующая категория занимает ведущее место.

Кто бы ни желал учиться, работать, жить не по принуждению, а по внутренней потребности, внутреннему «хотению»?!

Но сила субъективных и объективных обстоятельств мешает этому, да и сама свобода ведет себя своенравно. Она безотносительна к добру и злу, красоте и безобразию. Она — вода без сосуда, растекающаяся в разные стороны. Сила субъективных и объективных обстоятельств мешает этому, да и сама свобода ведет себя своенравно. Но можно придать форму ей. Ведь текут реки в своих берегах, имея свои повороты, глубины и мели, широкие и узкие русла, плавность и быстроту движения. При общении взрослого и ребенка вступают в свои права две свободы, и здесь уже недостаточно интуиции, необходима поддержка иного характера. На ней и сосредоточено внимание основателей эксперимента «Школа Л. Н. Толстого» («Моя школа»).

Три парадигмы составляют основу образовательно-воспитательного процесса в современных толстовских школах.

I.

Первая представляет собой философско-психологическое обоснование, включая в себя *Разум* (не путать с умом как способностью к логическим операциям), *Культуру чувства*, *Самостоятельность*.

Все три блока, представленные в таблице, — Разум, Культура чувства, Самостоятельность, — с их подразделениями образуют ту модель педагогической парадигмы, которая лежит в основе духовного и физического становления и развития личности ребенка, способствуют раскрытию его задатков и предназначения в жизни.

Духовное и физическое развитие ребенка как раскрытие его задатков и предназначения в жизни

(авторы: В. Б. Ремизов, И. В. Ежов)

РАЗУМ — способность нравственно-целесообразного постижения и использования знаний о мире и душе человека	КУЛЬТУРА ЧУВСТВА как стремление к свободному единению отдельного «Я» с окружающим миром	САМОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ как умение сделать собственный выбор
Знание в контексте взаимосвязи человека и мира	Вера Искренность	Способность выработать свое отношение к действительности на уровне суждения, принятия решения и поступков
Общий интеллект — глобальное осмысление мира и индивидуальная неповторимость его познания	Справедливость Долг Ответственность	Способность творчески трансформировать и использовать опыт других
Вербальный интеллект — искусство владения словом, умение выражать смысл постигаемой действительности	Доброжелательность Сопереживание Понимание иной жизненной позиции.	Усилие вместо насилия — способ решения жизненных ситуаций
Способность постигать единство в его противоречивости и парадоксальности Сомнение как условие постановки и решения проблем	Решение проблем без агрессии и причинения вреда другим. Сотрудничество Ненасильственное общение Жить по принципу « Не навреди живому »	Воспитание и самовоспитание физической культуры

Способность планирования, прогнозирования деятельности Умение предвидеть ошибки	Культура памяти Культура семьи	Искусство быть самим собой Единство общечеловеческого, национально-исторического, индивидуально-неповторимого
	Чувство прекрасного как путь установления гармонии между человеком и миром	Переход от знания к самопознанию , от развития к саморазвитию и нравственному совершенствованию
	Умение, сохраняя свое и чужое достоинство, служить общепольному делу	Способность противостоять явлениям, разрушающим мир человека Свобода выбора во имя разумного существования

Все три блока тесно взаимосвязаны между собой.

Так, в установке на Самостоятельность не фиксируются нравственные аспекты выбора человека. Ни один педагог не возьмет на себя смелость сказать, что он воспитал личность, способную сделать всегда правильный нравственный выбор. В то же время предполагается, что у субъекта образования, прошедшего через тернии Разума и пропедевтику Культуры чувства, «умение сделать собственный выбор» так или иначе будет связано с нравственным императивом. Отсутствие «нравственных определителей» при словах «собственный выбор» — свидетельство уважения к личности, которая реализует свою свободу в ситуации вариативности выбора и для которой очевидны возможные изъяны в догматических установках нравственности.

Многих родителей смущает такой подход к проблемам развития личности ребенка. Слишком высоко поставлена планка, считают одни. Другим кажется, что это возможно, но относится к категории детей с развитым интеллектом. Третьи не находят в таблице того, что выражается на языке разрешений или запретов (да, да или нет, нет; что сверх того — от лукавого). Одним словом, в идеале, мол, все так, а в жизни все по-другому. *По-другому происходит в том случае, когда весь процесс обучения выстраивается исходя не из индивидуальности ребенка, а из стандартов образования.* Последние нужны, но не они суть гуманной педагогики.

II.

В каждом классе 25 человек, и все они разные. Отсюда и подход к каждому должен быть свой, особый. В толстовской школе это нашло

свое выражение *во второй парадигме, увязывающей индивидуальность ребенка с проблемами социального общения и партнерства. Речь идет о триаде «Золотая голова, Золотые руки, Золотое сердце».*

Действительно, в реальной жизни мы менее всего интересуемся тем, как человек учился в школе. Но мы благодарны санитару за помощь, которую он оказывает нам в период болезни, восхищаемся красотой той или иной вещи, сделанной руками мастера, понимаем важность многих специальностей, требующих серьезных научных знаний, благодарны людям искусства за ту радость, которую они доставляют нам.

Почему же тогда в школе, массовой школе, происходит разделение детей на умных и глупых, способных и неспособных, злых и добрых, агрессивных и равнодушных? Конечно, все разные, но перед Богом все равны!

С детства в ребенке школа, часто и семья, формируют комплекс неполноценности. Взрослые (родители и педагоги) подчас бестактно, а порой по-хамски ведут себя в общении с детьми, постоянно убивая в них чувство достоинства. В итоге дети, вырастая, мало ориентируются в вопросах чести и достоинства, но вполне преуспевают в негативных формах поведения.

Ребенок может не обладать способностями к усвоению математических знаний, но это не дает право считать его изгоем. *В нем есть другие достоинства.* Они и должны стать основой для доброжелательного общения между ним и окружающими его людьми.

Умный не всегда поступает разумно. Человек, который не обладает хорошими способностями к учебе, может проявлять чудеса мудрости и «разумения жизни».

Щадящая педагогика выстраивается на понимании индивидуальной неповторимости каждого ребенка, на любви к нему, независимо от его способностей и социального положения. С детства в классе ученики должны приобщаться к мысли о социальном партнерстве, зависимости друг от друга в тех или иных случаях жизни, проявлять чуткость, понимание, а если необходимо, то и сострадание к рядом живущему.

Культуры чувства может быть больше в простом трудовом человеке, нежели в академике или известном актере, певце, знаменитом спортсмене и т. д.

Вторая парадигма педагогической системы толстовских школ органично связана с первой, ибо первая не есть умозрительная схема развития ребенка, а есть реальный путь к раскрытию возможностей человека с учетом того, что заложила в него природа и что он может сначала с помощью наставников, а потом и самостоятельно развивать в себе.

III.

Крайне обострилась в наши дни проблема взаимосвязи личности и общества. Судьба человека поставлена в зависимость от тех или иных

социальных институтов и социальных установок. Человеку навязываются различные по социальной направленности клише — от фашизма до коммунизма, от абсолютной свободы *ego* до тюремных камер с изощренными пытками для тех, кто не разделяет «светлых идеалов» общества, от космополитизма до нацизма и шовинизма и т. д.

Другая, *третья триада*, нацеливает педагогов современной школы на разумные критерии подходов к решению социально-функциональных проблем.

С точки зрения социума в любом человеке преломляются три начала: *родовое, социально-видовое, индивидуально-неповторимое*.

Первое проявляет себя на уровне биологического родства и общечеловеческих ценностей (вечных ценностей жизни).

Второе начало — категория социальности человека — довольно объемно по содержанию. Здесь сказываются семейный уклад, национально-исторические и культурные реалии и традиции, вплоть до родовой клановости, религиозная идентичность, профессиональные установки, классовость, партийность и т. д.

Третье начало знаменует своеобразие отдельного «я» со всеми его «за» и «против».

НИ ОДНО ИЗ ЭТИХ НАЧАЛ НЕ ДОЛЖНО ПРЕВАЛИРОВАТЬ НАД ДРУГИМ.

Все они образуют *единство*, разрыв которого оборачивается для человека, государства, человечества многими трагедиями.

Культ родового начала превращает человека в космополита, первенство одной нации над другой рано или поздно ведет к войне, выдвижение на первый план «я» — путь к эгоизму и вседозволенности. Только при условии единства этих трех начал в образовательно-воспитательной сфере может протекать нормально процесс социализации личности ребенка. Тогда и соотношение между патриотическими и общечеловеческими чувствами будет соразмерено и гармонично.

Единство трех парадигм (1. Разум — Культура чувства — Самостоятельность. 2. Золотая голова — Золотые руки — Золотое сердце. 3. Родовое — Социально-видовое — Индивидуально-неповторимое) — *основа духовного роста и физического совершенствования человека, дающая почувствовать ему, что он действительно «подобие Бога», а государству напоминает о его главной функции — служить не золотому тельцу, а людям.*

Национальная идея каждого государства, думающего о Благе народа, находит свое выражение прежде всего в приоритете педагогических установок, обеспечивающих нравственное и физическое здоровье нации. В любой нормальной семье хотели бы видеть ребенка в духовном и телесном здравии. Именно в этом вопросе сходятся прежде всего интересы семьи и государства, исповедующего добродетельные принципы.

Рассматриваемая нами триада парадигм — это база для создания атмосферы творчества и любви в школьном пространстве. Здесь каждый ученик имеет право на свободный выбор, на защиту собственной точки зрения. Здесь не довлеет слово и жест учителя над учениками. Здесь культура понимания определяет культуру общения. Никто не стремится самоутвердиться за счет другого. Равенство при индивидуальной неповторимости (неравенстве) каждого участника события. *Со-понимание, со-чувствие, со-переживание, а при необходимости и со-страдание становятся ведущими компонентами диалога (полилога) в классе.*

В отличие от Китая и стран Запада Россия, пройдя через триаду монархии (православие, самодержавие, народность), изуродованный социализм, как известно, в 1990-е годы отказалась от идеологии вообще. Сегодня заметны результаты такого отказа. Они неутешительны. Ни год культуры, ни год литературы, ни год кино не могут стать фактором преодоления кризиса.

Главное действо должно быть связано не с тематическими мероприятиями года, не с увеличением часов на изучение литературы в школе (это мало что изменит), а с тем, что призвано взорвать изнутри саму концепцию образования (от детского сада до вуза), — поворотом к единству вышеуказанных основ духовной и общекультурной жизни школы, вуза, родительского университета

Константа есть в американце, она крепко сидит в китайце, ее активно активизируют в украинце. Но есть ли константа в россиянине? Просматривается ли она сегодня в русском человеке? Каким он видит себя изнутри и со стороны? Какова степень — и это самое главное! — глубины восприятия и понимания мира ребенком, отроком, юношей?

Вся педагогическая система, получившая название «Школа Л. Н. Толстого», а теперь «Моя школа», призвана создать условия для духовного и физического роста ребенка, связать его жизнь с контекстом русской и мировой культуры, нравственно-религиозных и философских исканий народа и человечества.

7. Об актуализации¹ современного обучения

Когда-то Лев Толстой поставил перед собой задачу спустить философию с неба на землю. Для этого нужно было научиться говорить с мужиком о самом главном и самом сложном на понятном ему языке — языке самой жизни. И Толстой взял на себя миссию поиска такого языка.

¹ Не актуальность, а актуализация. Принципиально разная постановка проблемы. В первом случае — это свойства явления (современный, злободневный, насущный...), во втором — само явление, персонифицированное в индивидуальном «я» или коллективном «мы» (что важно сегодня для меня или для группы единомышленников).

Подобное не мешало бы сделать и с педагогической наукой, которая часто ведет себя высокомерно по отношению к реалиям школьной жизни, навязывая ей свою логику, подменяя проблематику самой жизни схоластикой теоретических установок.

Подобное происходит и с литературоведческой наукой. Анализ текста в учебнике наводит скуку. А эта скука ударяет бумерангом по производству. Но главное, что сам анализ (понятийный аппарат) подчас неадекватен содержанию произведения.

У юности свои порывы и устремления, свой язык и свои особые отношения с окружающими людьми и миром в целом. На уроках литературы как раз и *надо актуализировать потребности молодого сознания.*

Учитель оказывается между субъектом и объектом обучения, и от него зависит, как сложится система взаимосвязей, и сложится ли она вообще. Для того чтобы это свершилось, важно понимать природу субъекта:

слышать дыхание юности, видеть орбиту, по которой мчится юное существо, актуализировать в данный отрезок времени общение, вывести его на уровень инновации — совместного открытия, совместного потрясения от захватывающих высот творчества.

Сам учитель пребывает между предшествующим и сиюминутным опытом жизни. *Каков этот предшествующий опыт? Есть ли в самом учителе бездна оттенков вкуса? Является ли он носителем культуры памяти? В каком времени и пространстве он себя ощущает? Как в нем уживаются сын отечества и всечеловек? Равнозначима ли ему личность ученика или он мыслит его ниже себя? Какова мера ответственности обоих участников этого процесса? Было ли сохранено чувство собственного достоинства? Смогла ли устоять правда и искренность перед натиском конъюнктурных соображений, перед ложью и лицемерием?*

Поиск ответов на эти вопросы предполагает диалоги на уроках по различным предметам. Они разворачиваются между учеником и учителем в актуальном споре о быте и бытии. Диалог строится в *данный момент времени и в определенном пространстве (в континууме) и основывается на актуализации интересов личности каждого ученика, его родителей и учителя.*

Князь Андрей накануне Аустерлицкого сражения мечтает о своем Тулоне, славе и подвиге, равном Наполеоновским. Ради этого он готов принести в жертву родных и близких. Прежде чем читать этот отрывок, не следует ли поразмыслить с учениками над проблемой цели и средств ее достижения? Во имя достижения своей мечты смог бы ученик переступить через барьер дозволенного, есть ли границы у этого выбора? После таких раздумий и опыт князя Андрея становится фактом жизни личности ученика: он или принимает, или отторгает его.

Выскажу провокационную мысль: *актуализация, как явление, нейтральна по отношению к нравственности.* То, что один считает для себя

«горними высями», другой называет суррогатом Бога. Кто-то актуализирует в разных формах свое стремление к злату и телесным наслаждениям, кто-то, не отказываясь от мирского, ставит свои материальные потребности в зависимость от духовного Блага. Могут быть и другие точки зрения на анализируемую проблему — их столько, «сколько радиусов в круге» (Голстой).

Само понятие актуализации связано с наличием нравственно-эстетического и познавательного интереса каждого из участников литературного (и не только литературного) диалога (включая и родительские установки) или с отсутствием у ребенка, а порой и его родителей такого интереса.

Так, истинное художество как воплощение жизненного опыта создателя и его героев, соприкасаясь с опытом ныне живущих поколений, конкретно с опытом личности ученика (учителя, родителя, друга и т. д.), по-разному актуализируется в зависимости от особенностей субъекта восприятия, и потому преподавание — это связь не только с культурно-историческим аспектом, но и с запросами современной действительности, а главное — с сегодняшней потребностью участников образовательного процесса.

Сам субъект восприятия объекта изучения должен осознать степень его актуальности прежде всего для себя самого.

Тогда и совершается процесс перехода от знания к самопознанию, «к самостоянью человека» (Пушкин). Очевиден факт, что, скажем, литература — это не только история культуры, в «художестве запечатленное слово», но это прежде всего духовная субстанция сосуществования людей в живом диалоге, столкновение времен и нравов.

Весь арсенал литературоведческой науки — это только подспорье для глубокого прочтения текста в тех параметрах, в которых мыслит художник (это, как правило, великие проблемы жизни и смерти, зла и несчастья, добра и радости, т. е. то, что наиболее созвучно живой душе человека, тем более школьника).

Становление личности начинается с самоопределения (кто я?) и с преодоления трудностей. Вхождение в мир новых знаний — это огромный труд души, сопряженный с постоянным усилием, преодолением лени, но это и один из важнейших источников ее роста, ее радостного существования. Важно избежать равнодушия в восприятии жизни, создать условия для раскрытия личностного потенциала ученика, чтобы он вслед за Б. Пастернаком мог сказать:

*Во всем мне хочется дойти
До самой сути.
В работе, в поисках пути,
В сердечной смуте.
До сущности протекших дней,*

*До их причины,
До оснований, до корней,
До сердцевины.
Все время схватывая нить
Судеб, событий,
Жить, думать, чувствовать, любить,
Свершать открытья [5, с. 422–423].*

Нет запретных тем для общения, *но есть разные уровни общения* — от житейски незатейливой истории до гармонии сфер Вселенной, от злободневного анекдота до эпопеи, от конфронтации, непонимания до приятия «чужого сознания», до «большого диалога».

Культура берет на себя роль проводника образования. *Чем больше культуры в человеке, тем меньше в нем амбициозности, вычурности, заносчивости, высокомерия и тщеславия.* Простота общения дается человеку в радость и проистекает из Божественной установки равенства всех людей.

Учитель — это пророк, и мера его ответственности за сказанное огромна. Если это происходит, то и ученик постепенно подтягивается к учителю.

В заключение в качестве примера современного общения на уроке обратимся к тому, как учитель готовится и организует большой диалог (полилог) в классе.

Тема: «Справедливость как вечная ценность»

Первое, что важно сделать, это обратиться к личному опыту. На сколько он сопряжен с категорией Справедливости. *Далее* актуализируется культурно-историческая память. *После этого* следует обращение к современным реалиям. Все идет на уровне фактов и их субъективных интерпретаций, т. е. ситуаций, связанных «со мной» или с другими людьми, жившими до меня или живущими в мою эпоху.

Мой опыт, опыт окружающих меня людей, народа, человечества.

Важно найти для учеников эпизоды, которые не оставили бы их равнодушными. Предложить им *самим поразмышлять* над тем, нужна ли справедливость, есть ли она в мире людей, *сталкивались ли они* с ней и с несправедливостью. Тема для юности всегда актуальна. И пусть они спросят себя, *устраивает ли их определение справедливости в Своде церковных ценностей:*

«Справедливость, понимаемая как политическое равноправие, честность судов, ответственность руководителей, реализуемая как социальные гарантии, требующая преодоления бедности и коррупции, предполагающая достойное место для каждого человека в обществе и для всей российской нации в системе международных отношений. Согласно этому принципу, распределение ценностей — духовных и материальных, созданных трудом людей, — должно быть справедливым и заслуженным» [см.: 1].

Безусловно, они обнаружат *неполноту определения объема понятия*. Развернется *поиск нужных смыслов*.

В событие входит еще одно лицо — *Иван Ильин, выдающийся философ и публицист*. Он становится соучастником диалога.

Его концепция справедливости для большинства из нас непривычна и в высшей степени *оригинальна*. В основе явления лежит не стремление к равенству, а «неодинаковое обхождение с неодинаковыми людьми».

«... Люди неравны от природы и не одинаковы ни телом, ни душою, ни духом. <...> на свете вообще невозможно найти двух одинаковых людей <...> люди творят неодинаково и создают неодинаковое и неравноценное <...>».

Людей — бесконечное множество; все они различны. <...> значит, и обходиться с ними надо не одинаково — согласно их своеобразию... Иначе возникнет несправедливость...

Итак, справедливость совсем не требует равенства.

Она требует *предметно-обоснованного неравенства*.

Ребенка надо охранять и беречь; это дает ему целый ряд справедливых привилегий. Слабого надо щадить. Уставшему подобает снисхождение. Безвольному надо больше строгости. Честному и искреннему надо оказывать больше доверия. С безливым нужна осторожность. С одаренного человека справедливо взysкивать больше. Герою подобают почести, на которые не-герой не должен претендовать. И так — во всем и всегда...» [3, 237–238] (здесь и далее в цитатах курсив И. Ильина. — *В. Р.*).

Каждая жизненная ситуация имеет свою особенность. Запечатлеть такое многообразие ситуаций и судеб, считает И. Ильин, способно только искусство.

«Поэтому, — убежден он, — справедливость есть *искусство неравенства*» [там же, с. 238].

«... Справедливость есть начало *художественное*: она созерцает жизнь сердцем, улавливает своеобразие каждого человека, старается оценить его верно и обойтись с ним *предметно*. Она “внимательна”, “бережна”, “социальна”; она блюдет чувство меры; она склонна к состраданию, к деликатному снисхождению и прощению. Она имеет много общего с “тактом”. Она тесно связана с чувством ответственности. Она по самому существу своему *любовна*: она родится от сердца и есть живое проявление любви.

Безумно искать справедливость, исходя из ненависти, ибо ненависть завистлива, она ведет не к справедливости, а к всеобщему уравниванию <...>».

Люди будут осуществлять справедливость в жизни тогда, когда *все* или, по крайней мере, очень многие станут ее *живыми художниками* и усвоят *искусство предметного неравенства* <...>. Справедливость не следует представлять себе по схемам <...>. Ибо она именно *не* “раз навсегда”,

а живой поток индивидуальных отступлений. Она не “для всех людей”, а для каждого в особенности. Она не “повсюду”, а живет исключениями.

Справедливость нельзя найти ни в виде общих правил, ни в виде государственных учреждений. Она не “система”, а жизнь. Ее нужно представлять себе в виде *потока живой и предметной любви к людям* [там же, с. 239].

Иван Ильин мыслит справедливость как субстанционально художественное явление, которое, как и искусство, требует индивидуального взгляда на предметный мир, создается любовью и особой чувствительностью к другому человеку. Отсюда допустимость того, что и каждый человек может являть собой художника жизни.

Для кого-то из участвующих в диалоге сама мысль стать художником жизни через реализацию своей индивидуальности и признание неповторимости другого в акте справедливости может оказаться смыслом жизни, фундаментальной основой существования на Земле.

Диалог превращается в факт актуализации возможностей и способностей личности, открывая ей новые просторы для поиска новых смыслов и самовыражения. Произошло это благодаря актуализации самой проблемы и через нее — актуализации текста, ставшего частью опыта ученика и учителя.

Опыт жизни людей, опыт жизни участников диалога, актуально звучащий текст и новизна в постановке проблемы — все это действие и есть тот духовный континуум, который создается в настоящем, создается непосредственно, спонтанно, *без морализаторства и тирании учителя, но с учетом тех установок, которые заложены в трех парадигмах современной «толстовской школы».*

Список литературы

1. Базисные ценности — основа общенациональной идентичности. История создания. 27 мая, 2011 [Электронный ресурс] // Правмир: ежедневное интернет-издание. URL: <https://www.pravmir.ru/bazisnye-cennosti-osnova-obshhenacionalnoj-identichnosti-istoriya-sozdaniya/> (дата обращения: 14.10.2018).
2. Ф. М. Достоевский в русской критике. М.: Гослитиздат, 1956.
3. *Ильин И. А.* Собр. соч. в 10 т. Т. 3. М.: Русская книга, 1994.
4. Исторические хроники с Николаем Сванидзе. 1810 год. Лев Толстой [видео] // Непознанное и необъяснимое: сайт. URL: <http://taratas.ru/interesnoe-video/istoricheskie-xroniki-s-nikolaem-svanidze-1810-god-lev-tolstoj-2013.html> (дата обращения 10.07.2018).
5. *Пастернак Б.* Избр. соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Художественная литература, 1985.
6. *Салтыков-Щедрин М. Е.* Собр. соч.: в 20 т. Т. 13. М.: Художественная литература, 1972.
7. *Толстой Л. Н.* Переписка с русскими писателями. М.: Художественная литература, 1978. Т. 2.

М. Л. ГЕЛЬФОНД

доктор философских наук, доцент,
заведующий кафедрой, Тульский филиал
Российского экономического университета
им. Г. В. Плеханова, г. Тула
e-mail: mlgelfond@gmail.com

К вопросу о гуманистическом характере нравственной философии Л. Н. Толстого

Аннотация. Статья посвящена осмыслению типологического статуса идейного наследия Толстого в контексте эволюции европейского гуманизма от Ренессанса до экзистенциализма, от доктрины «достоинства человека» до концептуализации человека как «проекта самого себя». При этом автор не ставит перед собой задачи осуществить очередную ревизию нравственно-религиозного учения Толстого или создать прецедент негативной переоценки его значимости и оригинальности. Целью настоящей статьи является всесторонний анализ антропологических воззрений Толстого, выявление их идейных истоков, аргументационной специфики и характера влияния на формирование ключевых теоретических установок и нормативных принципов этико-философской доктрины мыслителя. Последняя квалифицируется автором статьи как имперсоналистическая концепция перфекционистского преображения человеческой личности посредством расширения ее до бесконечности универсума. Однако категорическое неприятие Толстым самодостаточной значимости и самостоятельной ценности личности и ее блага может рассматриваться лишь как сугубо формальное основание для исключения писателя из рядов мыслителей-гуманистов. Напротив, в статье делается вывод о том, что своей стратегией преодоления личности Толстой отнюдь не отрицает и не дискредитирует гуманизм, а намечает новый путь его дальнейшего развития.

Ключевые слова: гуманизм, человек, индивид, личность, Бог, благо, любовь, мораль, Л. Н. Толстой.

M. L. Gel'fond

Doctor habitatus in philosophy, associate professor, head of department, Tula Branch of Plekhanov Russian University of Economics, Tula

E-mail: mlgelfond@gmail.com

On the subject of the humanistic nature of Leo Tolstoy's moral philosophy

Abstract. The article focuses on the comprehension of the typological status of Tolstoy's ideological heritage within the context of evolution of European humanism from Renaissance to existentialism, from the doctrine of «human dignity» to the excogitation of a human being as «a project of himself». The author doesn't aim to reconsider the Tolstoy's ethical and religious teaching or set a precedent for negative reevaluation of his significance and originality. The principal goal of the paper is to analyze the Tolstoy's anthropological views, define their ideological sources, persuasive particularities and the way they influence the key theoretical ideas and regulatory principals of the ethical and religious doctrine of the philosopher. The author interprets this doctrine as an impersonalistic concept of the perfectionist transformation of personality by means of expanding it to infinity of the universe. However, the Tolstoy's aversion to the self-sufficing significance and separate value of individual can be observed but a formal ground for excluding the writer from the ranks of the humanist thinkers. The researcher concludes that Tolstoy doesn't deny or damage humanism by his strategy of overcoming of personality but shows a new way of its further development.

Keywords: *humanism, human being, individual, personality, God, blessing, love, moral, Leo Tolstoy.*

Гуманизм — одна из фундаментальных мировоззренческих ориентаций и аксиологических аксиом современной цивилизации, ее семантический код и идеологический манифест. А потому символический акт идентификации воззрений ключевых фигур в истории отечественной и мировой культуры с идеалами гуманизма становится своего рода архетипом самосознания современного человека.

Этим обстоятельством во многом объясняется кажущаяся заведомо риторической и даже вовсе нелепой постановка вопроса о том, следует ли считать гуманистом Л. Н. Толстого?.. Ведь очевидная провокативность подобного сомнения дезавуирует хрестоматийно-привычные для обширной толстоведческой литературы характеристики личности и творчества Толстого в качестве великого писателя-гуманиста, духовного реформатора — автора гуманистической доктрины непротивления злу насилием [3] и не менее значимого авторитета в области гуманистической педагогики.

Между тем, авторский замысел далек от попыток достичь аналитически бесполезного эффекта сенсационности за счет очередной ревизии оценок личности гения и его идейного наследия. Ведь сам Толстой в своей беспощадной рефлексии всегда оказывался неизмеримо выше, глубже и смелее любых, даже нарочито полемичных и критически заостренных, оценок как общественного мнения, так и академического сообщества. Во всех своих ипостасях, художника, мыслителя-моралиста или педагога, Толстой — величайшая духовная константа, неизменно тождественная самой себе и, одновременно, постоянно становящаяся и развивающаяся. А потому редуцировать столь масштабное и многогранное явление к какой бы то ни было модели ортодоксии, в том числе и гуманистической, попросту невозможно. Во всяком случае, Толстого нельзя квалифицировать в качестве гуманиста или антигуманиста с общепринятой точки зрения, поскольку как формально, так и по существу он не является ни адептом, ни оппонентом концептуально консолидированной гуманистической идеологии.

Фундаментом последней служит, как известно, аксиоматическое по своему статусу представление о том, что человеческая личность и ее благо есть безусловно высшие ценности, нормативно реализуемые как следование всеобщим принципам гуманности (человечности), а именно: человеколюбия, уважения, заботы и благотворительности по отношению ко всем людям без исключения. Ключевым же концептом гуманистической парадигмы выступает обобщенное представление о личности как аксиологически самодостаточной субъектности, в отсутствие которой идея гуманизма приобретает абсурдный характер.

История гуманизма — это история самоутверждения человеческой личности: торжество ее безграничной автономии и апофеоз ее напряженной рефлексии, в силу чего гуманистический дискурс откровенно антропоцентричен, ибо его диспозиция в принципе не допускает даже гипотетической конкуренции значимости человека в космогонической структуре мироздания. Более того, человек есть микрокосм, т. е. дуалистически организованная система, которая аксиологически соизмерима миру в целом, полагали античные мудрецы, чье идейное наследие стремились возродить мыслители эпохи Возрождения. Опираясь на протагоровский тезис о том, что «человек есть мера всех вещей», они последовательно преодолевали господство христианской антропологии, квинтэссенцией которой считали доктрину «ничтожества человека», и утверждали безусловную и безраздельную монополию человека в качестве высшей ценности и свободного творчески активного начала бытия.

Наиболее ярким воплощением этой центральной интенции ренессансного гуманизма становится «героический энтузиаст» Дж. Бруно, бросающий прометеевский вызов несовершенному миру и готовый нести всю полноту ответственности за свою судьбу. В этом гордом гимне

величию человека-демиурга, неизменно персонализирующего любой акт своей воли, и заключен гуманистический пафос новоевропейской культуры, не без оснований провозгласившей себя единственной духовной преемницей греко-римской античности.

Идейным антиподом свойственной Западу концептуализации человека как автономно действующей личности оказываются религиозно-философские системы Востока, которые демонстрируют диаметрально противоположный — имперсоналистический — способ гармонизации отношений человека и мира: путь растворения ограниченного пространственно-временными рамками индивидуального начала в бесконечной intersубъективности универсума, в недрах которой царит подлинный онтологический коммунизм и все формы бытия абсолютно равноправны, независимо от своего витального статуса или сложности своей организации. Вероятно, единственным систематически оформленным европейской мыслью исключением из этого правила служит этика «благоговения перед жизнью» А. Швейцера, максимально расширившего философское содержание понятия «благо» до универсальных масштабов «сохранения и расширения жизни» как таковой, в любых ее биологических и ментальных проявлениях, а не только в пределах физического и духовного существования *Homo sapiens* [8].

Иными словами, преобразующей окружающую действительность активности западной цивилизации противостоит самоуглубленная созерцательность «неделания» («недеяния») цивилизации восточной, а характерная для Запада персоналистическая эксклюзивность человека контрастирует с присущей Востоку мудростью всеобъемлющего космологического равновесия. Ей глубоко чужд гуманистический эгоцентризм самосознания европейской культуры, неизменно фокусирующегося на сохранении личностной идентичности и способах ее самопрезентации. Не случайно новоевропейский гуманизм, как единая теоретико-нормативная программа, исходящая из признания высшей ценности человеческой личности, которая может и должна свободно и самостоятельно избирать смысл и цели своего существования, а также обладать неотъемлемыми правами на жизнь, безопасность, счастье, защиту собственного достоинства, проявление и развитие своих способностей, порождает идею естественных прав человека как неотъемлемых и необходимых гарантов собственно человеческого существования в его морально-правовой качественности и социально-психологической определенности.

В основе подобной аргументационной тактики лежит фундаментальный для классической европейской философии постулат, согласно которому человек всегда должен квалифицироваться как цель сама по себе и никогда — лишь в качестве средства, ценность которого неизбежно релятивируется замыслами и действиями использующего его

в своих интересах внешнего субъекта. Императивным эквивалентом данного принципа следует признать одну из трех известных формулировок категорического императива И. Канта: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству» [7, с. 270].

Однако это требование может носить абсолютный характер только при условии наличия объективной по отношению к человеку инстанции, способной безупречно задать исходные критерии искомой дифференциации целей и средств и транслировать полученные результаты рационально-логическим путем. В противном случае мы опять возвращаемся к символической точке отсчета — выведенной Протагором формуле «человек — мера всех вещей», из которой следует, что любая демаркация целей и средств сугубо произвольна и субъективна, ибо производит ее сам же человек.

«Но нельзя признать, чтобы о человеке мог судить человек», — восклицает по этому поводу Ж.-П. Сартр, сопровождая свой протестующий призыв саркастическим замечанием том, что игнорирующий данное обстоятельство классический гуманизм «абсурден», ведь «... только собака или лошадь могла бы дать общую характеристику человеку и заявить, что человек поразителен, чего они, кстати, вовсе не собираются делать, по крайней мере, насколько мне известно». А потому, резюмирует свою позицию французский мыслитель, «экзистенциалист никогда не рассматривает человека как цель, так как человек всегда незавершен». Эта посылка ведет к преодолению «замкнутости» абстрактной телеологии идеальной сущности человека, свойственной новоевропейскому гуманизму, парадигмой его реального существования, т. е. «конкретного самоосуществления» в качестве «проекта самого себя» [9].

Вынесенный Ж.-П. Сартром вердикт в адрес классического гуманизма — свидетельство исторической вариативности и потенциальной амбивалентности гуманистических идеалов. Гуманизм — далеко не гомогенная философская доктрина или общественно-политическая программа (т. е. сумма догматических установок и ригористических предписаний), а, напротив, — диалектически развивающаяся мировоззренческая установка, гибко реагирующая на вызовы времени и неоднозначно коррелирующая с различными системами культурных норм: моральными [5], религиозными, правовыми и т. д. Однако, несмотря на очевидную неоднозначность, а порой и конкурентность своих многочисленных содержательных интерпретаций (от Ренессанса до экзистенциализма: от реабилитации «достоинства человека» до реализации им «проекта самого себя»), гуманизм продолжает традиционно восприниматься общественным сознанием как базовая ценность современной цивилизации и неотъемлемый гарант самого ее существования,

возможного только при условии конституирования самодостаточности человеческой личности и ее блага.

Предложенный вниманию читателей историко-философский экскурс отнюдь не случаен, поскольку он позволяет раскрыть наиболее значимые в теоретическом плане причины сомнений в том, допустимо ли, следуя логике самого мыслителя, зачислять Толстого в ряды гуманистов? Для этого необходимо проанализировать особенности антропологических представлений мыслителя, в основании которых В. В. Зеньковский прямо усматривал стремление к «категорическому отвержению личности» [6, с. 202], а Н. А. Бердяев — прямое следствие того, что Толстой «не чувствовал личности и, в сущности, отрицал личность» [2, с. 465].

Действительно, Толстой был уверен в том, что наиболее абсурдным как в экзистенциальном, так и в онтологическом плане способом самоидентификации является для человека отождествление себя, своей сущности с той эмпирически обнаруживаемой им дискретной («отдельной») реальностью, которая обычно и именуется писателем «личностью». В этом контексте категория «личность» в ее традиционном для философского и психологического дискурсов смысле приобретает у Толстого подчеркнuto негативный оттенок, оказываясь в неизменно жесткой текстуально-терминологической корреляции с концептом животности в рамках семантически устойчивой конструкции «животная личность». Она неизменно квалифицируется мыслителем как самообман, рожденный ложным ощущением пространственно-временной обособленности индивидуальной телесности человека в универсуме.

Таким образом, утверждать, что «личность» и есть искомое определение человеческой сущности, значит, согласно Толстому, впасть в самое опасное и непростительное из всех свойственных человеческому сознанию заблуждений — «суеверие личности». «Человек — все и ничто, а он думает, что он — что-то. В этом вся ошибка — грех. От этого суеверие личности» [13, с. 338], являющее собой иллюзию ее онтологической реальности и антропологической самодостаточности, категорично заявляет Толстой. А потому личностное начало он склонен рассматривать как источник и средоточие подавляющего большинства наиболее трагичных для человека ошибок, лишаящих его возможности адекватно идентифицировать свою подлинную сущность с тем вневременным и внепространственным абсолютным сознанием Всего, которое и составляет единственно прочный фундамент истинной жизни. «Сознание личности для человека — не жизнь, но тот предел, с которого начинается его жизнь» [11, с. 463], представляющая собой не что иное, как «перенесение своего “я” из отделенного в нераздельное, всемирное» [13, с. 84]. Это означает, что личность как эмпирическое «я» ослабляет и обедняет человека, неоправданно сужая его жизненный кругозор до рамок личного блага.

Между тем, подчеркивает Толстой, сама по себе «животная личность» не обладает способностью формулировать свои цели и «заявлять» какие-либо требования, в том числе, и претензии на собственное, отдельное благо. Телеологическими полномочиями обладает только разум или «разумное сознание». Последнее, однако, по природе своей неизбежно находится в оппозиции к «животной личности», заключая в себе противоположное ей универсально-надличностное начало, присущее каждому человеку. Толстой объясняет подобный казус тем, что «в разумном сознании своем человек не видит даже никакого происхождения себя, а сознает свое вневременное и внепространственное слияние с другими разумными сознаниями, так что они входят в него и он в них», в силу чего требования разума всегда обоснованны и общеобязательны, поскольку «разум и есть та единственная основа, которая соединяет всех нас, живущих, в одно» [11, с. 445–446, 449]. А, значит, именно, «разумное сознание» выступает инициатором интеграции человека как «отделенного от всего, изменяющегося (расширяющегося) духовного существа» [13, с. 54] с тем, от чего он отделен границами своей локальной «животной личности». Более того, «разумное сознание включает в себя личность. Личность же не включает в себя разумное сознание. Личность есть свойство животного и человека как животного. Разумное сознание есть свойство одного человека» [11, с. 462]. Следовательно, лишь «разумное сознание» способно определить подлинную сущность человека и границы его свободы.

Итак, человек в качестве «разумного центра <...> т. е. вневременного и внепространственного существа» [11, с. 455] не только предельно дистанцируется Толстым от «животной личности», но и рассматривается им как единственная онтологически достоверная и аксиологически оправданная форма человеческого бытия. Ведь «я», принявшее форму эмпирической личности, не есть человек в собственном смысле. «Я емь почти ничто, но я емь по отношению Всего» [13, с. 419], — гласит одна из дневниковых записей Толстого. В ней содержится ключ к пониманию главного парадокса толстовской антропологии: исходно имманентное самому себе человеческое сознание обладает возможностью выйти за свои пределы и отождествить себя с беспредельностью «Всего», но только при условии окончательного преодоления «суеверия личности» и признания в себе «божественного начала, вечности, бесконечности».

Таким образом, стремление Толстого придать максимальную онтологическую прочность ускользающему пространственно-временному существованию человека оборачивается сознательной деконструкцией его личностной идентичности. «Истинная жизнь человека, проявляющаяся в отношении его разумного сознания к его животной личности, начинается только тогда, когда начинается отрицание блага животной

личности. Отрицание же блага животной личности начинается тогда, когда пробуждается разумное сознание» [11, с. 449], — рассуждает Толстой. Этот сложный процесс «духовного рождения» человека начинается с пробуждения в нем «разумного сознания», которое, категорически отрицая собственную производность от эмпирического самосознания «животной личности», последовательно эмансипирует себя от нее. В результате спровоцированное разумом мучительное состояние «раздвоения сознания», в основании которого лежит этически окрашенная дилемма личного (ложного) и универсального (истинного) блага, ставит перед человеком экзистенциально неразрешимую альтернативу отрицания жизни ради самосохранения разума или капитуляции разума во имя продолжения жизни. Причину отчаянной безысходности подобного положения Толстой квалифицирует как «смешение личности, индивидуальности <...> с разумным сознанием», приводящее к ошибочной аналогии, в рамках которой вывод о невозможности жизни и блага для отдельной личности переносится разумом на жизнь в целом, что и приводит человека к абсурдности отрицания жизни. Ведь его «истинная жизнь» начинается там, где заканчивается его «личность». «Личность кончается, начинай жить всем!» [13, с. 378], — призывает Толстой. При этом самоотречение как изживание в себе «животной личности» ни при каких условиях не может быть истолковано как необходимость или допустимость ее физического уничтожения. И потому, делает вывод мыслитель, «единственное спасение от отчаяния жизни — вынесение из себя своего “я” или «признание других “я” — собою», освобождающее человеческое существо от «суеверия личности» [13, с. 44, 455]. В этой ориенталистской трактовке традиционных сотериологических мотивов самосознания европейской культуры прямое отречение от собственного «я» (самоотречение) становится необходимым условием «истинной жизни», гарантом достижимости ее подлинного блага и единственно возможным способом придания жизни формы бесконечно расширяющегося духовного сознания. Подобное же «расширение сознания, или, точнее, уяснение духовного сознания, перенесение своего “я” в духовное сознание совершается, выражается любовью» [13, с. 82–83], — уточняет Толстой.

Очевидно, что именно в самоотречении как устранении эгоцентризма эмпирической личности наиболее отчетливо проявляется специфика толстовской интерпретации любви: обеспечивающая непрерывность «духовного сознания» человека универсальность любви неизбежно растворяет его интеллектуально детерминированную автономию в безличной бесконечности Абсолюта. В этом постепенном изживании в себе «личности» Толстой усматривает единственно возможный способ не только придать человеческой жизни абсолютный, не уничтожаемый смертью, смысл, но и избежать непереносимого для последовательного

рационалиста ухода в сферу теологических спекуляций. Только став на путь самоотречения, человек в состоянии обрести вожаденное бессмертие, полагает Толстой: «Если есть бессмертие, то оно только в безличности» [13, с. 114].

Подкупающе наивный максимализм этой импликации придает имперсоналистическому манифесту Толстого особую резонантность. По сути, Толстой отвергает любые проявления индивидуализма, но не в качестве дефекта нравственного сознания или разновидности девиантного поведения, а по причине его исходной онтологической несостоятельности, в силу чего в качестве антитезы «личности» как дискретному «я» мыслитель выдвигает не ограниченную условность социальной солидарности или коллективизма [1] (какие бы формы они ни принимали), а индетерминистскую трансцендентность «Всего», за которой стоит интерпретируемая в пантеистическом контексте идея Бога как категориального эквивалента абсолютной универсальности бытия. «Этим словом [индивидуализм], — пишет Толстой на страницах своего дневника, — на интеллигентном жаргоне называется жизнь личности. И им кажется, что они открыли что-то новое, когда пришли к тому, что “индивидуализм” нехорошо, а хорошо социализм, коммуна, народ... Им и в голову не приходит то, что в противоположении личности, отделенного “я” от Всего и сознании этого Всего (Бога) вместе с “я”, что в этом вся суть и тайна жизни, тысячи лет тому назад сознанная людьми, но только с той разницей, что они противуполагают личность какому-нибудь собранию людей, а в действительности она противуполагается Всему, т. е. Богу и всему человечеству, всему живущему, всему» [13, с. 401].

В процессе подобных рассуждений Толстой решительно переходит от традиционной констатации локального присутствия в человеке высшего божественного начала в виде души к весьма неожиданному утверждению, что «душа не есть что-то <...> божественное, а есть сам Бог» как «само в себе без ограничения то духовное начало, которое я сознаю своим “я” и которое признаю во всем живом» [13, с. 492, 486]. Тем самым Толстой доводит до логического предела мистически окрашенные антропотеологические интуиции мыслителей Возрождения, согласно которым «человек есть Бог, но не абсолютным образом» (Николай Кузанский), т. е. «малый Бог» или «подобие Божества» (Якоб Беме). Толстой снимает с этого тождества всякие ограничения, однозначно утверждая, что человек — это не «второй» Бог или уменьшенная копия Божества для индивидуального пользования, а соразмерное масштабности «Всего» воплощение универсальной безграничности и всеединства духа. Следовательно, «Бога, как личность, мы не можем знать», и, дабы обнаружить в себе Бога, т. е. установить, что «Он и я одно и то же» [13, с. 50, 494], должны упразднить свою «отдельную личность», неповто-

римой индивидуальностью которой так привыкли дорожить. «Совсем отречься от себя — значит сделаться Богом» [12, с. 380], — заключает Толстой.

Исходя из этого, становится понятным, почему человек в своей подлинной качественности конституируется Толстым как сверхиндивидуальное духовное существо, универсальный статус которого обусловлен его рациональной природой. Именно разум («разумное сознание») призван вывести человека за пределы его телесного «я» и поставить на путь преодоления эгоизма как отречения от личности и обретения бесконечного бытия в Боге. Хотя в ряде случаев Толстой все же пытается заглянуть еще дальше, рассуждая о том, что, «идя по пути разумного мышления, на крайнем пределе разума можно найти Бога, но, дойдя до этого понятия, разум уже перестает постигать...» [11, с. 132].

Впрочем, главный итог антропологических размышлений Толстого вполне очевиден: только ценой утраты самой субъектности и личностной идентичности дискретного «я» может быть достигнута та высшая онтологическая подлинность человеческого существования, которая является искомой формулой бессмертия и получает у Толстого наименование «истинной жизни». Последняя есть «сознание заключенного в пределы и изменяющего эти пределы духовного (следовательно, не пространственного и не временного) существа» [13, с. 67], ибо «время и пространство — это раскрошение бесконечного для пользования им существами конечными» [12, с. 321]. Вместе с тем, основной теоретический парадокс этого практически ориентированного учения Толстого об «истинной жизни» состоит в том, что, наделяя индивида ментальным бесстрашием перед лицом смерти, оно лишает его возможности воспользоваться плодами своего приобретения. Подобно Эпикуру, утверждавшему, что человеку не дано встретиться со смертью в одной плоскости бытия, Толстой говорит нам о том, что человеку никогда не удастся оказаться в одной реальности с вечностью, сохранив при этом возможность по достоинству оценить все преимущества своего положения, ибо вечность неизбежно растворит человеческое существо в безразличной бесконечности и равнодушном величии «Всего». В этом заключен подлинно трагический лейтмотив имперсоналистической антропологии Толстого, вызванной к жизни жадой укоренения человеческой личности в вечности и вынужденной ради достижения поставленной цели отказать самой личности в праве на существование...

Однако подобный вывод — всего лишь формальное основание для инициирования громкого процесса по исключению великого писателя из славной когорты гуманистов, поборников идеи достоинства, свободы и блага личности как самостоятельного и самодостаточного созидателя исторического прогресса человечества. И дело здесь отнюдь не в том, что гуманизм, будучи одним из символов самосознания европейской

культуры, постепенно становится не только ее духовным *сredo*, но и синонимом культуры как таковой, мерилom ее подлинности и ценности, в силу чего утрата статуса «гуманиста» той или иной значимой персоналией равносильна ее культурно-историческому остракизму. Ведь Толстой — фигура предельно независимая от чужих мнений или всеобщих правил, а потому пребывание в одиночестве для него — не поражение и не привилегия, а способ прижизненного и посмертного духовного существования...

Гораздо важнее и интереснее то, что толстовская стратегия преодоления личности не отрицает и не дискредитирует идею гуманизма, а дает ей мощный импульс развития и выводит за привычные рамки социально-исторической реальности. Человек Толстого — «ни зверь, ни ангел, но ангел, рождающийся из зверя, — духовное существо, рождающееся из животного» [11, с. 55]. Он — существо с онтологически незавершенной природой, постоянно пребывающее в процессе изменения, но обнаруживающее себя в каждый конкретный его момент как нечто непреходящее, т. е. внепространственное и вневременное постоянство и целостность, не подверженные той тотальной «текучести», которая царит в эмпирическом мире. Тем самым, толстовская мысль не только предвосхищает экзистенциалистскую установку на формирование «нового» гуманизма [4], который усматривает в человеке производную его «трансцендентности» и «субъективности», но и проявляет гораздо большую смелость, глубину и последовательность в том, что касается оценки его роли и возможностей. И если человек экзистенциальной философии есть актуальное «преодоление самого себя», своей замкнутости в себе или проекция себя в универсуме, ибо «именно проектируя себя и теряя себя вовне, он существует как человек» [9, с. 344], то человек Толстого — потенциальный Абсолют или проекция универсума в себе, окончательно преодолевающая границы человеческой личности в масштабах бесконечности.

Список литературы

1. *Бадзага Г. Ж., Межуева Е. О., Клюзова М. Л., Охендушко С. С., Володин С. Ф., Подрезов К. А.* Развитие идеи солидарности в традициях западной и русской политической философии: монография / под общ. ред. Г. Ж. Бадзага. Тула: Тульский государственный педагогический университет им. Л. Н. Толстого, 2006.
2. *Бердяев Н. А.* Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л. Толстого // *Бердяев Н.* Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. М.: Искусство, 1994. С 461–483.
3. *Гельфонд (Клюзова) М. Л.* Критика учения Л. Н. Толстого о непротивлении злу насилием в отечественной религиозно-философской мысли конца XIX–начала XX в.: три основных аргумента // *Вопросы философии.* 2009. № 10. С. 121–133.

4. *Гельфонд М. Л., Мищук О. Н., Мирошина Е. Ю.* Новый гуманизм или общество потребления: альтернативы современной цивилизации // Научно-методический электронный журнал «Концепт». 2018. № 4. С. 120–129. URL: <http://e-koncept.ru/2018/0.htm>.
5. *Гусейнов А. А., Разин А. В., Гаджикурбанов А. Г., Бродский А. И., Лобовиков В. О., Апресян Р. Г., Гельфонд М. Л.* Философская этика и ее перспективы в современном мире // Этическая мысль. 2012. № 12 (12). С. 5–71.
6. *Зеньковский В. В.* История русской философии / сост. А. В. Поляков: В 2-х т. и 4-х кн. Т. 1. Ч. 2. Л.: ЭГО, 1991.
7. *Кант И.* Соч.: в 6 т. / под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965.
8. *Клюзова М. Л.* Л. Н. Толстой и А. Швейцер: о рационализме и мистике в этике // Вопросы философии. 2006. № 4. С. 119–127.
9. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989. С. 319–344.
10. *Толстой Л. Н.* Исследование догматического богословия // Юб. Т. 23, с. 60–303.
11. *Толстой Л. Н.* О жизни // *Толстой Л. Н.* Избранные философские произведения / сост., авт. вступ. ст. Н. П. Семькин. М.: Просвещение, 1992. С. 421–523.
12. *Толстой Л. Н.* Путь жизни / сост., коммент. А. Н. Николюкина. М.: Высшая школа, 1993.
13. *Толстой Л. Н.* Философский дневник. 1901–1910 / сост., вступ. ст. и коммент. А. Н. Николюкина. М.: Известия, 2003.
14. *Толстой Л. Н.* Христианское учение // *Толстой Л. Н.* Избранные философские произведения / сост., авт. вступ. ст. Н. П. Семькин. М.: Просвещение, 1992. С. 49–111.

И. И. ЕВЛАМПИЕВ

доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский
государственный университет, Санкт-Петербург
e-mail: yevlampiev@mail.ru

***Представление о личности
в религиозно-философском
учении Л. Н. Толстого¹***

Аннотация. В статье опровергается распространенное мнение о том, что в своем религиозно-философском учении Л. Н. Толстой принижает значение человеческой личности. Толстой определяет личность как явление Бога в ограниченной форме в пределах материального мира. Поскольку он понимает материальный мир несотворенным и независимым от Бога, такое явление оказывается вечным и важным для Бога, который стремится через личности расширить свою власть над материей. Толстой безусловно признает бессмертие личности; смерть — это не прерывание ее существования, а трансформация в иную, вероятно, более сложную и богатую форму бытия. Поскольку Бог обладает непрерывным стремлением к подчинению себе материи, Толстой приписывает ему некоторый аналог земного времени. Бог существует как бы в «вечном настоящем», которое обладает экзистенциальной динамикой, подобной земному времени, но не распадается на независимые области прошлого, настоящего и будущего. Представления о времени Толстого некоторыми чертами напоминают представления Августина, но наиболее близки они к концепции времени А. Бергсона.

Ключевые слова: *религиозно-философское учение Л. Н. Толстого, бессмертие, время и вечность, Августин, А. Бергсон.*

I. I. Evlampiev

doctor habilitatus in philosophy, professor, Saint Petersburg State
University, St. Petersburg
e-mail: yevlampiev@mail.ru.

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 18-011-00553а.

Concept of personality in Leo Tolstoy's religious and philosophical doctrine

Abstract. The article disproves the widespread view that Leo Tolstoy belittles the significance of the human person in his religious and philosophical doctrine. Tolstoy defines personality as a manifestation of God in a limited form within the material world. Since he sees the material world as uncreated and independent of God, this manifestation appears to be eternal and important for God who seeks to expand his power over matter through persons. Tolstoy unconditionally recognizes the immortality of the individual; death is not an interruption of individual's existence but a transformation into another, probably more complex and richer form of being. Since God has a continuous desire to subjugate matter, Tolstoy attributes to Him some analogue of earthly time. God exists as if in an «eternal present» which has an existential dynamic similar to earthly time, but does not disintegrate into independent areas of the past, present, and future. Tolstoy's ideas about time are in some ways reminiscent of Augustine's ideas, but they are closest to A. Bergson's concept of time.

Keywords: *religious and philosophical doctrine of Leo Tolstoy, immortality, time and eternity, Augustine, A. Bergson.*

Сущность человеческой личности, ее структура, ее отношение к Богу, ее высшие цели в мире — эти проблемы являются самыми главными в религиозно-философском мировоззрении Л. Н. Толстого. Уже в первых своих произведениях Толстой пытается проникнуть в тайну личности, понять всю противоречивость ее внутренней жизни, ее связи с бесконечным миром. В ранней автобиографической трилогии Толстой анализирует процесс становления личности, складывания ее сложных взаимоотношений с социальной средой. Но затем, в «Войне и мире», на вершине своего творчества, писатель задумывается над принципиальной проблемой отношения личности к обществу и истории и приходит к выводу о том, что историю творят не Наполеон и Кутузов, а народные массы. Этот вывод стал очень известным и определил мнение о Толстом как о мыслителе, который очень низко оценивает человеческую личность; позднее религиозно-философское творчество, казалось бы, только укрепило эту тенденцию во взглядах писателя, по крайней мере именно так его интерпретировали почти все русские религиозные философы начала XX века. Понятно, что особенно непримиримую позицию по отношению к Толстому занимали сторонники православной церкви, они вообще не считали его учение христианским [5, с. 38–39]. В реальности убеждение Толстого, что он восстанавливает в своем учении смысл первоначального христианства, можно признать вполне справедливым, точно так же как справедливым

является его решительное утверждение, что сама историческая церковь резко искадила учение Христа [3].

Подлинное учение Христа очень высоко оценивает личность человека, поэтому и Толстой в своем позднем творчестве приходит к очень сложному и оригинальному представлению о личности, которая становится центром его метафизической и религиозной системы. К сожалению, это слагаемое учения Толстого остается почти неизвестным, поскольку выражено в основном в дневниковых записях и имеет достаточно фрагментарный вид. Тем не менее оно вполне допускает системное изложение.

Согласно взглядам Толстого, личность существует на двух уровнях бытия: в материальном мире, где расположено тело человека, и в духовном бытии, где находится ее сущность. Духовное бытие Толстой понимает как единое, абсолютно целостное, и это означает, что оно является одним и тем же для каждой личности. Здесь возникает очевидная трудность, которая чаще всего использовалась для доказательства того, что в учении Толстого личность теряет свое значение на фоне Абсолюта (в связи с этим также говорят о том, что учение Толстого ближе к восточным религиозным системам, чем к собственно христианству). В ортодоксальном христианстве всемогущий трансцендентный Бог творит душу каждого человека, каждая душа индивидуальна и независима от всех других душ. В философии Толстого Бог не трансцендентен миру и человеку: он имманентно присутствует в человеке и взаимодействует с материальным миром. То единое духовное бытие, которому причастен каждый человек, — это и есть Бог. В каждой личности тело и душа находятся в определенном единстве, это означает, что Бог через человека взаимодействует с материальным миром. Можно ли обосновать индивидуальность человека в такой метафизической конструкции? Кажется, что если духовное содержание каждой личности — один и тот же Бог, то все личности должны быть «на одно лицо», должны быть лишены индивидуальности.

Однако обосновать индивидуальность каждой личности в этом учении не так уж и сложно, вопреки мнению критиков. Здесь принципиальное значение имеет тот факт, что Толстой отказывается приписывать самому Богу определение личности, считая, что оно, как и любое другое конкретное определение, ограничивало бы Его, в то время как мы должны понимать Бога бесконечным, неограниченным, абсолютным. Если бы Бог обладал указанным определением, его непосредственное присутствие в каждом человеке в качестве духовной сущности «навязывало» бы человеку именно то начало личности, каким является сам Бог. Все люди обладали бы одной и той же личностной сущностью, только выраженной с разной степенью полноты и совершенства. Тогда действительно было бы трудно объяснить бесконечное индивидуальное

разнообразии личностей. Но, не являясь личностью, Бог присутствует в каждом человеке одновременно и во всей полноте своей сущности, и в ограниченной форме, связанной с тем, что он вынужден проявляться в материальных пределах, заданных телом. «Человек есть проявление Всего — Бога, в ограниченных пределах» (Юб. Т. 55, с. 29). Такое одновременное присутствие Бога и во всей полноте, и в ограниченности не является, как может показаться, противоречивой и невозможной идеей. Пример такого рода концепции дает философия И. Г. Фихте, согласно которой каждый человек есть одновременно и Абсолютное «я», тождественное Богу, и относительное «я», возникающее в результате того ограничения Абсолютного «я», которое возникает из-за его взаимодействия с «не-я». Нужно отметить, что Толстой хорошо знал философию Фихте и высоко оценивал ее, так что эта аналогия является вполне корректной [2].

Именно сочетание полноты и ограниченности присутствия Бога в человеческой личности обеспечивает индивидуальность последней. Личность в этом смысле есть ограниченное присутствие Бога в земной действительности; подразумеваемое здесь ограничение заключается в том, что Бог являет в мире не всю полноту своей сущности, но только ее «часть», это и есть индивидуальность отдельной человеческой личности. «1) Жизнь есть сознание отграниченного от всего существующего, но находящегося в общении с этим вне нас существующим духовного существа, признаваемого нами собою. 2) Пределы, отграничивающие от всего существующего сознаваемое нами собою духовное существо, представляются нам с одной стороны телом нашим и с другой стороны *телами других существ*» (Т. 54, с. 155). Но при этом вся полнота Бога сохраняется в глубине личности, как собственное существование Бога в независимости от мира. Это обуславливает возможность развития, совершенствования личности через усиление «степени» явления Бога в ней.

В концепции Толстого сама форма личности, точно так же как и ее индивидуальность, определена *взаимодействием* Бога и мира, при этом мир понимается как нечто *вечно существующее* и существующее *независимо от Бога* (именно поэтому Толстой решительно отрицал идею творения мира Богом); в связи с этим и указанное взаимодействие нужно считать *сохраняющимся* во всех возможных сферах бытия личности. Мир является вечным и неустранимым началом, ограничивающим всемогущество Бога, а человеческие личности — разнообразными формами ограниченного бытия Бога.

Здесь наиболее принципиальным является вопрос о посмертном существовании. В этом пункте Толстой долгое время испытывал колебания. В его дневнике содержится много высказываний, которые подразумевают, что личность после смерти, уничтожающей ее телесное слагаемое, должна исчезнуть как что-то независимое от Бога, должна «раствориться» в Боге,

в его полноте. Однако в конце концов он склонился к противоположной мысли, к тому, что каждая личность в ее неповторимой индивидуальности *неуничтожима* и существует вечно, т. е. уже была в какой-то форме до рождения человека и сохранится после его смерти. Самая главная проблема здесь — это понимание того, в какой форме человек будет существовать после смерти, т. е. понимание идеи бессмертия. Наиболее принципиальные рассуждения на этот счет мы находим в дневниковой записи Толстого от 10 апреля 1902 года (в более лаконичной и менее определенной форме они будут повторены в книге «Путь жизни»; см.: Юб. Т. 45, с. 465): «Вопрос в том для нас: сольется ли моя отдельная жизнь с бесконечным потоком жизни, или опять примет новую отдельную форму? В первом случае это верх невообразимого блаженства: нирвана, непосредственная жизнь в Боге. Во втором — это продолжение жизни в новой форме, обусловленное, по *карме*, моей здешней жизнью. Вопрос и страх в потере сознания своего “я” в обоих случаях неоснователен. Но первый случай невероятен. Мы не имеем права предполагать жизнь вне отдельности, потому что не знаем такой. И потому остается только 2-й случай: новая форма жизни. Но предполагать новую форму жизни с удержанием сознания прежнего “я” мы тоже не имеем права, так как начали эту жизнь без сознания прежнего “я”. Но сознание отделенного “я” зависит от пространства и времени. Переход же из одной формы в другую происходит вне пространства и времени.

Мы пробуждаемся к новому сознанию (новой отделенности) сами не знаем из чего. Мы существуем вне времени и в той, и в другой, и в тысячной форме» (Юб. Т. 54, с. 128–129).

В результате получается, что, хотя личность и индивидуальность не сохраняются буквально такими, какими они существуют в наличной земной жизни, они все-таки переходят после смерти в иной круг бытия в какой-то преображенной форме. В трактате «О жизни» Толстой вводит понятие *характера*, которое помогает прояснить способ этого сохранения. Человек даже внутри земного времени постоянно становится иным, но все различные его «я» связаны друг с другом единой установкой предпочтения одних явлений по отношению к другим: «... *только свойство больше или меньше любить одно и не любить другое — и есть то особенное и основное “я” человека, в котором собираются в одно все разбросанные, прерывающиеся сознания. Свойство же это, хотя и развивается и в нашей жизни, вносится нами уже готовое в эту жизнь из какого-то невидимого и непознаваемого нами прошедшего.*

Это особенное свойство человека в большей или меньшей степени любить одно и не любить другое обыкновенно называют характером» (Юб. Т. 26, с. 405). Толстой считает, что не личность и не индивидуальность сохраняются в ином, посмертном круге бытия (они слишком конкретны и слишком связаны со структурой земного мира), а именно характер.

В нашем мире, утверждает Толстой, Бог, взаимодействуя с материей, «разделился», принял ограниченную форму и дальше существует в виде человеческих личностей. В этих личностях он пытается «освободить» себя, расширить те пределы, которые ему поставила материя, и этот процесс обуславливает непрерывное развитие материального мира и человеческих личностей к совершенству. «Зачем Бог разделился сам в себе? Не знаю, но знаю, что это есть, что в этом жизнь. Все, что мы знаем, есть не что иное, как только такие же деления Бога. Все, что познаем как мир, есть познание этих делений» (Юб. Т. 53, с. 131). Действие Бога, который пытается восстановить свою целостность, разделенную материей, является главной причиной постоянного процесса совершенствования человека и мира. Это действие в нашем мире проявляется прежде всего как любовь, которая есть стремление к соединению, полному слиянию с любимым человеком или предметом. «Жизнь есть увеличение любви, расширение своих пределов, и это расширение совершается в разных жизнях. В теперешней жизни это расширение представляется мне в виде любви» (там же, с. 74).

В силу косности материи, сопротивляющейся такому слиянию, Богу в форме человеческих личностей не удается добиться полного совершенства в нашем материальном мире. Это означает, что после смерти земной личности, означающей ее трансформацию и продолжение существования в какой-то новой форме в следующем круге бытия, Бог в новой форме продолжит свою борьбу за совершенство, т. е. за восстановление собственного единства, и этот процесс будет продолжаться бесконечно. Бессмертие для Толстого оказывается прямым следствием стремления к совершенству как самой глубокой цели любого существа, причастного Богу. «Кто видит смысл жизни в усовершенствовании, не может верить в смерть, — в то, чтобы усовершенствование обрывалось. То, что совершенствуется, только изменяет форму» (Юб. Т. 54, с. 28)

Поскольку стремление к совершенству в человеческой личности обуславливает Бог, это стремление должно, хотя бы частично, достигать своей цели. Это ведет Толстого к предположению, что в посмертных сферах бытия личности она, безусловно, приобретет более совершенную форму, и это означает, что она будет охватывать гораздо более обширные области этого мира, чем это свойственно земным личностям. В этом и выражается совершенствование личности как ограниченной формы явления Бога в мире. «Я предполагаю именно то, что есть то, что представляется мне *всем* — Богом, и в этом *всем* проявляются различные единицы объединения, различные степени любви, делающие существа тем, что они суть. Я — одно из таких объединенных существ. В прежнем существовании я, не будучи человеком, любил то, что составляет духовное существо человека, и перешел из низшей ступени существования на ту, которую я любил. Теперь я люблю нечто высшее

и перейду в ту форму существования, которая соответствует моей любви. И так форм существования может быть бесчисленное количество» (Юб. Т. 53, с. 63).

Получается, что Толстой представлял себе весьма радикальную трансформацию человеческих личностей после смерти: они могут превращаться в некие «космические» существа, объединяющие огромные области того нового мира, в котором будут существовать. В этом контексте вполне естественно, что и в нашем мире Толстой видит в качестве проявления универсальной жизни (которая есть то же самое, что духовное бытие и Бог) не только человека и животных, но и все неживые организованные существа. «Все — живое. Все — организмы. Мы не признаем некоторых только потому, что они или слишком велики, как земля, солнце, или слишком малы, как частицы минералов, кристаллов» (Юб. Т. 54, с. 170). Эта идея ведет к представлению о бесконечной «лестнице» существ выше и ниже человека, с разной степенью демонстрирующих жизнь и способных переходить с одного уровня на другой: «Если предполагать переход существ в временном и пространственном мире, то почему не предположить, что человек может перейти в планету, а планета в X. Человек к планете = планета к X. То, что разница между человеком и планетой велика, уничтожается тем, что разница между планетой и X-ом может быть такая же; и такая же между X и Y и т. д.» (там же, с. 31).

Таким образом, человеческая личность для Толстого есть проявление Бога в ограниченных пределах земного материального мира; смысл жизни личности определяется стремлением Бога к снятию ограничений, наложенных на него телесным началом, это обуславливает постоянную динамику жизни, результатом которой может стать уже в земной форме бытия поистине мистическое «возвышение» человека до более глобального и всеобъемлющего господства над материей, — впрочем, Толстой очень неопределенно описывает эту возможность. Зато он совершенно определенно утверждает, что после смерти произойдет преобразование личности в более сложную и совершенную форму, в которой Бог будет являть себя в новом, посмертном мире.

Но помимо этих «горизонтальных» направлений бесконечного совершенствования человека и высших существ, в которых он превратится в иных мирах, Толстой говорит и о более понятном «вертикальном» направлении. Ведь, как говорилось выше, человек в глубине своей личности может открыть путь к духовному бытию, т. е. к полноте Бога. Это означает, что процесс совершенствования — это не только долгий и трудный процесс «борьбы» с косной материей за ее духовное преобразование к органической целостности; это и концентрация личности внутри себя, завершающаяся актом мгновенного проникновения в полноту Бога, растворения себя в ней и обретения такого совершенства (правда,

только на мгновение), которое почти не мыслимо в пределах земной материальной реальности. «Ожидать награды в будущем — то же, что жить надеждой, живя дурно сейчас. Награда — не награда, а радость — есть сейчас всегда. Живи ею. И когда живешь своим истинным сознанием, то живешь вне времени, т. е. всегда в настоящем, в том моменте, когда ты свободен. И тогда всегда хорошо» (Юб. Т. 55, с. 47–48).

В рассуждениях Толстого возникает удивительный концепт, многократно повторяющийся на страницах позднего дневника: «жизнь в настоящем, вне времени». «Настоящее» — это сама суть протекающего времени, как же можно «жить в настоящем» и одновременно «жить вне времени»? Здесь нужно вспомнить, что Бога Толстой отождествляет с духовным бытием и жизнью. Но разве может жизнь быть без динамики и времени? Конечно же, нет. Поэтому Толстой приписывает Богу жизни некоторый аналог нашего земного времени. Это божественное «время» не должно иметь признаков несовершенства, которые есть у земного времени. Главным из этих признаков Толстой считает разделенность времени на прошлое, настоящее и будущее. Именно в этом разделении — роковой, трагический характер времени для земного человека. Прошлое в своей неизменности и в своих непреодолимых последствиях порождает горькие сожаления и раскаяние, а будущее пугает своей неясностью и непредсказуемостью. Только настоящее мы можем творить своей волей, свободно. Бог — это абсолютное единство всего; это его главное определение должно проявиться и в отношении времени: оно становится положительным определением бытия тогда, когда исчезает отделение прошлого и будущего от настоящего и время предстает как *вечное настоящее*, в котором жизнь есть непрерываемый свободный акт творчества, делающий все бытие новым и радостным. Именно эту мысль многократно повторяет Толстой в своем позднем дневнике: «Свободны мы только в сознании своей божественности, проявляющейся в настоящем, т. е. вне времени. <...> Жизнь, истинная жизнь только в настоящем, т. е. вне времени. Как давно я знаю это, а только теперь вполне понял, и то едва ли “вполне”. Всегда, в каждый момент жизни можно вспомнить это, перенести свою жизнь в настоящий момент, т. е. в сознание Бога. И как только сделаешь это, так отпадает все, что может тревожить, воспоминания прошедшего, раскаяние, ожидание или страх будущего, и является спокойствие, твердость, радость. Я испытываю это теперь. И не думай, что это уничтожает энергию жизни, приводит к аскетической умной молитве и глядению на кончик носа. Напротив, это дает несравнимую с обычной жизнью энергию, бесстрашие, свободу и доброту. <...> Помня о том, что ты живешь только сейчас, в настоящем, т. е. вне времени, нельзя ни печалиться, ни тем более злиться; можно только радоваться и любить» (там же, с. 48–49).

Нужно отметить, что некоторые аспекты высказанного здесь представления напоминают концепцию времени Августина. Это не случайно; известно, что Толстой с особым вниманием читал те разделы «Исповеди», где речь идет о времени [6]. Августин утверждал, что время — это только настоящее, а прошлого и будущего не существует: «... ни будущего, ни прошлого нет, и неправильно говорить о существовании трех времен, прошедшего, настоящего и будущего. Правильнее было бы, пожалуй, говорить так: есть три времени — настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего» [1, с. 170]. Но будучи формально похожими, концепции времени Августина и Толстого на деле почти противоположны по смыслу. Ведь, по Августину, время есть только в душе несовершенного человека, оно субъективно и эфемерно, не имеет корней в божественном бытии, именно поэтому оно есть только настоящее. По Толстому, наоборот, время свойственно самому Богу и только в нем оно есть *совершенное* «вечное настоящее»; в земной действительности, в силу ее несовершенства, господства в ней разделения над единством, время распадается на прошлое, настоящее и будущее. Более правильно и плодотворно сравнивать концепцию времени Толстого не с идеями Августина, а с концепцией «длительности» Анри Бергсона, причем сходство идей двух великих мыслителей не ограничивается только понятием времени [4].

Поводя итог, можно утверждать, что вопреки существующему мнению, религиозно-философское учение Толстого не принижает человеческую личность во всем ее индивидуальном своеобразии; начало личности абсолютно, поскольку и в нашем земном мире, и во всех иных сферах бытия Бог, универсальная сила жизни, являет себя только во взаимодействии с косным началом материи, т. е. в ограниченной форме. Ограниченная форма явленности Бога в нашем мире и есть личность; она вечна, поскольку вечен Бог и столь же вечна материя, в которой он проявляет себя. В иных, посмертных мирах личность перейдет в более совершенные образования, и этот процесс трансформирования и совершенствования будет продолжаться бесконечно. Но помимо этого в личности, как ограниченной форме явления Бога в мире, есть способность мгновенно, сразу выявить всю полноту божественного содержания в себе. Она может отстраниться от материи и в акте духовной концентрации начать жить в Боге, в «вечном настоящем». Эти состояния в земной жизни являются недолгими и преходящими, но только через них человек по-настоящему осознает себя, обретает подлинную свободу и радость бытия.

Список литературы

1. *Августин А. Исповедь // Августин А. Исповедь. Абелья П. История моих бедствий.* М.: Республика, 1992. С. 8–222.

2. *Евлампов И. И.* О философских основаниях религиозных воззрений Ф. Достоевского и Л. Толстого // Достоевский и мировая культура. Вып. 35. СПб.: Серебряный век, 2017. С. 289–312.
3. *Евлампов И. И.* Лев Толстой и поиски истинного христианства в русской философии // Философские науки. 2018. № 8. С. 90–107.
4. *Евлампов И. И., Матвеева И. Ю.* Метафизический статус памяти в «философии жизни» Льва Толстого и Анри Бергсона // Вопросы философии. 2018. № 12. С. 141–151.
5. *Зеньковский В. В.* Проблема бессмертия у Л. Н. Толстого // О религии Льва Толстого. Сборник второй. М.: Путь, 1912. С. 27–58.
6. *Полосина А. Н.* Толстой — читатель Августина (по материалам яснополянской библиотеки) // Толстовский сборник — 2001. Толстой — художник, читатель, мыслитель: Материалы XXVII Международных Толстовских чтений. Тула, 2002. С. 167–172.

С. В. ГЕРАСИМОВА

кандидат филологических наук, доцент, Московский
политехнический университет, Москва
e-mail: metanoik@gmail.com

***Культура как искусство мыслить:
на примере произведений Л. Н. Толстого
и Ф. М. Достоевского***

*Матушке Елисавете Бакановой
(Лимановой) посвящается*

Аннотация. В работе предлагается еще одна версия истолкования имени князя Мышкина — Лев Николаевич, — заключающаяся в том, что Достоевский подпал под обаяние Толстого, заинтересовался его методом психологического анализа, то есть диалектикой души. Прослеживается духовный рост князя Мышкина: от естественно-диалектического сознания в духе Толстого, от двоящихся мыслей, соотнесенных с буддийским потоком дхарм и типом мышления парадоксалиста в «Записках подпольного человека» (причем все эти двойники диалектики души у Достоевского, как правило, имеют отрицательную коннотацию), — к типу мышления, основанному на традиции православной культуры, систематически изложенной св. Иоанном Дамаскином. Из естественного человека Мышкин преобразуется в проповедника, нового апостола. Отмечается влияние христианского структурированного мышления на толстовский роман «Анна Каренина», в котором несколько ослаблены диалектические принципы психологизма. В работе сопоставляются христианская и буддийская культура мышления.

Ключевые слова: *диалектика души, буддизм, христианская культура мышления, Толстой, Достоевский, св. Иоанн Дамаскин.*

S. V. Gerasimova

*PhD in philology, associate professor,
Moscow Polytechnic University, Moscow
e-mail: metanoik@gmail.com*

Culture as the art of thinking: on the basis of L. Tolstoy's and F. Dostoevsky's works

Abstract. The author offers her version of the interpretation of Prince Myshkin's name — Lev Nikolaevich — as resulting from the fact that Dostoevsky fell under the spell of Tolstoy, became interested in his method of psychological analysis, that is the dialectics of soul. Prince Myshkin lifts up spiritually from the natural-dialectical consciousness characteristic of Tolstoy, from the dual thoughts correlating with the Buddhist flow of Dharm and the type of thinking of the Man-of-paradox in *Notes from Underground* (all these twins of the dialectics of soul usually have a negative connotation in Dostoevsky's works) — to the type of thinking based on the tradition of Orthodox culture, systematically set out by St. John Damascus. Myshkin is transformed from a natural man into a preacher, a new Apostle. The paper marks the influence of structured Christian thinking on Tolstoy's novel *Anna Karenina*, in which the dialectical principles of psychologism are somewhat weakened. It also compares the Christian and Buddhist cultures of thinking.

Keywords: *dialectics of soul, Buddhism, Christian culture of thinking, Tolstoy, Dostoevsky, St. John of Damascus.*

Диалектика души в мире Толстого — выражение опыта текучести бытия на уровне психологизма. Она неотделима от целостной, хотя и подвижной философской системы Толстого — в частности, от его идеала естественного или стремящегося к естественности человека, в сознании которого могут переплетаться мысли, например, о любви, денежном долге, о том, как он сам выглядит в глазах света.

Примером тому может служить внутренний мир Дмитрия Андреевича Оленина, имеющего достаточно времени, чтобы поразмыслить по дороге из Москвы на Кавказ: «Однако она меня несмотря на то любила», — думает он о девушке, о которой шла речь при прощании. — «Да, коли я бы на ней женился, у меня бы не было долгов, а теперь я остался должен Васильеву»», — фиксирует мысли своего героя Толстой (Юб. Т. 6, с. 10). Эти размышления Оленина («Казачи», 1863) перекликаются с искушением, которому поддается Келлер («Идиот», 1868): герой Достоевского исповедуется князю Льву Мышкину, а вместе с тем мысль исповедаться и попросить прощения переплетается с помыслом взять в долг, и герой соблазняется возможностью попросить у Льва Николаевича денег, так что князь (не случайно он тезка Толстого) в ответ точно характеризует не только особенность мысли Келлера, но и Оленина: «Две мысли вместе сошлись, это очень часто случается. Со мной беспрерывно. Я, впрочем, думаю, что это не хорошо, и знаете, Келлер, я в этом всего больше укоряю себя. Вы мне точно меня самого теперь рассказали. Мне даже случалось иногда думать, — продолжал князь очень серьезно, истинно

и глубоко заинтересованный, — что и все люди так, так что я начал было и одобрять себя, потому что с этими двойными мыслями ужасно трудно бороться; я испытал. Бог знает, как они приходят и зарождаются. Но вот вы же называете это прямо низостью! Теперь и я опять начну этих мыслей бояться» [2, с. 313]. Думается, что одна из причин, почему князь Христос (как автор называет своего героя в черновых материалах) становится тезкой Толстого, то есть Львом Николаевичем, состоит в том, что Достоевский подпал под обаяние толстовской диалектики души, причем невзирая на предупреждение святого апостола Иакова: «Человек с двоящимися мыслями не тверд во всех путях своих» (Иак. 1: 8).

Влияние принципов диалектики души проявляется, когда князь Мышкин описывает состояние приговоренного к смертной казни: «Напротив, голова ужасно живет и работает, должно быть, сильно, сильно, сильно, как машина в ходу; я воображаю, так и стучат разные мысли, все неконченные и, может быть, и смешные, посторонние такие мысли: “вот этот глядит — у него бородавка на лбу, вот у палача одна нижняя пуговица заржавела...”», а между тем, все знаешь и все помнишь; одна такая точка есть, которой никак нельзя забыть, и в обморок упасть нельзя, и все около нее, около этой точки ходит и вертится» [там же, с. 68]. Мы видим, что мысль героя неструктурирована. Она соотносится с жизненным опытом Достоевского до перелома, до момента, когда он осознал себя почвенником и православным. Писатель также соотносит феномен, который принято называть диалектикой души, — с парадоксальностью: предельно диалектично у Достоевского мышление «подпольного человека», или «парадоксалиста» («Записки из подполья»). Но это мышление для писателя — проявление духовной болезни.

Этот духовный опыт молодого Достоевского вступает в резонанс с опытом юного Толстого. Или, возможно, Достоевский переболел диалектикой души Толстого, и в романе «Идиот» показано, как Лев Николаевич Мышкин постепенно восстанавливается, освобождаясь от этого неструктурированного типа мышления. Поначалу герой во власти диалектики и противоречий сознания. Особенно четко это видно в начале романа, когда герой, например, пообещав Рогожину не ходить к Настасье Филипповне, все же пошел. Этот мир двоящихся мыслей и даже поступков увенчивается эпилептическим припадком, спасшим князя от ножа Рогожина. Достоевский указывает на двойной генезис эпилепсии: она может быть знаком власти над плотью темных сил, вспомним гадаринского бесноватого, и священной болезнью, как в случае с апостолом Павлом. Князь проходит духовный путь, или восходит, от припадка как проявления больной природы человека — с ее слабостью в противостоянии предчувствиям, двойным помыслам и духам злобы (сцена на гостиничной лестнице, но и здесь благодаря восклицанию «Не верю!» намечена победа князя над духами злобы) —

к священной болезни, свидетельствующей о той же слабости природы человека, но уже перед лицом встречи с источником Света, о неспособности вместить Невместимого (случай с китайской вазой у Епанчиных). Герой постепенно восходит к роли проповедника и нового апостола.

Г. С. Померанц так характеризует подобный поток мыслей: «Что же такое “двойная мысль”? Прежде всего, не надо смешивать ее с задней мыслью. Задние мысли бывают у любого плута, у любого лицемера. Это действительные мысли, прикрытые маской “передних” мыслей. Иногда — внешней маской (у испанских плутов; они обладают бесспорным нравственным достоинством искренности перед самими собой). Иногда — и внутренней (у Василия Курагина, у Павла Петровича Лужина). Толстой срывает маску с Курагина, Достоевский — с Лужина. Но у Раскольникова нет маски, он обращается к городовому и просит его побережь пьяную девушку, а потом — не стоит, мол, все равно... Городовой удивлен, он не привык к двойным мыслям. Двойные мысли требуют известной беглости мысли вообще, известной интеллигентности, это не народная, а интеллигентская (по преимуществу) болезнь. Интеллигентская и полуинтеллигентская. Келлер, конечно, не интеллигент, но он полуинтеллигент. Он статейки пишет. <...> По Кришнамурти, надо просто смотреть на поток мыслей в своем уме, не пытаясь его прикрасить» [6].

В результате возникает вопрос: как соотносятся естественный поток мыслей и культура логического их развертывания? Не соотносятся ли они как истинное понимание природы человека, изливающейся со всей естественностью и полнотой, с одной стороны, и неумение описать сложность сознания, желание втиснуть его в прокрустово ложе привычных европейских представлений, проявление примитивного линейного мышления, впавшего в догматизм, с другой? Но в ответ можно спросить, не столкнулись ли мы в данном случае с природной стихией сознания, которой противостоит культурно возделанное мышление человека как представителя своей эпохи. Мне ближе второе предположение. Постараемся его осмыслить и доказать.

Естественный, неструктурированный поток мысли героев Толстого противопоставлен культуре мысли, существующей в христианстве и лежащей в основе типа мышления многих героев Достоевского, который, подобно Толстому, часто показывает сложное сцепление идей и чувств в душе героя, но Лев Николаевич Мышкин восходит от толстовской нерефлективной феноменологии по-буддийски текучего сознания к структурированному сознанию проповедника и харизматика, причем эта структурированность ведет не к буддийскому самопрекращению сознания, а к полноте бытия, к опыту созерцания фаворского света, к перенапряжению духовных сил, которое оказывается аналогом распятия героя, ведущего к его интеллектуальной смерти в видимом мире.

Князь Мышкин восходит от текучести двоемыслия к духовному взлету героя, когда он, исполнив в том числе и данное Келлеру обещание бояться двойных мыслей, становится проповедником, входя с благой вестью в салон Епанчиных и проповедуя свою веру в русское дворянское сословие, в русского Христа и в великое слово о Нем, которое России суждено нести в Западную Европу. Но вслед за духовным взлетом вновь наступает время власти больной естественности над вдохновением проповедника. Герой мечется между полюсом Толстовской естественности сознания, усугубленной болезнью героя, и духовной концентрированностью, освященной образом Христа.

Культура мысли основана на таких категориях и принципах, как духовная брань, преодоление двоящихся мыслей, состояние прелести, борьба с помыслами. Личность в христианстве структурирована: выделяются разумная, гневательная и вожделеющая силы, причем разумная часть души призвана царствовать над ее неразумными составляющими. В результате личность осмысляется как носительница культуры мыслить, благодаря которой человек производит своеобразную селекцию, отбор мыслей, какие можно допустить до сердца — а какие следует счесть искусительными и отвергнуть.

Личность — это творческая сила, созидающая из безличного потока мысли свое неповторимое духовное пространство, внешне проявляющееся в поступках и способности выбирать.

Если отвлечься от такого понимания личности, то человек оказывается пассивным носителем потока сознания, а сама его личность становится иллюзорным результатом игры случайного переплетения мысленных потоков.

Близкий к этому представлению взгляд на человека характерен для буддизма, отрицающего личность и видящего в ней случайное переплетение потоков дхарм, мгновенную их совокупность. Э. А. Султанова поясняет общее положение, осмысляя дхармы как проявление «фундаментального и связующего основания взаимосвязи материальной и психологической природы мира, подобное понятие не имеет аналогов в западной традиции. <...> Сознание проявляется как поток дхарм (онтологический аспект), как состояние (психологический аспект) и как осознание (гносеологический аспект). <...> Определяя дхармы как психосоматический поток элементарных качественно определенных состояний буддизм подчеркивает взаимосвязь сознания, объектов восприятия и органов чувств» [7]. В основу своих штудий исследовательница кладет труд индуса Васубандху «Энциклопедия Абхидхармы» (V в. н. э.), полагая, что он обобщил более чем тысячелетнюю хинаянскую Абхидхармистскую традицию, зародившуюся в начале V века до н. э. и просуществовавшую до IX века.

Современная исследовательница развивает отечественную традицию восприятия буддизма. Так, Лосский вслед за Розенбергом, оспаривая

идею реинкарнации в философии буддизма, утверждает текучесть и иллюзорность личности: «Происходит не трансмиграция, а бесконечная трансформация комплекса дарм, свершается перегруппировка элементов-субстратов наподобие того, как в калейдоскопе те же частицы группируются в новые, более или менее похожие друг на друга фигуры, но все же индивидуально различные, никогда не повторяющиеся» [5, с. 433]. И если глаза — зеркало души, то «чистые, прозрачные и ясные очи Будды подобны четырем великим океанам» [4, с. 249], где океан символ преодоления замкнутости и субъективности личности. Буддизм избегает идею личности, видя в ней источник узости бытия, не сопоставимой с мощью океана. Однако и буддизм призывает «объединить свое сознание, упорядочить мышление, контролировать тело, исправить мысли, ограничивать свои слова и поступки» [4, с. 186], чтобы обрести нирвану, которую С. Н. Трубецкой называет «самоубийством духа» [8, с. 370]. Нирвана — это океан в очах Будды. Это надличная мощь, в которой не мыслимо никакое личное духовное начало. Пока же сознание не достигло такой меры блаженного покоя, при которой уже все равно, существует оно или нет, — пока оно не оказалось за гранью бытия и небытия и как бы по ту сторону добра и зла (Будда — нищенский сверхчеловек от Востока), — до тех пор сознание уловляется грехом, которому оно причастно, и удерживается в потоке дхарм. Можно сказать, естественная текучесть бытия получает философское завершение в учении буддизма. Естественный человек скорее потенциальный буддист, чем христианин, поскольку для жизни в христианском пространстве необходимо обрести культуру мыслить, искусство культивировать мысли, соответствующие заповедям.

Интересно, что основной категорией мышления по св. Иоанну Дамаскину, создавшему самое проработанное в Древней Церкви учение о человеке, его сознании и природе, также является понятие о движении души [1, с. 217]. Но эти движения — плод не столько естества, сколько культуры.

В трудах св. Иоанна Дамаскина сочетается анализ антропологии формальной (в «Точном изложении православной веры») и материальной, или практической (в Октоихе, канонах и других песнопениях) [9]. Учение св. Иоанна — обобщение святоотеческой традиции, а не его частное мнение. Так, в природе человека св. Иоанн выделяет растительную часть души (жизненную, силу сердцебиения, сменную, порождающую, питательную), не подчиняющуюся уму, сам ум, или разумную часть (λογιστικόν), и две силы души, которые уму подчиняются: это θυμηχόν — раздражительная, или гневательная, и ἐπιθυμητικόν — желательная, или воделеющая. В уме различаются две способности: созерцательная, или ум (νοῦς), а также деятельная, или разум (λόγος), внутренний (слово мыслимое) и внешний (слово произносимое). Гамлетовскую проблему древнерусский человек выразил бы пословицей: ум за разум зашел — то есть

созерцательная способность ума вступила в конфликт с деятельной, так что умная сила души повредилась вплоть до безумия. Ум в целом, а в особенности созерцательную силу души, св. Иоанн именуется высшим благом, данным Адаму, который жил созерцанием Бога, «словно некий иной ангел, и питаюсь этим созерцанием. Что по достоинству и названо достойно древом жизни. Ибо сладость божественного сопричастия уделяет приемлющим ее жизнь, не прерываемую смертью» [1, с. 207].

Так, если Будда очами-океанами созерцает великое ничто, то Адам — Творца, который, несмотря на всю Свою мощь, не отрицает личность человека, ибо любит его, даруя радость созерцания.

К познавательным силам души св. Иоанн также относит ум (*νοῦς*), мышление (*διάνοια* или *διανοητικόν*), мнение (*δόξα*), воображение и представление (*φαντασία* или *φανταστικόν*), чувство (*αἴσθησις*), память (*νευτικόν*); к желательным силам — волю и свободный выбор (*βούλησις καὶ προαίρεσις*). Разум и свобода — важнейшие проявления образа Божьего в человеке, который становится образом Троицы благодаря уму, разуму-слову и дыханию, а подобием — «через добродетель, насколько это возможно» [1, с. 209].

Отметим, что и у самого Толстого в романном пространстве может доминировать христианский структурированное сознание. Так, диалектика души не становится основным принципом психологизма и уходит в тень в «Анне Карениной», ибо героиня проходит все этапы духовной брани и принятия греховного помысла, который, как указывает М. М. Дунаев, вполне соответствуют святоотеческой антропологии: «Мы наблюдаем и *прилог*, начальное восприятие внешнего соблазна затем сочетание мысли с прилогом, затем *внимание*, переход во власть искушения, затем *услаждение*, внутреннее ощущение прелести греховного действия» [3, с. 159]. Внутренний мир героини соотнесен с христианским космосом мысли, поэтому диалектика души и буддийская естественность потока сознания в нем соотнесены более с образом Левина, чем Анны. А самый яркий пример диалектики ее скорее падения, чем становления души:

«То, что почти целый год для Вронского составляло исключительно одно желанье его жизни, заменившее ему все прежние желанья; то, что для Анны было невозможною, ужасною и тем более обворожительною мечтою счастья, — это желание было удовлетворено. <...> Она, глядя на него, физически чувствовала свое унижение и ничего больше не могла говорить. Он же чувствовал то, что должен чувствовать убийца, когда видит тело, лишенное им жизни. Это тело, лишенное им жизни, была их любовь...» (Юб. Т. 18, с. 157).

Данный пример можно расценивать как знак действия духовных законов, как проявление их логики, а не диалектической парадоксальности души. Смертный грех потому и назван смертным, что ведет к духовной гибели. Прелестник, или демон, обольщает душу невиданными

наслаждениями, а затем повергает в состояние разочарования. Аналогичный феномен описан в мистической балладе В. Набокова «Лилит».

В мире Толстого и Достоевского сопоставлены и часто противопоставлены друг другу два модуса мышления: буддийски-восточный, более характерный для Толстого (но не лидирующий в «Анне Карениной») и соответствующий его идеалу естественного человека и естественного потока мысли, и общехристианский, повлиявший на русский и западный тип культуры, где личность воспринимается как творческое начало, создающее собственный поток мысли. Личность в рамках этой традиции — произведение искусства, плод культуры. Князь Мышкин находится на стыке этих двух модусов мышления, совершает переход от восточного — к христианскому типу духовного бытия. Диалектика души, или буддийский поток сознания, появляется в мире Достоевского под разными названиями: дwoящиеся мысли, парадоксальность мышления, — и чаще обладает отрицательной коннотацией. Общехристианская культура мысли более характерна для его художественного мира, где герои могут как выигрывать, так и проигрывать, ведя духовную брань с помыслами, что не ставит под сомнение онтологические преимущества христианской духовной культуры мышления.

Список литературы

1. *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. М.: Индрик, 2002.
2. *Достоевский Ф. М.* Идиот // *Достоевский Ф. М.* Собр. соч.: в 15 т. Т. 6. Л.: Наука, 1989.
3. *Дунаев М. М.* Православие и русская литература. Ч. IV. М.: Художественная литература, 1998.
4. Избранные сутры Китайского буддизма. СПб.: Наука, 2007.
5. *Лосский Н. О.* Христианство и буддизм // Православие и религии Востока. М.: Лепта-Пресс, 2005.
6. *Померанц Г. С.* Открытость бездне. Встречи с Достоевским: «Двойные мысли» у Достоевского [Электронный ресурс]. URL: <https://litresp.ru/chitat/ru/%D0%9F/pomeranc-grigorij-solomonovich/otkritostj-bezdneyvstrechi-s-dostoevskim/9> (дата посещения: 6.11.2018).
7. *Султанова Э.* Природа сознания в классическом буддизме [Электронный ресурс] // Архив конференции Механизмы сознания: сайт. 2000–2003. URL: <http://tarmo.cyber-ek.ru/2000/elvira-dharma.html> (дата посещения: 17.01.2019).
8. *Трубецкой С. Н.* Религии Индии и христианство // Православие и религии Востока. М.: Лепта-Пресс, 2005.
9. *Пантелеимон (Успенский), иеромонах.* Антропология по творениям св. Иоанна Дамаскина [Электронный ресурс] // Азбука веры: портал. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Damaskin/antropologija-potvore-nija-sv-ioanna-damaskina/#note34.

С. А. ШУЛЬЦ

доктор филологических наук, независимый исследователь,
г. Ростов-на-Дону
e-mail: s_shulz@mail.ru

***Неосуждение и прощение: философские
заметки по поводу Л. Н. Толстого
на фоне Канта и Бахтина***

Аннотация. В статье ставится проблема соотношения неосуждения и прощения в мире Л. Толстого в сравнении с философией Канта и Бахтина (преимущественно). Итоговый вывод Толстого — неосуждение выше прощения.

Ключевые слова: *Л. Н. Толстой, Кант, Бахтин, неосуждение, прощение.*

Schul'ts S. A.

Doctor habilitatus in philology, independent scholar,
Rostov-on-Don
e-mail: s_shulz@mail.ru

***Nonblame and forgiveness:
philosophic remarks on Leo Tolstoy against
the background of Kant and Bakhtin***

Abstract. The article raises an issue of correlation of nonblame and forgiveness in Leo Tolstoy's world in comparison with the philosophy of Kant and Bakhtin. Tolstoy's final conclusion — nonblame is above forgiveness.

Key words: *Leo Tolstoy, Kant, Bakhtin, nonblame, forgiveness.*

Для европейцев мотив прощения — специфически христианский. Он переплетен с мотивом недопустимости осуждения. Второй мотив стал в жизни и в культуре специфически толстовским. Никто так полно и многопланово не тематизировал идею недопустимости всякого осуждения — от мыслительно-словесного до применяемого в карательной машине государства и других институциях, — как Толстой. Неосуждение — это не отказ от некоей оценки вообще, а отказ от снижающего подхода к другому.

При всей родственности мотивов прощения и неосуждения, при безусловном отсутствии их прямой антиномии, это отнюдь не одно и то же, о чем и пойдет речь.

Заметно преувеличивая черты негатива в толстовском отношении к христианству его эпохи, Н. А. Бердяев вместе с тем констатировал: «Он — страшный враг христианства и предтеча христианского возрождения» [4, с. 466].

Еще в раннем рассказе «Из записок князя Д. Нехлюдова. Люцерн» Толстой напишет, подразумевая описанную им сюжетную ситуацию всеобщих насмешек над «маленьким тирольцем» — музыкантом, вообще пренебрежения людей друг к другу: «Ежели бы только человек выучился не судить и не мыслить резко <...> и не давать ответы на вопросы, данные ему только для того, чтобы они вечно оставались вопросами!» (Юб. Т. 5, с. 24).

Эпиграф к «Анне Карениной» «Мне отмщение, и Аз воздам» (Юб. Т. 18, с. 3) имеет в виду прежде всего то, что человек не может судить и наказывать другого, а только Бог — в эсхатологической перспективе.

В финале романа «Воскресение» Толстой сходно формулирует устами Нехлюдова, комментирующего евангельские изречения: «*Первая заповедь* (Мф. V, 21–26) состояла в том, что человек не только не должен убивать, но не должен гневаться на брата, не должен никого считать ничтожным, “рака”, а если поссорится с кем-либо, должен мириться, прежде чем приносить дар Богу, т. е. молиться» (Юб. Т. 32, с. 443).

В «Воскресении» Нехлюдов постоянно рассуждает о необходимости прощения — рядом с тезисом о недопустимости всякого осуждения: «... единственное и 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 не способными ни наказывать, ни исправлять других людей» (там же, с. 442).

Таким образом, категория вины (и соответствующего ей прощения) по преимуществу закрепляется Толстым за отношением человека к Богу, а категория неосуждения («не должен гневаться на брата, не должен никого считать ничтожным»; «ни наказывать, ни исправлять») в основном фиксируется как императив межчеловеческого общения.

Внутренний предсмертный монолог Анны в «Анне Карениной» показывает, что под отказом от «исправления» Толстой подразумевает, конечно, нечто гораздо более широкое, чем узко-юридический план. В частности, рассуждая о своих взаимоотношениях с Вронским, героиня думает: «Мы жизнью расходимся, и я делаю его несчастье, он мое, и переделай ни его, ни меня нельзя. Все попытки были сделаны, винт свинтился» (Юб. Т. 19, с. 344).

Но неоконченные толстовские «Записки сумасшедшего» свидетельствуют, что и перед Богом Толстому трудно чувствовать в себе вину,

что в минуту отчаяния он скорее готов возложить вину на самого Бога [см: 21].

В идеале контакт индивида и Абсолютного Другого возможен скорее в их внутреннем диалоге-неосуждении: это вывод «поверх» «Записок сумасшедшего», т. е. он непредвидим изначально автором-героем. Здесь уместно процитировать мнение Н. А. Бердяева о Толстом: «Гениальные религиозные переживания и недаровитые, банальные религиозные мысли!» [4, с. 463]. Однако для читателя Толстого должны быть существенны прежде всего те «религиозные мысли», которые отражают смысл непосредственно «религиозных переживаний» писателя, а не какие-то его отвлеченные «мысли» (да и те все же по-своему даровиты и небанальны).

По справедливому мнению М. М. Бахтина, основной тезис Толстого в «Воскресении»: «недопустимость какого бы то ни было суда над человеком <...> Нет призванных судей и не может их быть, ибо суд сам по себе, каков бы он ни был, есть злая и лживая выдумка людей» [1, с. 193].

С дальнейшим же развитием бахтинской мысли трудно согласиться: «Этот тезис оправдывается прежде всего основным сюжетным положением романа: Нехлюдов, оказавшийся в законном порядке присяжным заседателем в процессе Масловой, т. е. судьей Катюши, на самом деле является виновником ее гибели» [там же].

Вывод о недопустимости осуждения действительно выношен Нехлюдовым благодаря его приверженности своему «душевному делу». Вывод не основывается только на внешних перипетиях сюжета. Тезис Толстого — среди центральных в его художественно-философско-религиозном мире в целом. Поэтому совершенно непонятно мнение С. Худспит, заключающееся в том, что якобы (конкретно в «Воскресении») «Толстой не совсем удачно объединил критику правосудия со своей философией» [18, с. 33].

Бахтин говорит, что Нехлюдова в «Воскресении» занимают «чисто отрицательные заповеди» [1, с. 203]. Однако, какими бы те ни были, они остаются в основе евангельскими; ср. эпитафии к роману, их цитирование и сложное — почти герменевтическое — освоение в тексте. Кроме того, многое зависит от того, что за способ их формулирования и воплощения в жизнь выбран, зависит от контекста толстовской мысли и контекста исторического и жизненного мира — от того, что Бахтин назовет противоабстрактным «событием бытия».

Н. А. Бердяев также обращает особое внимание на роль исполнения заповедей для Толстого (не подчеркивая их «отрицательность»), но философ неправоммерно сводит все сложные толстовские идеи в целом — только к «заповедям».

Внимание Толстого к «отрицательным тезисам» связано, очевидно, с кантовской дуальной моделью диалектики. В исключительном внимании к «отрицательности» идей одна из параллелей Толстому в XX веке —

Т. В. Адорно, который, развивая кантовскую модель диалектики, считает факт отрицания более продуктивным. Вспоминается здесь также М. Хайдеггер с его «Отказ не отнимает. Отказ одаривает» [15, с. 145)]¹ или П. П. Пазолини со сходным «Отказ всегда был главным жестом» [9, с. 594]². В конечном счете, дело, однако, не в том, «отрицательны» или «положительны» заповеди, ставимые во главу угла Нехлюдовым и его союзником автором/нарратором, а в их наполнении.

Кроме того, Бахтин противопоставляет «критический момент» у Толстого в качестве якобы более сильного в «Воскресении» «тонам покаяния, прощения, непротivления» в качестве якобы менее «энергичных», менее «сильных» [1, с. 204]. Однако не обстоит ли дело у Толстого с точностью до наоборот?

Тезис о неосуждении не зависит от социальных условий, среды, а апеллирует к внутреннему «я» индивида перед лицом других. Именно поэтому у Толстого всегда акцентируется в первую очередь персоналистический и даже индивидуалистический момент, вопреки декларациям автора о «роевой жизни» [см.: 22].

В этике Канта постулат о том, что каждый своими поступками задает одновременно образец для другого, обращен в том числе к идее прощения в качестве взаимного «всепрощения». Однако тезис Канта в его системе мышления задает не цельность интересубъективности, как может показаться, не признание другого в его дружости, а, напротив, механическое, почти насильственное «склеивание» человеческого сообщества, при котором один общественный атом получает право диктовать другому правила поведения: поступай, подобно мне. Кант даже пишет о «моральном принуждении» и в связи с этим «уважении не к жизни, а к долгу» [8, с. 343, 351].

«Желательное» поведение вроде бы должно вести за собой адекватный ответ, но «адекватности» в этом случае требует и нежелательное поведение — т. е. оно диктует столь же негативное. По наблюдению М. Шелера, критикующего Канта, «если они [конкретные люди — С. Ш.] впадают в *зablуждения*, то основанием этого выступает их *злая* воля, которая, таким образом, никогда не может пребывать “в неповиновении” этим законам, но, скорее, с *необходимостью* их исполняет» [19, с. 303] — можно сказать, «злая воля» исполняет буквально самый «категорический императив» в качестве пустой формы.

¹ Когда Хайдеггера в 1969 г. спросили, напишет ли он когда-нибудь «Этику», мыслитель ответил: «“Этику”? Кто может себе это позволить сегодня и от имени какого авторитета предложить ее миру?» [16, с. 152]. В основе высказывания — отказ от идеи осуждения других.

² Ср. также идею «праведничества без Бога» у А. Камю, также построенную на мысли об «отказе».

Понятно, что Кант подразумевал идею сознательности и осознанности выбора (в виде «формальных»), но: не только позитивный, а всякий выбор можно осознать внутри себя — это главный аргумент против, в частности, вседейственности всепрощения «по Канту». Ведь последнее, если оно дар, в кантовской ситуации требует ответного дара, а от этого коннотация дара исчезает в обязательности, т. е. противоположности себе. Дар перестает быть даром. Данная ситуация анализировалась первоначально в культурной антропологии на основе анализа архаических ритуалов. См., например, выводы в позднейшей герменевтической работе [11]¹.

Прощение «по Канту» способно невольно втянуть также и в отношения некоей «дурной» зависимости от другого: а как другойотреагирует? А нуждается ли он в этом? А что мне за это будет? И т. п.

Из процитированных высказываний Нехлюдова видно, что идея кого-либо «исправить» — в качестве ложной — отбрасывается Толстым полностью. Неосуждение же оставляет другого в его самоценном бытии, но оно сохраняет мир, покой также в душе неосуждающего. Ср. название раннего доклада Бахтина «Проблема обоснованного покоя» [3].

Кроме того, серия «прощений» в ее различных проявлениях фиксирует состояния духовного разброда «я», от которых «я» пытается отталкиваться, но она может провоцировать все новые и новые кризисы. Искомое Толстым положение духовной гармонии напоминает уже не о Канте, а скорее о ценимых Толстым предшественниках христианства — античных стоиках с их идеалом бесстрастия и, в общем, «неосуждения» других и себя. Сенека отмечал: «поспеши сколько можешь, чтобы подольше наслаждаться совершенством и спокойствием твоей души» [13, с. 8].

Хотя Толстой много читал Канта и высоко ценил его [10; 14; 24], все же в данном случае налицо резкие различия между двумя авторами.

Кантовский постулат, как известно, соотнесен со словами Христа о том, что каждому необходимо поступать так, как он бы хотел, чтобы другие поступали с ним. Но в словах Христа есть только обязательность по отношению к каждому отдельному «я», но нет «закона» для всех (только «благодать»). Именно и только мне «одному» положено поступать так-то и так-то (должно). Ср. важное бахтинское замечание: «... не понятное Фейербахом требование христианином креста для себя и счастья для других» [3, с. 329].

Контрастом этому выступает верное напоминание Д. Слоуна о том, что Кант в своей работе «Религия в пределах только разума» «утверждал, что Христос не нужен, поскольку в каждом адекватном человеке зало-

¹ М. Хайдеггер, понимая мышление как дар, требует от личности не «обязательности», а градуса интенсивного соответствия этому дару [17].

жено божественное начало» [14, с. 302–303]. В целом такой кантовский тезис не находит поддержки у Толстого.

Почти единственный пример всепрощения в качестве истинного дара (обмена дарами) у Толстого — в позднем рассказе «Корней Васильев». Здесь прощение разрешает былую вражду и ненависть.

В позднем толстовском рассказе «Алеша Горшок» спокойное смирение героя (полное отсутствие гордыни), стойко сносящего все несправедливости и все испытания таким образом, что он практически не замечает их, а просто живет, честно и спокойно выполняет свои обязанности, вызвано именно неосуждением Алешей мира других. Непонимание данного факта приводит Д. Слоуна к оценке Алеши в качестве якобы «недалекого, глуповатого» и далее, через запятую, следует: «скромного» [там же, с. 307]. Д. Слоуном в данной цитате почему-то соположены несопоставимые адъективы; к тому же два первых из них — явно не по адресу¹.

Алеша настолько чист душой и духом, что у него вообще не возникает необходимости прощать. Он просто никого не осуждает, умирая в своей внутренней светлой гармонии. В этом рассказе неосуждение прямо ставится превыше прощения.

Ситуация этого рассказа заставляет пересмотреть условно-«юридические» аспекты категории вины (в данном случае вины других перед Алешей), когда ответственность мыслится только в пределах возможного предъявления иска и соответственно последующего «искупления» и «прощения». Р. Ингарден пишет: «Раз о совершенном поступке и о его плохих последствиях помнят, то и вправду за это следует принять ответственность, а также привлечь кого-то к ответственности, поскольку воспоминание определяет относительно направленности и то и другое, как и то, что причиненный вред должен быть перечеркнут» [7, с. 148–149].

Ингарденовский подход по принципу «предъявления претензий» (в «воспоминании») в качестве основы осознания вины и ответственности — противотолстовский. Алеша Горшок никому не предъявляет претензий (не осуждает), но это не значит, что перед ним никто не несет ответственности. Эту ответственность окружающих осознает нарратор/автор рассказа.

В рассказе Толстого «Божеское и человеческое» о герое-раскольнике, находящемся на каторге и умирающем там, сказано: «то, что над ним ругались зрители, что на него надевали кандалы, что над ним издевались сотоварищи узники, что все они, так же как и начальство, отреклись от Бога и ругались друг над другом и оскверняли всячески в себе образ

¹ Это не отрицает, однако, высокой ценности статьи Д. Слоуна. (Возможно также, дело в переводе).

Божий, все это не занимало его» (Юб. Т. 42, с. 209). Раскольник никого не осуждает, поэтому ему незачем и прощать. Находясь в постоянном богатом внутреннем движении, раскольник лишь отстаивает факт своей веры, оставаясь в мире своего самозамкнутого духа, умирая просветленным (хотя это имеет и внешний толчок — проповедь Светлогуба).

Сартр в статье «Экзистенциализм — это гуманизм» повторяет кантовский постулат о том, что каждый задает другому правила поведения, но у Сартра он будет практически прямо обращен на «насильственность» сосуществования отдельных экзистенций [12] — ср. вполне закономерный поздний «левацкий» уклон философа.

Примиришь подлинную единичность и подлинную всеобщность попытался М. М. Бахтин в своей «Философии поступка»: «единственное место в единственном бытии» («едином и единственном бытии-событии») [2, с. 19, 35] предполагает диалогизм, оставляя каждого и самим собой, но и в интересубъективности. Данные бахтинские афоризмы пересекаются с Толстым больше, чем в отталкивающейся от Бахтина идее т. н. «прозаики» К. Эмерсон и Г. С. Морсона [ср. также: 23]. Через общий кантовский генезис, его переинтерпретацию — один из путей к сближению Толстого и Бахтина.

Высоко ставивший Канта Толстой пытался строить самой своей жизнью (книгами в меньшей степени) образец для окружающих. Но всей органической суммой своей деятельности он показал существование неразрешимых противоречий между индивидами, хотя и должныими стремиться к «общей», «роевой» жизни, но остающимися в своем единичном «я». Тем самым теряется реальность идеи общей модели поведения в виде регулятивной.

Вновь повторим: речь не идет о «лобовом» противопоставлении прощения и неосуждения: между ними достаточно широкие корреляции. Соотнесенное с прощением неосуждение не несет коннотации обязательности для другого, поскольку оно оставляет другого пребывать в его собственном духе. Не осуждая, не уклоняешься от оценки, но оставляешь другого в его мире, а себя в своем. По наблюдению М. Шелера (вполне «толстовскому»), «зло может быть только констатировано» [20, с. 368].

Идея неосуждения остается у Толстого индивидуалистически-аристократической (данный адекатив совершенно не несет тут никаких «сословных» коннотаций). Единичность не навязывает здесь свои принципы другим, хотя она может «пригласить» другого понять нечто в «я» — но вне кантовских «законов», формализмов поступков и актов сознания.

Бахтин связывает приход Нехлюдова к философии неосуждения с его попыткой «в одиночку освободиться от участия в социальном зле» [1, с. 203], а само зло вокруг так и оставить без постороннего вмешательства.

Бахтин прав в акцентировании момента «в одиночку», но Толстой вовсе не подразумевает оправдания социального и иного зла. Исследователи уже отмечали, что Толстой не отрицает важности противления злу, он рассуждает о непротвлении злу именно насилием.

Неосуждение делает прощение излишним или ненужным в том плане, что оно уже заведомо не подводит к порогу ненависти, избегает ошибок, долженствующих быть исправленными. Неосуждение — акт «смирения и мужества». Глаза остаются открытыми, они различают добро и зло, фальшь и истину. Только так все становится видимым и слышимым по-настоящему.

Умиравший Иван Ильич перед смертью осуждает окружающих, включая почти всех близких. Но он осуждает параллельно и себя, что можно проинтерпретировать как оставление ситуации пока еще в рамках кантианства с его «цельностью» «круговой поруки». Переходя в мир иной, Иван Ильич никого не прощает, но он отказывается и от осуждения. Венчающий повесть образ «света» вместо смерти — означает приход героя также к неосуждению, т. е. признание собственной бессмертной автономии (как и каждого по отношению к каждому).

Заметна полемичность финального образа «света» в «Смерти Ивана Ильича» с описанием самоубийства героини в «Анне Карениной». Хотя идею суда толстовские героини распространяют на самих себя и многое переосмысливают перед кончиной, финалы в двух текстах наполнены по-разному.

Приходя к обличению мировой фальши накануне и в момент гибели, Анна сначала видит именно свет — это и свет ее прозрения, и свет истины. Он подразумевает отказ от осуждения других через их понимание: «Привычный жест крестного знамения вызвал в душе ее целый ряд девичьих и детских воспоминаний, и вдруг мрак, покрывавший для нее все, разорвался, и жизнь предстала ей на мгновение со всеми ее светлыми прошедшими радостями. Но она не спускала глаз с колес подходящего второго вагона» (Юб. Т. 19, с. 348).

И далее, уже после того, как Анна бросилась под колеса поезда: «Она хотела подняться, откинуться; но что-то огромное, неумолимое толкнуло ее в голову и потащило за спину. “Господи, прости мне все!” — проговорила она, чувствуя невозможность борьбы. <...> И свеча, при которой она читала исполненную тревог, обманов, горя и зла книгу, вспыхнула более ярким, чем когда-нибудь, светом, осветила ей все то, что прежде было во мраке, затрещала, стала меркнуть и навсегда потухла» (там же, с. 348–349).

Прощения своей вины героиня Толстого в конечном счете просит не у других, а у Бога. (Идея «прощения» отчасти закреплена у Толстого за отношением Бога и человека). Предсмертный свет («свеча» — сквозной символ романа; принципиален также образ «мрак разорвался») за-

слоняется в финале «Анны Карениной» тьмой посмертного состояния. «Исполненная тревог, обманов, горя и зла книга» — это книга жизни. Свеча индивидуального существования Анны гаснет, но книга жизни остается открытой для другого, других.

Очень показательна формула Толстого из его дневников (запись от 18 ноября 1906 года): «Субъективное общечеловеческое» (Юб. Т. 55, с. 275)¹. Казалось бы, общечеловеческое должно мыслиться в качестве объективного, но у Толстого оно связано с объединением именно отдельных субъективностей². Имплицитный тезис философии Толстого таков: мир не существует просто в виде общего для всех, он одновременно мой мир и мир других. Нехлюдову не даруется прощение со стороны Масловой, но она и не осуждает его. Последнее, к чему приходит Нехлюдов, — идея недопустимости осуждения³.

Непротивление злу насилием и есть неосуждение при полном и всеобъемлющем смотреии, слышании себя и других, мира как одновременно моего мира и мира других.

Чтобы понять другого, позволить ему пребыть в его самостоянии, не нужно стремиться поставить себя на его место. Напротив, надо принять позицию другого как самоценную, такую, с которой невозможно тавтологично отождествиться. Налицо сосуществование самых разных и несводимых друг к другу позиций человека в мире. Ж. Делез в этом плане писал о необходимости постулирования глубинной идеи различия [6].

Начинавший в рамках кантианства, Бахтин в своем афоризме о «единственном месте в единственном бытии» («едином и единственном бытии-событии») [2, с. 19, 35] преодолел Канта (как и в большинстве других своих построений). Бахтин указал своим афоризмом на бесконечное множество «единых и единственных мест», которые никто не может занять, кроме определенного «я». Только собственное «место» (в бытии, в мире, в отношениях с Абсолютным Другим...) и может искать «я». Эта вполне толстовская идея вполне коррелирует с Бахтиным, несмотря на оценку последним Толстого в рамках «монологизма» [см.: 25].

¹ На эту формулу обратил внимание В. В. Библихин, но оставил ее без трактовки: [5, с. 385]. В этой же записи Толстого дается тонкая формула категории сознания: «разум и чувство».

² Возможные переключки толстовской дневниковой формулы с оценкой субъективности у Гегеля требуют отдельного разговора.

³ «Анна Каренина» и «Воскресение» так или иначе отсылают к «черной» комедии В. Шекспира на адюльтерный сюжет «Мера за меру», само название которой является евангельской реминисценцией, подразумевающей получение индивидом в ответ того же, что он сам заложил. «Мера за меру» заканчивается декларированием идей прощения и неосуждения и носит — до Канта — совершенно антикантианский характер.

Список литературы

1. *Бахтин М. М.* Идеологический роман Л. Н. Толстого. Предисловие // *Бахтин М. М.* Собр. соч.: в 7 т. Т. 2. М.: Русские словари, 2000. С. 185–204.
2. *Бахтин М. М.* <К философии поступка> // *Бахтин М. М.* Собр. соч.: в 7 т. Т. 1. М.: Изд-во Русские словари; Языки славянской культуры, 2003. С. 7–68.
3. *Бахтин М. М.* Проблема обоснованного покоя // *Бахтин М. М.* Собр. соч.: в 7 т. Т. 1. М.: Изд-во Русские словари; Языки славянской культуры, 2003. С. 328–330.
4. *Бердяев Н. А.* Ветхий и Новый завет в религиозном сознании Л. Толстого // *Бердяев Н. А.* Философия творчества, культуры и искусства. В 2 т. Т. 2. М.: Искусство, 1994. С. 461–482.
5. *Бибихин В. В.* Дневники Л. Толстого. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2012.
6. *Делез Ж.* Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998.
7. *Ингарден Р.* Книжечка о человеке. М.: МГУ, 2010.
8. *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Основы метафизики нравственности. М.: Мысль, 1999.
9. *Пазолини П. П.* «Сегодня многие считают, что нужно убивать». Интервью Ф. Коломбо // *Пазолини П. П.* Теорема. М.: Ладомир, 2000. С. 592–597.
10. *Ремизов В. Б.* Обретение своего пути (Л. Толстой читает И. Канта и А. Шопенгауэра) // Филологические записки: Вестник литературоведения и языкознания. Вып. 15. Воронеж: Воронежский ун-т, 2000. С. 61–77.
11. *Рикер П.* Путь признания. М.: РОССПЭН, 2010.
12. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1991.
13. *Сенека.* Нравственные письма к Луцилию. М.: Наука, 1977.
14. *Слоун Д.* Открытие Канта Толстым // Л. Толстой и мировая культура. Материалы Межд. научной конференции. Тула: Изд. дом «Ясная Поляна», 2007. С. 299–310.
15. *Хайдеггер М.* Ницше и пустота. М.: Алгоритм, 1961.
16. *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге. М.: Высшая школа, 1991.
17. *Хайдеггер М.* Что зовется мышлением? М.: Территория будущего, 2006.
18. *Худспит С.* Преступление, совесть и ответственность в романе Толстого «Воскресение» // Л. Толстой и мировая культура. Материалы Межд. научной конференции. Тула: Изд. дом «Ясная Поляна», 2005. С. 33–44.
19. *Шелер М.* Формализм в этике и материальная этика ценностей // *Шелер М.* Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994.
20. *Шелер М.* *Ordo amoris* // *Шелер М.* Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994.

21. Шульц С. А. «Записки сумасшедшего» Гоголя и «Записки сумасшедшего» Толстого: топика и нарратив // Гоголезнавчі студії. Гоголеведческие студии. Ніжин, 2001. Вып. 7. С. 55–70.
22. Шульц С. А. Историческая поэтика драматургии Л. Н. Толстого (герменевтический аспект). Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовского ун-та, 2002.
23. Эмерсон К. Против закономерности: Соловьев, Шестов, поздний Толстой, ранний Бахтин // Бахтинология. Исследования, переводы, публикации. СПб.: Алетейя, 1995. С. 117–131.
24. Jahn G. R. Tolstoj and Kant // New Perspectives on Nineteenth-Century Russian Prose / Ed. by G. J. Gutsche and L. G. Leighton. Columbus, OH: Slavica, 1982. P. 60–70.
25. Shul'ts S. Hemingway and Tolstoy: The Snows of Kilimanjaro and Death of Ivan Il'ich // Tolstoy Studies Journal. 2013, Vol. XXV. P. 82–89.

М. Е. СУРОВЦЕВА

независимый исследователь, Москва
e-mail: surovitseva-m@mail.ru

Лев Толстой как русский человек
(Личность и творчество. Современный взгляд)

Аннотация. На основе современных представлений о психологических особенностях русского архетипа в статье анализируется личность Толстого и характеры некоторых его главных героев, в которых сконцентрированы национальные черты психологии русских.

Ключевые слова: *архетип, противоречивость характера, максимализм, эмоциональность, интуиция, рациональность, анархизм, государство, закон, справедливость, совесть, мораль, общественное сознание, братство.*

М. Е. Surovtseva

independent scholar, Moscow
e-mail: surovitseva-m@mail.ru

Leo Tolstoy as a russian character
(Personality and Works. Current View)

Abstract. The article analyzes the personality of Leo Tolstoy and the characters of his works in which the national features of Russian psychology are concentrated. The analysis is based on the current ideas about the psychological characteristics of the Russian archetype.

Keywords: *archetype, maximalism, emotionality, intuition, rationalism, anarchism, justice, morality, conscience, community, consciousness, human, fraternity.*

«Русский до мозга костей, с национальным мужицко-барским лицом», — так охарактеризовал Толстого Н. Бердяев [1, с. 246]. «Мужицко-барское лицо» — очень точно сказано! Это ведь характеристика не только внешности, но и духовной личности писателя. Однако определение «очень русский» можно отнести далеко не к каждому русскому по рождению и воспитанию. Так, например, Тургенев в большой сте-

пени был европейцем по духу, чем чрезвычайно раздражал молодого Толстого именно потому, что Толстой был «очень русским». Кстати, этого определения у Бердяева удостоились только два наших гения — Толстой и Достоевский.

Что же такое «русский дух», «русский национальный характер» и как эта «русскость» отразилась на жизни Толстого и проявилась в его творчестве?

В основе каждого национального характера, как считает немецкий философ и психолог Карл Густав Юнг, лежат древнейшие человеческие образы, которые накапливались в народной психике миллионными повторениями в жизни многих поколений. Это архетипы, содержанием которых является коллективное бессознательное. Будучи общечеловеческими, они имеют национальную окраску в соответствии с этнической принадлежностью, географией проживания и историей каждого народа.

«... Глубина каждого русского человека есть народная глубина. “Народное” не вне меня, не в мужике, а во мне, в глубинном пласте моего собственного бытия <...>. И, чтобы стать “народным”, мне не нужно никаких мужиков, никакого простонародья, мне нужно лишь обратиться к своей собственной глубине», — писал Бердяев в статье «Миросозерцание Достоевского» [3, с. 362].

Большинство историков придерживаются той точки зрения, что русский архетип в допетровские времена в большой степени складывался под воздействием монгольского ига, которое направило развитие народа по восточному пути. В итоге Запад и Восток сошлись в России и образовали сложную смесь довольно плохо сочетаемых черт национального характера русских. Все, кто пытался определить особенности русского архетипа, прежде всего обращали внимание на сочетание в нем противоречивых черт. Так, с одной стороны, в архетипе русских сохранились остатки первобытного природного язычества («стихийность бесконечной Русской земли» — стихия «дионисийская» — определение, данное Бердяевым), с другой — развился аскетизм, полученный из Византии вместе с православием.

Полярное противостояние этих двух черт лежит и в основе характера Толстого. Эту яркую особенность впервые заметил — и сделал на ней акцент — Д. Мережковский в своей знаменитой книге «Лев Толстой и Достоевский», написанной еще при жизни Толстого в 1902 году. Автор утверждал, что душа Толстого — «урожденная язычница» [6, с. 31], она сродни природе, такая, как у дяди Ерошки из повести «Казачи». Однако между толстовским сознанием и его же бессознательной душевной стихией существует глубокое несоответствие, отмечает Мережковский, потому что, будучи православным христианином, Толстой воспринимал все плотское как «нечистое», «злое», «дьявольское», а все бесплотное, духовное — как «чистое», «доброе», «святое».

На эту особенность личности Толстого впоследствии обращали внимание многие литераторы и философы. В частности, роль этого противостояния в жизни писателя подробно проанализировал философ и историк В. Ф. Эрн в своей статье «Толстой против Толстого», написанной в 1912 году. Вслед за Мережковским автор статьи сопоставляет Толстого писателя, одаренного от рождения натурой природно-языческой, которая и была подлинной сутью души Толстого как русского человека и его же внутренней потребностью рационально упорядочить мир с помощью православной морали. Эрн, так же, как Мережковский, утверждает, что черты натуры дяди Ерошки, непосредственно отдающегося потоку жизни, не думающего ни о каких своих «грехах», это и есть настоящий, природный Толстой, которому сам писатель бессознательно противопоставляет другого, очень важного для него героя — Нехлюдова, в котором он сконцентрировал противоположные Ерошке черты своей личности — потребность в постоянном осмыслении своих поступков, большую совесть, самобичевание. Однако Толстой никогда не смог бы проявить себя в творчестве как гениальный писатель, если бы в его личности над всеми другими ее качествами, преобладал только «природный Толстой» — Ерошка или обаятельный, но однозначный Стива Облонский, руководимый, в основном, своими примитивными плотскими желаниями.

Толстой несомненно испытывает симпатию к Стиве — в нем самом, в его здоровом крепком теле, пылали те же плотские страсти, что и в этом его персонаже. Толстой так же любил жизнь, так же отдавался своим увлечениям — вспомним хотя бы его безудержное увлечение карточной игрой в молодости. Однако Облонский (своего рода Ерошка), в отличие от Толстого, которого постоянно терзали «вечные вопросы бытия», спокойно плыл по течению жизни, наслаждаясь ей и нисколько не озабочиваясь поиском ответов на вопросы об ее смысле. Гораздо сложнее и ближе писателю другая его героиня — сестра Стивы Анна Каренина, которая обладает столь же страстной натурой, как ее брат, но духовно стоит на порядок выше его, и ее страсти не только плотские — она любит, и потому ее чувства не «свинские», как называет плотскую любовь Позднышев. «Я не могу раскаиваться в том, что я живу, что я люблю», «я — живая», — не раз повторяет она. Тут действуют «немые, железные законы природы — законы необходимости, совершающиеся в недрах пола», так объясняет чувства Анны Мережковский [там же, с. 455]. Толстой понимал чувства Анны и жалел ее, что противоречило его, почерпнутому из христианства, отрицанию половых отношений. Витая душой в божественных сферах, Толстой не мог подавать в себе человеческое, в чем и проявлялось его природное начало. Сопоставляя творчество Толстого и Достоевского, Мережковский делает вывод, что обоим писателям присуща потребность доходить во всем до конца, до «последней черты».

«... Не с таким же ли дерзновенным любопытством, как Достоевский <...> в бездны духа, заглянул Л. Толстой в противоположные, но не *меньшие* (курсив автора) бездны плоти?», — задает вопрос Мережковский [там же, с. 150]. Раздумывать над такими глобальными вопросами — это есть «в высшей степени русское», утверждает он.

Ерошка, Хаджи-Мурат, Наташа Ростова — эти герои Толстого отражают природную часть натуры писателя. А противостояние противоположных черт своей личности Толстой воплотил в отце Сергии — человеке плотских страстей, терзаемом похотью и тщеславием, и при этом страстно стремящемся к духовному совершенству. «С одной стороны поражает крайний материализм Толстого, его апология животной жизни, исключительное проникновение в жизнь душевного тела», — писал Бердяев в статье «Ветхий и Новый завет в религиозном сознании Л. Толстого» в том же 1912 году. Казалось бы, для него есть только «жизнь душевная, душевно-телесная», продолжает Бердяев свою мысль «И тот же Толстой оказывается сторонником крайней духовности, отрицает плоть, проповедует аскетизм» [1, с. 245]. «Никогда еще морализм не был доведен до таких крайних пределов, как у Толстого», — в итоге делает вывод Бердяев [там же, с. 261]. Такой крайний максимализм, усиленный сосуществованием в одном характере противоречивых черт — одно из ярких свойств человека русского склада личности.

Бердяев отрицательно относится к апологии морали в учении Толстого — он судит его религиозно-нравственное учение с точки зрения ортодоксального православия. Для Толстого же его учение, обращенное к людям с призывом отказаться от присущей им природной агрессивности и предлагающее взамен проповедь любви и всепрощения — это своего рода программа выживания человечества здесь и сейчас. Но для осуществления этой программы может быть только один путь, писал Толстой в дневнике 25 апреля 1895 года: «... я жду и мечтаю, и не только мечтаю, но и стараюсь о другом, единственно важном прогрессе — не электрическом и летанья по воздуху, а о прогрессе братства, единения, любви, установления Царства Божия на земле» (Юб. Т. 53, с. 25). Совершенно очевидно, что здесь под словом «прогресс» Толстой понимает не прогресс технический, призванный облегчить только материальную жизнь человека, который начал бурно развиваться в России во второй половине XIX века. «Мысль о нелепости прогресса преследует», — записал Толстой в дневнике 20 мая 1862 года. (Юб. Т. 48, с. 40). И только через много лет писатель окончательно сформулировал свое понимание прогресса как религиозно-нравственного учения — программы духовного развития, по-настоящему необходимой человечеству. Программа эта и благородна, и гуманна, но нелегко возникает вопрос: могут ли люди выполнить все те максималистские требования, которые предъявляет им Толстой, изменив для их воплощения в реальность свою животную природу?

Так же противоречиво выглядит соединение в русском архетипе естественного, свойственного любому народу свободолюбия и, противоположной ему, склонности к фатализму — осознанию судьбы как силы, которая довлеет над человеком и противостоит его тяге к свободе — фатализм проявляется в пассивности, покорности и терпении. Это противостояние свободолюбия и полной покорности судьбе как року зародилось в русском характере еще в период монгольского ига, а потом укоренилось в нем по мере того, как завоевывались все новые пространства — земли становилось все больше, а осваивать ее не умели. Об этом пишет Бердяев в своей книге «Русская идея»: «Есть соответствие между необъятностью, безгранностью, бесконечностью русской земли и географией русской души, между географией физической и географией душевной. В душе русского народа есть такая же необъятность, безгранность, устремленность в бесконечность, как и в русской равнине. Поэтому русскому народу трудно было овладеть этими огромными пространствами и оформить их» [4, с. 8].

«Широк русский человек» — так сформулировал эту идею Достоевский. Широта проявилась, прежде всего, в максимализме русских, для которых существовал, как правило, только единственный выбор между двумя крайностями: «все или ничего». Причем, чем дальше отстоят друг от друга эти стихии, тем противоречивее характер. «Русский человек, — констатирует известный современный философ Григорий Померанц, — лучше всего чувствует себя “бездны на краю”» [5].

Такое максимальное расхождение по противоположным полюсам противоречивых черт характера свойственно и самому Толстому, и его героям. Еще в юности обнаружился у Толстого страстный максималистский темперамент, проявившийся в его стремлении к самосовершенствованию. Мало того: это стремление он сохранил на всю оставшуюся жизнь, почти ежедневно подвергая жесточайшей критике свой характер и поступки, требуя от себя совершенства. При этом, будучи человеком рациональным, он рано понял: «Я усовершенствование смешивал с совершенством. <...> совершенство, которого не только невозможно достигнуть <...>, но при понимании которого пропадает надежда на возможность достижения» (Юб. Т. 47, с. 5). Однако, несмотря на это понимание, максималистский характер постоянно побуждал Толстого к работе над собой, требуя от него выработать для себя (а потом и для всего человечества) тот идеал, постоянно стремясь к которому, люди смогут наконец построить для себя на земле достойное общество. Вся жизнь Толстой продолжал идти к совершенству (как он себе его представлял), пока не кончил этот путь «прыжком к концу» (выражение Бердяева), которым стал для него предсмертный уход из дома. Этот решительный шаг стал еще одним проявлением толстовского максимализма.

Противоречивые черты русского архетипа находим мы и в характерах многих героев художественных произведений Толстого. С этой точки зрения, одним из интересных персонажей «Войны и мира» — и, в какой-то степени, ключевым — является Платон Каратаев, образ которого задумывался Толстым как типичный образ простого русского человека. Пьер воспринял Каратаева как «круглого», а расшифровал это понятие Мережковский. Круглость, по мысли Мережковского, «олицетворяет ту вечную неподвижную *сферу* (курсив автора) всего простого, согласного с природой, естественного, сферу замкнутую и самодовлеющую, которая представляется художнику первоначальной стихией народного русского духа» [6, с. 93–94]. «Но жизнь его, как он сам смотрел на нее, не имела смысла, как отдельная жизнь, — пишет Толстой о Каратаеве. — Она имела смысл только как частица целого, которое он постоянно чувствовал» (Юб. Т. 12, с. 51). Именно этот смысл, глубоко спрятанный в подсознании, становился двигателем поведения русского человека, когда решалась судьба всего народа, — дубина народной войны поднимается потому, что народ не может представить себя «под Наполеоном» — против иноземных захватчиков поднимаются все «от мала до велика».

Потребность «быть как все» доминирует в поведении русских» утверждает А. В. Сергеева — автор серьезного исследования, обобщающего в единый цельный портрет все то, что известно о русском национальном характере — его формировании и специфических чертах [7, с. 144]. Однако эти безликие «все» составляют огромную человеческую массу, частицы которой в определенный момент под влиянием обстоятельств начинают действовать «вместе и сообща», и тогда масса сплоченно поднимается в едином патриотическом порыве, чтобы победить общего врага-иноземца, как это описано у Толстого в «Войне и мире». Однако в определенные исторические моменты врагом для русских ощущается уже не иноземец, а своя — русская — верховная власть, которая воспринимается как несправедливая, и тогда терпение народа кончается и вспыхивает бунт против жесткого и несправедливого давления со стороны власть имущих — вместе с патриотизмом разбойная — разиновская и пугачевская — стихия глубоко коренится в русской душе.

Близким Каратаеву по складу личности представляется в «Войне и мире» Кутузов. Он кажется пассивным, бездействующим, целиком покоровившимся обстоятельствам, когда по его приказу русские войска оставляют Москву. Однако на самом деле, в отличие от немецких и французских полководцев, руководствовавшихся строго составленными планами сражений, русский полководец действовал, но по-своему, «по-русски», а это значило не рационально рассчитывать каждый шаг своего войска, а прислушивался к своей интуиции, которая помогала понять главное: дух и настроение воюющих солдат — от них-то, как пра-

вило, и зависел исход сражения. Кутузов презирал знание и ум, утверждал Толстой, он руководствовался интуитивно-образным мышлением, которое в большой степени присуще русскому архетипу — эта черта противоположна рассудочности, рациональности. К. Г. Юнг определил русский архетип как «интуитивно-этический интроверт» — он утверждал, что среди русских людей преобладает интуитивно-чувственный психологический тип. По объяснению самого Юнга, такому типу людей свойственны особые способности к предчувствию, развитая интуиция, чувственное восприятие жизни. Для них характерна сосредоточенность на внутренней (духовной, душевной) жизни.

Это определение Юнгом русского архетипа целиком отвечает характеру Толстого как гениального художника. Будучи еще молодым (через год после свадьбы) Толстой признавался, какую огромную роль в жизни человека играют чувства: «Прежде я думал и теперь, женатый, еще больше убеждаюсь, что в жизни, во всех отношениях людских, основа всему работа — драма чувства, а рассуждение, мысль не только не руководит чувством и делом, а подделывается под чувство. Даже обстоятельства не руководят чувствами, а чувство руководит обстоятельствами, т. е. дает выбор из тысячи фактов...» (Юб. Т. 48, с. 51), записал Толстой в дневнике 25 января 1863 года.

Так, руководствуясь интуицией художника и своими чувствами, Толстой писал художественные произведения. Однако свою религиозную проповедь он пытается сделать сугубо рациональной — логически объяснить людям, как надо жить правильно. У Толстого был тяжелый, на первый взгляд, неповоротливый ум, который зачерпывал из наблюдаемой им жизни самые большие и тяжелые пласты идей — он их рассматривал, вытаскивал на свет. Из этих пластов он и составлял свою жизненную философию. Эти две противоположные черты — тонкая интуиция и одновременно потребность в своих размышлениях «дойти до корня» — удивительным образом совмещались в его психике.

В творчестве Толстого на переднем плане всегда герои с интуитивно-чувственным складом личности: они не столько размышляют над своими проблемами, сколько чувствуют их, переживают их, а решения ими принимаются под влиянием интуиции. Характерным примером здесь, конечно, является, прежде всего, пленительный образ Наташи Ростовской, которая, по словам Пьера, «не удостаивает быть умной», потому что без всяких размышлений своей тонкой интуицией она мгновенно чувствует людей и понимает их без слов. Наташа умеет мгновенно настроиться на собеседника и всегда готова помочь и посочувствовать в случае необходимости. Она полна жизни и заражает окружающих своим жизнелюбием. Как типичный русский человек Наташа в своих действиях руководствуется, прежде всего, велениями сердца, а не головы, сердце же — это источник эмоций. Так, именно сердце (интуиция)

и эмоциональный порыв побуждает ее потребовать от отца разгрузить подводы с семейным хозяйственным добром, которые подготовили в спешке Ростовы, чтобы бежать из Москвы, когда Наполеон был уже на подходе к столице. Наташа не могла себе представить, чтобы можно было оставить в плену у врага раненых русских солдат, что так могут поступать русские люди. И она стыдит отца, со слезами на глазах обвиняя его в черствости.

Эмоциональность еще одна ярко выраженная черта русского архетипа. «У русского народа была огромная сила стихии и сравнительная слабость формы. <...> он не знал меры и легко впадал в крайности», — утверждает Бердяев [4, с. 8]. Философ отмечает также, что слабость формы у русских проявляется в неумении владеть собой, своей «духовно-телесной структурой» — эмоции их захватывают. Эта черта характера была в большой степени свойственна личности самого Толстого в силу его темперамента. Так, в молодости при общении с друзьями-литераторами в Петербурге Толстой порой резко высказывал довольно крайние суждения, вызывая этим удивление и недовольство собеседников. Во второй половине жизни эта неспособность удержать себя в рамках проявлялась в неожиданных вспышках гнева, в постоянных обидах на своих детей и жену, не желавших разделять его радикальные взгляды.

Эмоциональность, порой доходящая до крайности, присуща большинству близких по духу писателю героев его произведений. Такова, например, Анна Каренина. На последних страницах романа мы видим, как нарастает напряженность ее внутреннего монолога, достигающего постепенно высочайшего эмоционального накала перед самоубийством. Близкое состояние мы видим и у Позднышева, чьи эмоции достигают апогея, остановившись на том уровне, когда он, обуреваемый ревностью, будучи уже не подвластен своим мыслям и поступкам, совершает убийство. Столь же эмоционален Левин, мечущийся в поисках смысла жизни и счастья. Так, с женой он хочет установить такие отношения, чтобы их души слились в единое целое. Но в реальной жизни это невозможно, и потому, казалось бы, счастливое начало его семейной жизни постоянно омрачается подземными толчками отрицательных эмоций из-за взаимного непонимания. Известно, что прототипом первых лет семейной жизни Левина были первые годы после женитьбы самого Толстого. Однако уже тогда в это счастье была заложена бомба — толстовский дневник. Герои Толстого (как и он сам) не просто эмоциональны. Как многие русские люди, они еще постоянно нуждаются в абсолютной (максимальной) душевной близости с другими, стремятся, чтобы их понимали. В отличие от европейцев, гораздо более индивидуалистичных, чем они, — русские люди стремятся быть как можно более близкими друг другу душевно. Таким был и Толстой. Хотя дневник он завел для того, чтобы наблюдать за своими жизненными ошибками и исправлять

их, в итоге дневник оказался необходимым ему, чтобы выворачивать свою душу другому — тому, кто тебя понимает и одаряет теплом своей дружбы. В этих потребностях Толстой был радикален. Парадоксально, но именно дневник, призванный соединить, срастить души Толстого и его жены, становится в их отношениях как бы бомбой замедленного действия — ведь сращение невозможно в принципе, так как все люди разные, и обнажение души, призванное облегчить душу одного, только берedit душевные раны другого.

Ярче же всего эмоциональный радикализм проявился в религиозно-нравственном учении Толстого, которое он страстно проповедовал во второй половине жизни — не только в своем образе жизни, но и в статьях, и в художественном творчестве. Свою главную цель Толстой видел в том, чтобы убедить людей в необходимости изменить свой образ жизни в том направлении, чтобы окружающий мир отвечал представлениям о счастье каждого человека. Это была революционная идея, потому что она требовала коренных изменений не только в современном государственном устройстве, но и — главное — в человеческом сознании вообще. Именно поэтому Бердяев называет Толстого «одним из создателей русского и мирового анархизма». «Толстой самый последовательный и самый крайний анархист-идеалист, которого только знала история человеческой мысли», — утверждает Бердяев [2, с. 74].

Такое определение личности Толстого («анархист-идеалист») философ дал писателю потому, что та форма общественного устройства в виде государства, какой она сложилось в мире к XIX веку, представлялась Толстому исключительно институтом насилия, загонявшим человека в узкие рамки закона, в то время как единственным путем для человечества, по его мнению, является вступление на путь изменения своего сознания согласно учению Христа, — Толстой был категорическим противником насилия во всех его формах.

Однако толстовский анархизм, так же как и некоторые другие черты его русского архетипа, имел двойственный характер: с одной стороны, «в сознании русского народа самодержавие есть не юридическое право, а есть явленный самим Богом факт, — милость Божия», — отмечает философ П. Флоренский [8, с. 161] и, с другой, — русские люди чувствовали, что всякая власть есть зло и грех, и потому усиление давления государства у русских, в большинстве случаев, сопровождалось вспышками яростного сопротивления, так как вступал в активную фазу инстинкт свободолюбия.

Для русского человека характерен страх перед государством на генетическом уровне, характерно добровольное подчинение ему, — констатирует А. Сергеева. И добавляет: «Российская модель отношений граждан с государством ориентирована не на личность, а на общество в целом <...>. Так что в русском народном сознании индивидуум апри-

ори полагает себя как часть по отношению к целому. Источник порядка для русского человека всегда не внутри, а вне человека» [7, с. 162]. А объяснялось это, в основном, неспособностью русских самим формировать свою жизнь, потому что, как уже было сказано, свою исконно буйную стихию они не умели — и потому не могли — отлить в четкую жесткую форму, утверждает Бердяев.

Именно поэтому в середине XIX века, когда решался (и решился наконец) вопрос о существовании крепостного права — невероятно болезненный для большинства народа (крестьянства), — в России начала созреть революционная ситуация и в русском обществе ожил анархический дух — столь же характерное порождение русского духа, как считает Бердяев, «один из полюсов в душевной структуре русского народа» [2, с. 73].

Подобные настроения были тогда характерны не только для русской интеллигенции, а и для простого народа: в тогдашней общественной жизни его свободолюбие выражалось, прежде всего, в отталкивании от государства. В частности, это проявлялось в отрицательном отношении народа к закону: «закон что дышло, куда повернул — туда и вышло». В России над политическим издавна преобладало моральное сознание — это тоже одна из важнейших характеристик русской ментальности. Этот процесс наблюдался в России на протяжении веков главным образом потому, что в России у народа не было обратной связи с властью. На месте закона у русских стояло другое понятие — «справедливость», которое обладало чрезвычайно высоким статусом. Справедливо — это значило морально, потому что именно моральное основано на заповедях Христа. А «по справедливости» или нет поступает человек — ему подсказывает совесть. Так что эти понятия — «справедливо», «морально» и «по совести» означают для русского, в сущности, одно и то же: он поступает правильно, его поведение угодно Богу. «Для русских, — утверждает А. Сергеева, — важнейшее условие счастья — это чистая совесть, на которой не лежит камнем сознание вины перед кем-то» [7, с. 137]. Интересно замечание А. Сергеевой, что «слово “совесть”, как отдельная лексема, отсутствует в европейских языках» — оно имеет общий смысл с понятием «сознание» [там же], что для русского далеко не одно и то же.

Для Толстого огромное значение всегда имело то, чувствовал ли он, что его совесть чиста. Еще в 1853 году он записал в дневнике: «Есть два желания, исполнение которых может составить и *истинное* счастье человека, — быть полезным и иметь спокойную совесть» (Юб. Т. 46, с. 207). В молодости с этой точки зрения он оценивал, в основном, только свои личные отношения с людьми: не причинил ли он им неприятности? Но постепенно круг расширялся: с годами Толстой все больше ответственности принимал на себя, и в конце концов он начал

испытывать муки совести не только из-за своих личных поступков, а из-за несправедливости всего государства, которое было устроено так, что одни пользовались всеми удобствами жизни в силу своего происхождения, а другие были крепостными рабами и не имели ни прав, ни собственности.

В русском крестьянстве существовало такое социальное образование, как община, или «мир», как ее называли крестьяне, что означало отсутствие у огромного слоя земледельческого народа собственных участков земли, которые были бы собственностью каждой семьи. Во многом поэтому у народа оказалось слабо развито чувство собственности — в русском архетипе не сложилось твердое представление о различии МОЁ\НЕ МОЁ. А со временем неразличение своего и чужого стало устойчивой чертой русского архетипа, констатирует А. Сергеева. Однако понятие «Мое — не мое» у русских имеет замену сугубо русскую и до сих пор актуальную — НАШ\НЕ НАШ. Это понятие ведет свое происхождение от крестьянского общинного сознания, которое в наши дни уже ушло в прошлое, но сохранилось в глубинном характере народа.

Когда читаешь публицистику Толстого второй половины его жизни, а также его дневники, кажется, что он один взвалил на себя всю тяжесть ответственности за бедность народа, — так мучила его совесть оттого, что он не трудится на земле и имеет собственность. Отказаться от собственности — эта идея не отпускает Толстого во второй половине его жизни. Так, в дневнике (в отдельной, недатированной записи) 1884 года мы читаем краткий план опрощения для его семьи: «Жить в Ясной. <...> Жить всем вместе, мужчинам в одной, женщинам и девочкам в другой комнате <...>. По воскресениям обеды для нищих и бедных <...>. Жизнь, пища, одежда все самое простое. Все лишнее: фортепьяно, мебель, экипажи — продать, раздать» и т. д. (Юб. Т. 49, с. 122).

Такое самоунижение отзывается юродством. Юродивые — это сугубо русское явление: полубезумные нищие религиозные фанатики, странствующие по городам и весям и стремившиеся «пострадать» за людей. В народе считалось, что они «божьи люди», так как не боятся говорить все, что думают, и обладают даром предсказания будущего. Народ относился к юродивым с уважением и считал их святыми. Желание «пострадать» было свойственно Толстому в большой степени — он считал, что самоуничтожение и страдание помогут ему избавиться от чувства вины перед народом. Вот, например, что пишет он в дневнике 14 декабря 1888 года: «... думал, как бы приучить себя, встречаясь с людьми, ожидать и желать от них (для испытания себя, для уничтожения своей поганой личности), желать от них унижения, оскорбления и превратного о тебе мнения (юродство)» (Юб. Т. 50, с. 9).

Русский народ в массе своей на протяжении веков был очень беден, в первую очередь потому, что получению хороших урожаев не способ-

ствовало ни качество земли, ни холодный климат. А фатализм русских, верящих, что «от трудов праведных не наживешь палат каменных», и православная религия, которая, проповедуя аскетизм, осуждала богатство («скорее верблюд войдет в игольное ушко, чем богатый в царствие небесное»), потому что считала, что оно, в большинстве случаев, наживается нечестным путем, — все это не способствовало стремлению народа к обогащению. К тому же сложился даже стереотип поведения фаталистов — русских: не быть чрезмерно трудолюбивыми, потому что неизвестно еще, в какую сторону может повернуться твоя судьба, как и каким образом ты можешь неожиданно лишиться плодов своего труда: то ли гром грянет, то ли война начнется, то ли пожар случится. Поэтому быть богатым было даже стыдно, а слово «бедный» со временем приобрело дополнительное значение: бедный — значит честный и вызывающий сочувствие.

Надо сказать, что Толстой, осуждая не только богатство, но и некоторые жизненные удобства, считая их излишними (а в последние годы жизни он относил к излишествам любые, даже простейшие, проявления комфорта в быту), испытывал огромное уважение к труду простых людей, большей частью к труду тяжелому, физическому — именно такой труд на земле он считал священным долгом человека, делом, оправдывающим его пребывание на земле. Такая точка зрения вырабаталась у Толстого под влиянием общинного типа сознания, которое было свойственно русскому народу еще со времен язычества.

Огромность российской территории с ее просторными полями и густыми лесами обусловила развитие на этой земле главным образом сельского хозяйства, основанного на земледелии, а эти факторы требовали работы сообща, так как в одиночку человек бы не справился. Так родилась русская община, просуществовавшая столетия, а с ней и общинное сознание. По сути, с революцией 1917 года в России вовсе не исчезло из жизни народа то главное содержание, которое было заложено в понятие «общинный», потому что общинное сознание предполагает подчинение сознания индивидуального общему (коллективному) сознанию. В СССР чувство коллективизма у народа усиленно культивировалось государством, тем более что в деревне через несколько лет после революции были созданы почти полные аналоги общин — колхозы. Однако, если в СССР коллективизм и навязывался властью, все же главный смысл понятия «коллектив» сохранился в понятии народа с незапамятных времен. Смысл этот — «братство», который по русской поговорке «дороже богатства» — именно о братской любви между людьми мечтал Толстой, когда представлял себе идеальное общество будущего.

Со дня смерти Толстого прошло более 100 лет, а до построения будущего, о каком мечтал писатель, судя по всему, еще очень далеко. Что произошло за эти годы с русским национальным характером?

С моей точки зрения, за последние годы толстовские идеи о необходимости взаимопомощи между людьми, приоритете «правды» и «справедливости» становятся все более популярными. Среди молодых образованных культурных русских людей все больше распространяется потребность «делать добро». Мы видим, как сейчас увеличивается число тех, кто занимается организацией помощи больным и бездомным, одиноким матерям с детьми и без средств (сбор денег и реальная действенная помощь), устройством хосписов, а также защитой прав человека, в частности, политических заключенных и пр. Эти тенденции современного общества соответствуют мечте Толстого о возникновении на Земле нового человечества, объединенного взаимной братской любовью, мечте, издревле таившейся в бессознательном простого русского человека — в его архетипе.

Список литературы

1. *Бердяев Н. А.* Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л. Толстого // Лев Толстой: Pro et contra. СПб.: Издательство Русского Христианского Гуманитарного Института, 2000. С. 1–21.
2. *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. СПб.: Азбука-классика, 2016.
3. *Бердяев Н. А.* Мирозерцание Достоевского // *Бердяев Н. А.* Русская идея. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 1999.
4. *Бердяев Н. А.* Русская идея. М.: АСТ, Харьков: Фолио, 1999.
5. *Малюкова Л.* Свет из бездны // Новая газета. 2018, 14 марта. С. 24.
6. *Мережковский Д. С. Л.* Толстой и Достоевский. М.: Наука, 2000.
7. *Сергеева А. В.* Русские. Стереотипы поведения. Традиции. Ментальность. М.: Флинта, 2017.
8. *Флоренский П. А.* Около Хомякова // Символ. Париж, 1986, декабрь.

Т. Д. ПРОСКУРИНА

кандидат филологических наук, доцент, Белгородский
национальный исследовательский университет, Белгород
e-mail: anfilada_1@rambler.ru

Л. Н. Толстой о высшей человеческой правде в этических воззрениях П. А. Кропоткина

Аннотация. В статье сопоставляются взгляды Л. Н. Толстого и П. А. Кропоткина, который считал, что учение Толстого заключает в себе, говоря словами самого Толстого, «тот самый ответ на вопрос жизни, который более или менее ясно высказывали все лучшие люди человечества».

Ключевые слова: *Л. Н. Толстой, П. А. Кропоткин, Н. К. Михайловский, анархизм, государство.*

T. D. Proskurina

PhD in Philology, associate professor,
Belgorod National Research University, Belgorod
e-mail: anfilada_1@rambler.ru

Leo Tolstoy and the highest human truth in the ethical system of Peter Kropotkin

Abstract. The article juxtaposes the views of Leo Tolstoy and Peter Kropotkin who thought that Tolstoy's doctrine comprises, using Tolstoy's own words, «the very answer to the question of life which was more or less clearly stated by all the best representatives of humankind».

Keywords: *Leo Tolstoy, Peter Kropotkin, Nikolay Mikhaylovsky, anarchism, state.*

Петр Алексеевич Кропоткин (1842–1921) — всемирно известный ученый, участник и свидетель многих грандиозных событий в России и в Европе, один из выдающихся теоретиков русского анархизма, в своих трудах особое место определял «моральному выбору» Толстого. Гуманистическая ценность идей Кропоткина заключается в обращении

к сознанию человека как к естественной духовной силе, способной консолидировать общество.

Сущность понятия анархизма Кропоткин объяснял в очерке «Нравственные начала анархизма», написанном им в 1890 году: «Мы отказываемся обращаться с другими так, как не хотели бы, чтобы другие обращались с нами <...>, не желаем больше терпеть неравенства <...>, которое позволяет некоторым пользоваться своей силой, хитростью или смышленностью в ущерб нам. Становясь анархистом, мы объявляем войну закону, религии, власти. Мы вступаем в борьбу <...> со всеми видами неравенства, которые влиты в наши сердца управителями, религией и законом. “Равенство во всем” — синоним справедливости. Это и есть анархия» [2, с. 301].

Л. Н. Толстой в своем творчестве с самого начала стоял на нравственных позициях, созвучных анархическим идеям Кропоткина.

След глубокой умственной работы Толстого отмечал Кропоткин уже в ранних его произведениях. Со всей серьезностью отвечал писатель на вечные вопросы в повести «Юность», хотя сам заявлял в «Исповеди», что никогда не высказывался по этим вопросам ранее. Кропоткин не соглашается с этим, указывая, что Толстой, будучи поклонником и последователем Руссо, в своих статьях о воспитании все-таки высказывал радикальные взгляды на большинство жгучих социальных вопросов. Вопросы эти настолько мучили его, что, уже занимаясь педагогическим трудом в Яснополянской школе и служа мировым посредником (1861–1862), он чувствовал отвращение к двойственности своего положения в роли благодетельного помещика. Но в тот период Толстой видел свое спасение в семейной жизни. Однако уже тогда, в 1860-е годы, по мнению Кропоткина, Толстой «был близок к отрицанию взгляда привилегированных классов на собственность и труд и мог присоединиться к великому «народническому движению...» [там же, с. 318].

Кропоткин также заметил, что Толстой в романе «Война и мир», стремясь по-новому трактовать историю, развил свою философию, в которой роль народных масс противопоставлена деятельности отдельных личностей, т. е. героев, философию, которая «могла найти всего несколько последователей среди образованных людей Европы» [1, с. 388]. В этой связи Кропоткин полагал, что Толстой должен был чувствовать себя удовлетворенным, сознавая полезность своей работы.

Но работа над романом «Анна Каренина», с точки зрения Кропоткина, дала Толстому возможность пережить снова «различные фазы пустой жизни зажиточных классов <...> противопоставляя эту жизнь трудовой жизни крестьянства. Именно в этом произведении Кропоткин усматривает у Толстого тенденции коммунистической морали. Взгляды на частную собственность писатель представляет в разговоре двух братьев Левиных, где он выступает против цивилизации имущих

классов. Эти же мысли звучат и в его повести «Холстомер», в которой полностью отсутствуют симпатии к оппозиционным партиям и звучит отвращение к существующему правительству, проявляется глубокое уважение к крестьянскому труду. Кропоткин находит идеи, созвучные анархическим идеям, и в яснополянских статьях Толстого.

Противоречивые взгляды Толстого позволяли русским критикам XIX века зачислять писателя в реакционный лагерь, однако в 1875 году критическая статья Н. К. Михайловского «Десница и шуйца Льва Толстого» открыла противоречивую сущность писателя, отметив, что в нем ведут постоянную борьбу два разных человека. Здесь же Михайловский предсказал кризис Толстого, к которому он неизбежно приближался [см.: 3, с. 75].

Пророчества критика сбылись: литературная слава потеряла для Толстого привлекательность после «Войны и мира», семейное счастье его больше не удовлетворяло, эпикурейская жизнь потеряла всякий смысл. Писатель стал считать, что смысл надо искать в среде трудящихся людей. Толстому пришлось очень много перестрадать, прежде чем он пришел к заключению, что он, как сознательная часть Божественного Неведомого, должен выполнять волю этого Неведомого, которая состояла в том, что каждый должен работать для общего блага.

Кропоткин понимал это состояние писателя и указывал на препятствия, мешавшие ему последовать внушениям своей совести [2, с. 323]. Чтобы разобраться в путанице идей, которые часто называют «толстовством», Кропоткин рекомендует своим читателям прочесть работы, ставшие результатом напряженного умственного труда писателя — это «Исследование догматического Богословия», «В чем моя вера?», «Так что же нам делать?», «Царство Божие внутри вас...», «Христианское учение». На последней странице «Царства Божия внутри вас...» Толстой объясняет суть своих суждений: «Я не говорю, что, если ты землевладелец, чтобы ты сейчас же отдал свою землю бедным, если капиталист, сейчас бы отдал свои деньги, фабрику рабочим, если царь, министр, служащий, судья, генерал, то чтобы ты тотчас отказался от своего выгодного положения <...>. Если ты сделаешь это, ты сделаешь самое лучшее, но может случиться — и самое вероятное — то, что ты не в силах будешь сделать этого <...>, но признать истину истиной и не лгать ты всегда можешь <...> и не только можешь, но и должен, потому что в этом одном, в освобождении себя от лжи и исповедании истины состоит единственное благо твоей жизни. <...> “Ищите Царствия Божия и правды Его, а остальное приложится вам”» (Юб. Т. 28, с. 291–293).

В работе «Исследование догматического Богословия» Толстой показал, как фундаментально расходятся учение и объяснение различных церковью с действительным смыслом Христа. Это послужило причиной собственного толкования христианского учения Толстым,

сходное с толкованиями, которые этому учению давали народные движения. Толстой представляет Бога как Жизнь или Любовь или же как Идеал, носимый в самом себе. Желание блага всему существующему пробуждается в каждом разумном человеке, когда в нем пробуждается совесть. Толстой полагал, что «... наибольшее благо людей <...> может быть достигнуто только при наибольшем единении и согласии людей. <...> Внутреннее влечение рождающегося духовного существа человека только одно: увеличение в себе любви. <...> По свойству своему любовь, желание блага, стремится обнять все существующее. Естественным путем оно расширяет свои пределы любовью — сначала к семейным <...> потом к друзьям, соотечественникам, но любовь не довольствуется этим и стремится обнять все существующее» (Юб. Т. 39, с. 126–128). Высшая человеческая правда, считал Толстой, воплощена в христианском учении, а основным пунктом писатель называл непротивление злу.

Однако, отмечает Кропоткин, скоро писатель стал понимать, что подобное учение не только не согласуется с его представлениями о Боге, а просто доходит до поощрения зла, которое всегда проповедовалось государственными религиями в интересах правящих классов. Во всяком случае, считает Кропоткин, он должен был почувствовать, что пассивное отношение к совершающемуся злу — непротивление будет равняться молчаливому одобрению этого зла, его поддержке.

И как показало время, все позднейшие сочинения Толстого являются страстным противлением различным формам зла. Его могучий голос обличал и самое зло и совершающих его. Но писатель осуждает сопротивление злу физической силой, веря, что такая форма сопротивления причиняет вред всему. Аналитический ум Толстого возмущался против обрядов Православной Церкви, писатель осознает невозможность принятия им верований (причастие) сектанство (неприятя одного верования другими).

В этой связи Кропоткин считал, что учение Толстого, «очищенное от всех искажений, совершенных церквами, заключает в себе “тот самый ответ на вопрос жизни, который более или менее ясно высказывали все лучшие люди человечества и до и после Евангелия, начиная с Моисея, Исайи, Конфуция, древних греков, Будды, Сократа и до Паскаля, Спинозы, Фихте, Фейербаха и всех тех, часто незаметных и непрославленных людей, которые искренно, без взятых на веру учений думали и говорили о смысле жизни”» [2, с. 325].

Толстой настаивал на необходимости упрощения образа жизни в пище, одежде, в помещении, рекомендовал заниматься физическим трудом, в особенности земледельческой работой, указывая на выгоды этого труда. Все зло теперешнего управления, считал Толстой, происходит вследствие того, что те люди, которые протестуют против

плохих правительств, употребляют все усилия, чтобы самим попасть в члены их правительств.

Кропоткин, так же как и Толстой, считал, что положить конец современному рабству — это значит отказаться иметь какое-либо дело с государством. Оба они отмечали, что капиталистическая организация труда нисколько не лучше рабства и крепостничества. Это же входило в программу деятельной жизни анархизма. Толстой и Кропоткин не соглашались с существующими законами капиталистического государства, призывали всех жить честно в соответствии с высшими законами бытия.

Список литературы

1. *Кропоткин П.* Анархия, ее философия, ее идеал // *Кропоткин П.* Соч. М.: ЭКСМО-пресс, 1999.
2. *Кропоткин П. А.* Этика: Избранные труды. М.: Политиздат, 1991.
3. *Михайловский Н. К.* Литературно-критические статьи. М.: Гослитиздат, 1957.

Е. В. МЕЛОКУМОВ

руководитель семинара,
Московское общество испытателей природы, Москва
e-mail: eugenevm@mail.ru

Лев Толстой, Федор Достоевский, Николай Федоров и российская духовная традиция

Аннотация. В статье предпринимается попытка показать великую фигуру Льва Толстого в полноте отечественной литературной и духовной традиции, а также в полноте истории самой России, что невозможно без обращения к постулату писателя о непротивлении злу насилием. Автор статьи задается вопросом: как, не отвечая насилием на насилие, действительно бороться со злом?

Ключевые слова: *Лев Толстой, Федор Достоевский, Николай Федоров, непротивление злу насилием, соборность, Великая Отечественная война, миротворчество, Бессмертный полк.*

E. V. Melokumov

guide of a seminar, Moscow Society of Nature Testers, Moscow
e-mail: eugenevm@mail.ru

Leo Tolstoy, Fyodor Dostoevsky, Nikolai Fyodorov and the russian moral tradition

Abstract. The article tries to show the great figure of Leo Tolstoy in the fullness of our domestic literary and moral tradition and in the fullness of Russian history itself, which is impossible without appeal to the writer's formula of nonresistance to evil by force. The author raises the question: how can we struggle with violence efficiently without resisting to evil by force?

Keywords: *Leo Tolstoy, Fyodor Dostoevsky, Nikolai Fyodorov, nonresistance to evil by force, collegiality, Great Patriotic War, peace-building, Immortal Regiment.*

Душа — заветное дело... На заветное и цены нет... Правда по миру ходит — наставляют нас на духовные искания русские пословицы...

Постараемся увидеть и понять великую фигуру Льва Толстого в полноте отечественной литературной и духовной традиции, а также в полноте истории самой России.

Уже обозначенные чтениями 2017–2018 годов темы «Л. Н. Толстой и революция», «Л. Н. Толстой и мир сегодня» обращают нас к историческому наследию с осмыслением современности. Мы возвращаемся к тому историческому факту, что первыми декретами советской власти были декреты о земле и мире — и темы земли¹ и мира были всегда в центре творчества писателя. И наша задача — сохранение мира, ее новое понимание, наше вековечное *лишь бы не было войны...* Великий на все времена роман «Война и мир» продолжает формировать народное самосознание (на первое место в качестве такового его ставит большинство россиян). Наша единая духовная традиция — *она соборная, миротворческая, всечеловеческая...* Мирный, самоотверженный труд на родной земле и мир как миротворчество, со словом «мир» в единстве двух своих значений, олицетворяют для нас чувство образа духовного (в искомом единстве земного и небесного) для того заветного дела, которому нет цены... В полноте отечественной православной традиции, в приобщении к духу народного самосознания мы произносим осознанное нами: *быть русским, быть россиянином — значит быть добрым не за чужой счет в общности всечеловеческой...*

Воссоздавая жизнь и творчество Толстого в целостности нашей традиции, мы неизбежно обращаемся к тому духовному наследию писателя, которое выражено словами о непротивлении злу насилеием. Будем говорить о *сребролюбии как корне всех зол* (слова апостола Павла из послания Тимофею) — этой максиме христианского учения, которое писатель творчески осмысливал всю свою жизнь (расширяя таким образом наше рассмотрение, мы тем самым воссоздаем еще духовные миры в принадлежности целостной традиции). Духовная целостность же православия, носителем которого является российский народ, без искусственного разделения на старообрядцев и новообрядцев, выражает глубинную двойственность страстей сребролюбия и любоначала, что отражено в великопостной молитве Ефрема Сирина (стихотворение «Отцы пустынники и жены непорочны...» Пушкина является поэтически пересказом этой молитвы). В старом варианте текста молитвы фигурирует слово «сребролюбие», в новом — «любоначалие». «Любоначалия, змеи сокрытой сей», — пишет Пушкин.

¹ Например, в письме императору Николаю II в январе 1902 г. Толстой пишет, что решение вопроса об упразднении земельной собственности является мерой, которая «уничтожит все то социалистическое и революционное раздражение, которое теперь разгорается среди рабочих и грозит величайшей опасностью и народу и правительству» (Юб. Т. 73, с. 190).

Итак, любоначалие — как страсть и то предпринятое насилие, то проявление зла, в котором реализуется стремление управлять сознанием людей — это, во-первых, и двойственное ему сребролюбие — как сопряженное с соблазном жизни за чужой счет, во-вторых. Толстой не использовал выражения «жизнь за чужой счет», которое становится языком социальной экологии уже в XXI веке, но он говорил о присвоении трудов чужого труда, об эксплуатации одних другими. Отрицательное же отношение писателя к собственности хорошо известно.

Зададим самим себе еще один вопрос — как, следуя формуле Толстого о непротивлении злу насилием, сохранить вместе с тем и человеческое в человеке? — то есть не отвечать на насилие насилием, но при этом действительно борясь с проявлениями насилия. Двойственность любоначалия и сребролюбия указывает нам на действенную возможность ненасильственной борьбы с насилием, реализованным в понятии капитала-накопления, как хозяйственного средства управления сознанием людей и вместе с тем физического насилия (при этом вскрывается и логическое противоречие денег как капитала — в таком случае они определяют сами себя).

Понятие денег как капитала является этически нейтральным понятием с изначальным смещением добра и зла. Всему, в том числе жизни, дается цена. Итак, мы видим насилие как проявление зла, основанного на управлении сознанием людей. И выход из этой ситуации в правде о том, что этически не-нейтральные деньги — это не капитал, который накапливается (оценивание жизни через посредство понятия капитала позволяет управлять сознанием людей), а энергия социального действия, экономическая энергия, которую сохраняют. В российской духовной традиции протопоп Аввакум, комментируя и развивая пророка Исаяю, оставляет нам пророчество касательно такого понимания денег: «*Ох, увы, ценившим сребро не в хлебы и труд не в пост*». Деньги, которые создаются в благодатном труде, — это и есть этически не-нейтральные деньги как энергия цивилизации, выраженная экономически... Действенное осознание этой формулы и становится той формой непротивления злу насилием, с которой происходит невидимая, духовная борьба с корнем зла в виде сребролюбия и любоначалия¹. Происходит освобождение от насилия жертовного мышления, приносящего жизнь и человека в жертву...

Грязное к чистому не пристаёт — учит нас русская пословица...

Чистое в этической не-нейтральности, самоценности своей, без смещения добра со злом, к грязному не пристаёт. Возникает проблема: как оценивать, как нам научиться оценивать себя, собственное состояние

¹ Деньги (которые по русской пословице «не Бог, а полбога есть») сравнивают все неравенства. Это представление о деньгах как энергии созидания на страницах романа «Подросток» проводит Ф. М. Достоевский.

души, чтобы не допускать того «грязного» произвола, когда все дозволено? Сам Лев Николаевич зачастую полемизировал с собой, говоря о себе в третьем лице как не «Толстом», который не совпадает с его собственным «я». И для него также стояла эта проблема оценки себя самого. Другими словами, с помощью чего мы можем оценивать себя в том, что мы делаем, зная о двойственности любоначала и сребролюбия? Как научиться оценивать себя самих, уже ставших известными сребролюбием и любоначалием, а еще непременно и тщеславием, тщеславным целеполаганием и похотением? Со стороны духовной традиции православия мы, конечно же, говорим о смирении, которое опять же, чтобы не смешивать добро и зло, не противопоставляет их, как не противопоставляет произволение доброе и произволение злое, отказываясь от самого произволения в пользу благорасположенности — в своей этической не-нейтральности благорасположенности к предвоплощенному добру. Так, мы хотим верить и верим в добро, не говоря, что мир несправедлив, ибо знаем, что говоря так, мы уже подрываем саму веру в справедливость и добро. Также мы знаем о том, что любоначалное стремление управлять сознанием людей (которое при этом не определяется как таковое) не позволяет оценивать собственное состояние. — И тогда, к счастью (но такова и внутренняя логика вещей!), у нас остается благорасположенность в осознанной оценке и выборе тех метапонятий (характеризующих наши исходные, коренные представления об окружающем нас мире), которые этически не-нейтральны. Этически не-нейтральные метапонятия помогают нам избавиться от этической нейтральности. Таким этически не-нейтральным мы, например, хотим видеть Бога: тем самым не позволять людям «играть в Бога», всемогущество которого можно превратить в то, что так называемым «советникам Бога» становится все дозволено (понятие капитала, которому все дозволено). Слова апостола Павла о «всякой власти от Бога» прочитываются тогда как *всякая духовная (этически не-нейтральная) власть от Бога*, иначе она — «от меня», как «советника Бога». И равным образом: всякая этически не-нейтральная власть от Бога, ибо свободная воля людей и духовная власть в Боге преодолевают «волю к власти и освобождают от лукавой власти»¹.

¹ Рассмотрим лукавство власти и проявления современного терроризма, следуя линии правдоискательства Толстого. Итак, у фарисейства и терроризма есть общее в виде полагания подобия прав собственности на свою исключительную правду. И это явное или неявное полагание прав собственности на свою исключительную правду становится формой целеполагания и управления сознанием людей, той общей формой насилия над людьми, за которой стоит подавление их свободной воли с понуждением торговать этой волей. Полагание своей исключительной правды и тщеславное ощущение себя ее собственником сопрягается с другим представлением, также искажающим природу добра. Это представление о том, что правда известна всем и что не нужно искать эту правду, что к ней не нужно стремиться. Здесь мы приходим к выводу, что в рассуждениях о правде недостаточно обращения к оппозиции добра и зла (в этом случае они «классически» релятивизируются), а необходимо говорить об этической не-нейтральности правды

Соотношение темы Бога и темы власти, а также осмысление российской истории приводит нас к глубинной идее *соборного государства российского*. Великий исходный пример этому дан Толстым в «Воине и мире». (Что же можно сказать о государстве соборном, следуя интуиции Толстого на дороге духовного искания? — На вопрос: «Хочешь ли не бояться власти?» — отвечаем: не стремись управлять сознанием других, и не будет твое сознание управляемо ею, как властью лукавой. И это больше всякой похвалы, ибо есть покорность, смирение души без порабощения ее)¹. Именно в государстве соборном не противопоставляются народ и государство (государство, иначе говоря, не становится выразителем группы «интересов»), в нем, как в единой семье, не противопоставляется индивидуальное и коллективное, слово *наше*, как *наша Победа*, не заслоняется словом «свое». Соборное государство со всеми и для всех, но не за счет всех — не за счет государства, как долгов большинства перед меньшинством.

И здесь нам помогает этическая не-нейтральность сформированных представлений о деньгах как энергии цивилизации, выраженной экономически. В духовной традиции отечественной культуры она может быть выражена именами и духовным видением (в созвучии своему) трех мыслителей, идеями близких друг другу: Лев Толстой — *не за чужой счет*, Федор Достоевский — *не управляя сознанием людей*, Николай Федоров — *со всеми и для всех*. Это исконная русская, российская идея. Как сохранение русскости в российскости: быть добрым не за чужой счет, не управляя сознанием людей, со всеми и для всех...

Достоевский пишет: «История у нас дала бы духовные идеи» («Дневник 1881 г.») ... «Всякий из нас пред всеми во всем виноват» («Братья Карамазовы»). Именно история XX века и *Россия*, которая *вся в будущем*, по словам Лермонтова, открывают для мира во всем мире перспективу всечеловеческую — во Всечеловечестве.

Три великих мыслителя в полноте всей российской традиции представляют нас на видение этой духовной перспективы как *сознания* того,

и добра (это видение со стороны мышления предполагает сочетание классической логики и логики неклассической, без закона исключенного третьего). Рассмотрение хозийственной природы жизни и позволяет вскрыть эти глубинные смыслы.

Следуя этической не-нейтральности с мыслью о Боге, мы говорим, что этически не-нейтральный Бог не только «не без» Души, но непременно «с» Душой! Именно жизнь души, духовное в человеке позволяет говорить о жизни самого Бога. И чтобы «не без» превратилось в жизненное «с» требуется духовная работа человеческой души. И тогда возникает представление о «Боге» как познаваемом нами нерукотворном Духе, в Свете которого мы обновляемся и учимся видеть видимое через невидимое, осознавая, кто же такие «мы». Не играя в Бога, в единстве земного и небесного произносим пословицу: ходил Бог по земле, а человек по небу.

¹ «В плену держат меня. Кого меня? Меня? Меня — мою бессмертную душу! Ха, ха, ха!.. Ха, ха, ха!.. — смеялся он с выступившими на глаза слезами» (Юб. Т. 12, с. 105–106).

что «лежит в душе русского человека»; и от духовного опыта в осознании священной брани на пути к миру у Толстого, когда самоотверженно «всем народом навалиться хотят», мы приходим к *миротворческой, соборной правде священной войны*.

Великая Отечественная война и наша Победа в ней... Одна на всех Победа, какой не знала история человечества. Одна на всех наша Победа есть Победа всечеловеческая — в ней сохранили для всего человечества человеческое в человеке. Единый народ, во Всечеловечестве показавший всему миру — что значит христианское *милости хочу, а не жертвы*... Беззаветная самоотдача и дух беззаветного миротворчества, соборное спасение — без стремления к славе и вознаграждению... Как невозможно «стяжать» (приобрести) то, что *не имеет в себе ничего приобретенного* (по слову Василия Великого о Святом Духе), так этически не-нейтрально и духовно «не жертвовать собой», но, вызывая огонь на себя, исполнить долг смерти во имя жизни, во имя всечеловеческого, сохранения человеческого в человеке. Долг смерти исполняется во имя всечеловеческого. Так беззаветная самоотдача (уже не жертва), совершаемая соборно, совершается для «искупления» вины¹, которая неотделима от вины всех перед всеми — эта миротворческая самоотдача, которая не оценивается ценой² (нет искупления по некой, пусть даже дорогой цене, но есть преобразование человеческой природы), — она восходит к бесчисленной милости миротворчества во Всечеловечестве. — *Миротворчество соборно*. Во имя одной на всех Победы было необходимо «пожертвовать» интересами и жертвой ради милости дара (действовали и победили не ради интересов и не ради идеала, а в силу соборного единства). Без стремления к вознаграждению — Толстой на исходе жизни в работе «О науке. Ответ крестьянину» пишет о таком вот «обещании вознаграждения», которое приводит ко лжи и игре в науку (стремление к вознаграждению подпитывает сопряженное с соблазном жить за чужой счет сребролюбие). Не жертвенное, а воскресительное... Воскресение — без гарантий безопасного положения и стремления к вознаграждению...

Беззаветно и миротворчески вызывая огонь на себя ради спасения других, сохранили человеческое в человеке... Милость, дарованная соборно, *со всеми и для всех* — в общности всечеловеческой. Беззаветно исполненный долг (как долг беззаветного исполнения долга) при непорождении новых долгов освободил нас от власти цены, разделяющей людей, — от этически нейтрального смешения добра и зла при оценке жизни ценой, освободил от культа капитала как экономического средства управления сознанием людей. Тем самым возвращается миру и человеку душа мира,

¹ Как нет греха всех пред всеми, но есть коллективный грех неведения, который в то же время есть вина всех перед всеми.

² На пути от «страшной цены» к бесчисленному милосердию милости и жизни, не оцениваемой ценой.

освобождается человек и единое человечество от порабощения души. Заветное, как и душа¹, цены не имеет... Происходит освобождение от «власти жертвы» и становление воскресительного мышления. Вновь вспоминается русская пословица: *На правду и цены нет...*

И наш беззаветный Бог, Бог наших отцов — это Бог беззаветного миротворчества во Всечеловечестве.

В единстве религиозного и исторического мы произносим:

Соборность — это Верность нашей Победе!

Единство исторического и религиозного становится свидетельством о воскресении в понятиях федоровского воскрешения... *как одна на всех Победа существует вместе с воскресением во Всечеловечестве, так и наше воскрешение существует только вместе с одной на всех, нашей всечеловеческой Победой в Великой Отечественной войне...* Христос потому и воскрес для вечной жизни, что явил всем людям на Земле первенство Всечеловеческого... Душа России есть Душа народа во Всечеловечестве... и в *российском чуде соборного спасения со всеми и для всех*, в одной на всех нашей победе, равной которой нет в истории, раскрывается тайна соборного спасения... *вселенская Победа над смертью становится образом соборного бессмертия через воскрешение, а светлое Воскресение — образом исторической всечеловеческой Победы над фашизмом в 1945-м, Победы соборной, во Всечеловечестве...*

Таково наследие и духовная преемственность российской духовной традиции в единстве секулярного и религиозного, равно как внесекularного и внерелигиозного: воскрешение павших, всех спасительно вызвавших огонь на себя во имя всечеловеческое — Блаженных Миротворцев — в культуре сохранения жизни и миротворчества грядущей эпохи становится Дорогой Жизни со всеми и для всех во Всечеловечестве.

Возвращаясь к жизни и творчеству Льва Толстого в духовной преемственности поколений, мы говорим об эпопее войны и мира в жизни и творчестве писателей-фронтовиков, о необходимости издания единого полного собрания художественных произведений наших писателей-фронтовиков. Это наш бессмертный миротворческий полк, создавший новую эпопею «Войны и мира» в духовном, миротворческом осмыслении крупнейшего события отечественной истории. Мы говорим о возведении величественного межконфессионального Собора БЛАЖЕННЫХ МИРОТВОРЦЕВ на Поклонной горе в Москве в честь погибших в Великой Отечественной войне СОЛДАТ и МИРНЫХ ЖИТЕЛЕЙ.

¹ Кто, как говорят, на священной войне «жертвовал собой», тот не говорил о самопожертвовании — он не жертвовал душой, а вызывал огонь на себя ради спасения других. Не было целеполагания ценой жертвы, но была творческая вознесенность, сопричастность намерения в общности соборной.

Е. А. МАСОЛОВА

кандидат филологических наук, доцент, Новосибирский
государственный технический университет, г. Новосибирск
e-mail: masolova@list.ru

Идеи Толстого в повести Солженицына «Раковый корпус»

Аннотация. В «Раковом корпусе» Солженицына персонажи обсуждают идеи Толстого, изложенные в рассказе «Чем люди живы», в повести «Казачьи» и романах «Война и мир» и «Анна Каренина». Эти идеи «провоцируют» споры персонажей о смысле жизни, являются шкалой оценки происходящего, задают высочайшие религиозно-нравственные ориентиры, влияют на мыслящих персонажей, приводя одних к принятию толстовских идей и духовному возрождению, других — к поиску собственных ответов на вопросы бытия; система персонажей строится с учетом того, насколько человек учитывает воззрения Толстого. В жанровом отношении «Раковый корпус» Солженицына — философско-публицистическая повесть, в которой название рассказа Толстого «Чем люди живы» выполняет функцию эпиграфа. Наличие толстовского текста в «Раковом корпусе» — дополнительное доказательство непреходящего значения идей Толстого в творчестве Солженицына и в жизни людей последующих эпох.

Ключевые слова: *Толстой, Солженицын, толстовский текст, система персонажей, духовное возрождение.*

E. A. Masolova

PhD in philology, associate professor, Novosibirsk State Technical
University, Novosibirsk
e-mail: masolova@list.ru

Tolstoy's ideas in Solzhenitsyn's novel «Cancer ward»

Abstract. In Solzhenitsyn's *Cancer Ward* the characters discuss Tolstoy's ideas which are in his *What Men Live by*, *Cossacks* and in the novels *War and Peace* and *Anna Karenina*. These ideas “provoke” characters' disputes about

the meaning of life. They are a scale for assessing what is happening and set the highest religious and moral guidelines. Tolstoy's ideas influence reflecting characters thus, leading some of them to the adoption of his ideas and spiritual resurrection whereas others to the search for their own answers to the question of being. Solzhenitsyn's *Cancer Ward* is a philosophical and journalistic novel, to which the title of Tolstoy's story *What Men Live by* serves as an epigraph. The presence of Tolstoy's text in *Cancer Ward* is an additional evidence of the continual importance of his ideas in Solzhenitsyn's work and in the lives of people of new age.

Keywords: *Tolstoy, Solzhenitsyn, Tolstoy's text, system of characters, spiritual resurrection.*

Во время работы над повестью о своем «онкологическом прошлом» Солженицын перечитывает народные рассказы Толстого, которые потом станут обсуждать персонажи «Ракового корпуса». В ряде работ литературоведов ставится вопрос о преломлении идей этих рассказов Толстого в повести Солженицына. Д. Б. Терешкина считает, что в «Раковом корпусе» в качестве эксплицитно представленной главной христианской заповеди любви выступает спор об этой нравственной категории, изложенной Толстым в рассказе «Чем люди живы» [6, с. 317]. И. Ю. Кудинова называет обсуждаемый в «Раковом корпусе» толстовский вопрос «чем люди живы?» катализатором рефлексии персонажей Солженицына [1, с. 105]. Т. Г. Прохорова рассматривает диалогические связи «Ракового корпуса» с творчеством Толстого на сюжетном уровне и через нравственно-философские мотивы [2]. Согласно А. В. Сафронову, в «Раковом корпусе» прямые отсылки к личности и произведениям Толстого подтверждают глубокую погруженность Солженицына в его идеи; Солженицын, опираясь на рассказ Толстого «Чем люди живы», ставит в повести вечные проблемы смысла жизни, любви и смерти, нравственности существующего строя, называет источники материальной и духовной скудости и выявляет, возможно ли излечение и какую цену [3]; тему победы жизни и любви над смертью Солженицын, отталкиваясь, в первую очередь, от философских взглядов Толстого, трактует «по-достоевски», давая высказаться самым разным героям и не занимая при этом позицию нравственного ригориста; в судьбах персонажей Солженицына проявляется толстовская идея о неотвратимости духовного возмездия и воздаяния в судьбе каждой личности [4, с. 104].

Название повести Солженицына — «Раковый корпус» — не столько указание на специализацию клиники, сколько метафора: тоталитарное государство превратилось в раковый корпус, где многие, став воинствующими атеистами и приверженцами коммунистической идеологии, заболели и физически, и нравственно. Вопросы о смысле жизни с особой остротой встают перед человеком тогда, когда он, оказавшись на грани

жизни и смерти, дает оценку прожитому. В письме к А. А. Толстой от 26 марта 1888 года Толстой рассуждает о смерти в торжественном регистре от первого лица, что придает его речи профетическую непререкаемость: «Я живу прекрасно и могу смело рекомендовать всем следующий и единственный рецепт для этого: готовиться умереть» (Юб. Т. 64. С. 159). Говоря о необходимости готовиться к смерти, Толстой имеет в виду готовность человека в любой момент предстать перед Всевышним, чтобы без страха ответить за свои деяния и помыслы. Долгое время персонажи Солженицына, если апеллировать к словам Толстого, не были готовы к смерти; в раковом корпусе некоторые из них впервые размышляют о смысле жизни и, подводя ее неутешительные итоги, ищут ответы на вопрос, как жить дальше.

Завязка повести Солженицына — появление в больничной палате томика Толстого. Во второй главе вечно ссыльный Олег Костоглолов, повертев в руках какую-то книгу, по темно-синему переплету и по корешку которой «шла тисненая золотом и уже потускневшая роспись писателя», на всю палату сказал: «Если б не Демка эту книгу в шкафу выбирал, так поверить бы нельзя, что нам ее не подкинули. <...> По всему городу шарь — пожалуй, нарочно такой не найдешь» [5, с. 18] и сделал в этой книге ряд карандашных помет. И только через пять глав сообщается ее название — «Народные рассказы» Толстого. Для Олега эти рассказы, в которых поставлены онтологические вопросы бытия и дана перспектива нравственного возрождения, стали вариантом ответа на вопрос о смысле жизни. Когда герою заменили смертную казнь на вечную ссылку в Казахстан, он жил, по собственному признанию, «неизвестно — зачем» [там же, с. 329].

В итоге Олег говорит, что, уверившись в неизлечимости своей болезни, начинаешь воспринимать все бесстрастно и замечаешь, что «простил всем обижавшим тебя и не имеешь зла к гнавшим тебя» [там же, с. 35]. В «Раковом корпусе» не упоминается, что Олег когда-либо читал Евангелие или ходил в церковь. Слово Божие вошло в сознание Олега через текст-посредник — народные рассказы Толстого, в которых развиваются аналогичные идеи. Евангельские заповеди о прощении врагов, почерпнутые из этих рассказов, герой вспоминал на протяжении всей повести. Олег не знал, радоваться ли своему выздоровлению: в преддверии смерти он испытал успокоение и опасался, что к нему, избежавшему смерти, вернутся все страсти и потеряется высокий настрой души.

Другой герой повести, строитель Ефрем Поддуб, читавший только брошюры по обмену опытом, описания подъемных механизмов, служебные инструкции, приказы и «Краткий курс ВКП (б)» до четвертой главы, считал смешным покупать книги и ходить в библиотеку, в дальних поездках прочитывал от 2 до 30 страниц и бросал книжку, не найдя в ней ничего умного. Книгу Толстого он «тоже бы не стал читать, да всучил ее

Костоготов в самый пустой тошный вечер. <...> он бы не стал читать, если б это был роман. Но это были рассказы маленькие, которых суть выяснялась в пяти-шести страницах, а иногда в одной. В оглавлении их было насыпано, как гравия» [там же, с. 92]. Прочитав первый рассказ, Ефрем захотел подумать, перечитать рассказ и снова подумать. Дважды он прочитал и второй рассказ. Будучи скептиком и циником и предчувствуя, что эта книга поменяет его отношение к жизни, Ефрем назвал рассказ Толстого «старой басней», но перед сном подумал о прочитанном. В толстовских рассказах Ефрем захотел найти ответ о смысле жизни. Утром он прекратил говорить больным, что они скоро умрут от рака, и стал читать, не отрываясь от чтения на завтрак, «эту тихую спокойную книгу. <...> С ним разговаривала книга, не похожая ни на кого, занятно» [там же]. Подчеркивая, какое потрясение от рассказов Толстого пережил Ефрем, Солженицын в отдельный абзац выносит предложение: «Целую жизнь он прожил, а такая серьезная книга ему не попадалась» [там же]. Смертельно больной герой, словно стыдясь своей поглощенности чтением, так оправдывал испытанное сильное впечатление от прочитанного: «Рассказиками этими едва ли можно было прошибить здорового» [там же, с. 93].

Накануне в оглавлении столь необычной книги Ефрем заметил рассказ «Чем люди живы», который читался легко, «ложился на сердце мягко и просто» [там же]. В этом рассказе говорилось, что человек жив любовью к Богу и через эту любовь восходит к любви ко всем людям. Точность заглавия рассказа «Чем люди живы» поразила героя; ему казалось, будто он сам составил название этого рассказа, и читал «медленно, как по слогам разбирая» [там же]. В повести Солженицына почти целиком цитируется первый абзац этого рассказа Толстого и приведена рецепция героя: «Понятно это было все, и дальше очень понятно: сам Семен поджарый и подмастерье Михайла худошавый» [там же]. Далее, читая про барина, Ефрем мысленно увидел своих начальников по углетресту, нашел в себе много общего с характером этого барина, и был ошеломлен: «... не хотелось Ефрему ни ходить, ни говорить. Как будто что-то в него вошло и повернуло там. И где раньше были глаза — теперь глаз не было. И где раньше рот приходился — теперь не стало рта» [там же]. При пересказе этого рассказа Сибатову в речи Поддубова были текстуальные совпадения с «Чем люди живы». Идеи рассказа Толстого поменяли все былые представления Ефрема, и он пришел к самоосуждению.

Задав соседям по палате вопрос «чем люди живы?», герой в ответ получил противоречивые суждения, которые были продиктованы разными причинами: голодным временем, когда ценился материальный достаток (вертухай Ахмаджан, медбрат Тургун), мечтой о высокой квалификации (грузчик Прошка), увлеченностью работой (геолог

Вадим Зацырко), любовью к малой родине, защищающей от болезней (татарин Сибгатов), школьным учебником биологии (девятиклассник Демка ответил, что человек жив воздухом, водой и едой), установками правящей партии (адепт сталинизма, доносчик Русанов, отправивший в ссылку соседа по коммунальной квартире, чтобы занять его жилплощадь, объявил, обедая куриную ножку, что человек жив идейностью и заботой об общем благе; его дочь, журналистка Авиета, утверждала, что надо писать, приукрашивая жизнь согласно требованиям КПСС). Ефрем, не удовлетворенный услышанным, продолжил читать Толстого.

Когда Ефрем «дергался, волновался, смотрел, что делается в комнате и в коридоре» [там же, с. 106], то не мог вникнуть в прочитанное. По Солженицыну, чтобы понимать рассказы Толстого, человеку не надо предаваться суетному. Под влиянием этих рассказов Ефрем покаялся в том, что жил неправильно, и осознал, что за свои грехи наказан неизлечимым недугом.

У персонажей Солженицына разное отношение к Толстому. Демка не осилил народные рассказы писателя, решив, что они расслабляют, запутывают, призывают не к борьбе, а к смирению. Русанов, уверовавший в правоту коммунистической идеологии и отменявший другие ответы на вопрос о смысле жизни, кроме тех, которые давали классики марксизма-ленинизма, назвал «Чем люди живы» «чушь» и вынес вердикт: «За километр несет, что мораль не наша» [там же, с. 97]. Услышав, что автор этого рассказа — Толстой, Русанов запротестовал: «Толстой писал только оптимистические и патриотические вещи, иначе б его не печатали. “Хлеб”. “Петр Первый”. Он — трижды лауреат Сталинской премии, да будет вам известно!» [там же]. Узнав, что рассказ «Чем люди живы» написал не Алексей, а Лев Толстой, Русанов начал глумиться: «Ах, не то-от? — растянул Русанов с облегчением отчасти, а отчасти кривясь. — Ах, это другой... Это который — зеркало русской революции, рисовые котлетки?.. Так сю-сюкалка ваш Толстой! Он во многом, оч-чень во многом не разбирался. А злу надо противиться <...> со злом надо бороться!» [там же, с. 97–98]. Для Русанова рассказы Толстого — *слякоть, махровая поповщина, заукойная поповская книжечка*, а их автор — *заукойный писатель*.

Другой герой, участвовавший в обсуждении, Вадим, воспринимал рассказы Толстого как *несвоевременные, бесформенные, незнергичные, слащаво-идеалистические штучки, которым нельзя поддаваться*, и считал их *водянистой блеклой правденкой, разжижающей басенкой о смирении и любви к ближнему*. Услышав слова Вадима, Русанов обрадовался и сразу признал в нем коммуниста. Шулубин, участник Октябрьской революции, профессор, ставший библиотекарем сельхозтехникума, сказал Олегу, что толстовская проповедь любви к ближнему не имела с современной жизнью никаких связей.

Критике идей Толстого противопоставлена точка зрения старшего хирурга Евгении Устиновны, разделявшей негативное отношение Ерошки из «Казак» Толстого к русским врачам, которые, по его словам, умели только резать, но не лечили травами. Для Евгении Устиновны самыми лучшими операциями были те, от которых она отказалась: «И в этом был прав Ерошка!» [там же, с. 99], — повторяла она. Больные, многие из которых не читали «Казак», не верили в эффективность операций и, затаив дыхание, слушали Олега, говорившего о лечении рака настоем чаги. Врач Людмила Афанасьевна оправдывала свой несостоявшийся карьерный рост, ссылаясь на Толстого, сказавшего про брата, что тот «имел все способности писателя, но не имел недостатков, делающих писателем. Наверное, и она не имела тех недостатков, которые делают людей кандидатами наук» [там же, с. 77].

Онколог Орешенков, желая отвлечь от тяжелых мыслей Людмилу Афанасьевну, понимавшую, насколько серьезно ее заболевание, поведал, как в студенчестве был выведен из театра за то, что смеялся на премьере пьесы Толстого «Власть тьмы», когда артисты натурально сморкались и развязывали онучи. В шутку сравнивая свой прешпект в огороде с прешпектом старика Болконского, вечно ссыльный врач КаDMIN ценит себя за способность сопротивляться обстоятельствам: он разбивал десять соток своего огорода «с такой замысловатостью и энергией, что куда там старый князь Болконский со всеми Лысыми Горами и особым архитектором» [там же, с. 234].

Не оставляя никого из героев Солженицына равнодушными, «народные рассказы» Толстого вызывали яростную дискуссию; лауреаты Сталинской премии представляли безымянными и неинтересными, названия их книг путались в голове Демки. Силы победить рак подросток искал в книгах, но многие из них не приносили успокоения его душе. Веря коммунистическим лозунгам, Демка чувствовал, что его заставляли хулить тех, кого недавно требовали превозносить, и в душе подростка росли непонимание и тоска.

Демка, как и романские герои Толстого, приходит к осознанию того, что человек не может жить сугубо интересами семьи. Пьер Безухов и Константин Левин поняли, что одна лишь любовь к женщине не делает человека счастливым, поскольку превыше всего — любовь к Богу, Который через любовь к конкретной женщине дает возможность полюбить всех людей. Демка также почувствовал, что любовь к женщине — это не вся жизнь.

Главная мысль рассказов Толстого — о необходимости любить Бога. Эту евангельскую заповедь из сознания советских людей вытравили, борьба с религией принимала нелепые формы. Некоторые примеры подобной борьбы отражены в «Раковом корпусе»: директор школы сорвал со стены картину Саврасова «Грачи прилетели», сочтя запечатленную

на ней церковь религиозной пропагандой. В школе детям внушали, что религия есть дурман, трижды реакционное учение, выгодное только мошенникам и мешающее освободиться от эксплуатации. Однако Демка, ища ответ на вопрос, почему у него рак, и услышав от тети Стефы о необходимости смириться перед Богом, неожиданно для себя понимает правоту ее слов: «... тетья Стефа с ее смешным календарем, с ее Богом на каждом слове, с ее незаботной улыбкой <...> и вот с этим пирожком была фигурой как бы не реакционной» [там же, с. 112].

Толстой — бесстрашный оппозиционер, во всеуслышание высказывавший свои идеи. В современной Солженицыну эпохе было запрещено иметь собственное мнение. В школе детей заставляли писать заученными фразами о хлопкоробах, доярках, героях гражданской войны, Матросове; учителя стращали оценкой «кол» тех, кто хотел излагать собственные мысли, и ужасались, если школьник говорил, что не знает, любит ли он родину. Шулубин с горечью вспоминал, что их заставляли стоя хлопать приговорам и требовать расстрела для «врагов народа». Олег, сосланный в Казахстан за непочтительные слова о Сталине на студенческой вечеринке, назвал марксизм расизмом, и Русанов был возмущен этой *идеологической диверсией*. По Русанову, надо не рассуждать, а читать работы Ленина и Сталина. Олег высмеивал слепое доверие к главам государства и ратовал за то, чтобы каждое поколение пересмысливало провозглашенные ранее идеи. Русанов же посоветовал Ефрему вместо Толстого читать Островского, на что Олег с сарказмом предложил сжечь книги Толстого. В ответ на слова Русанова о том, что учение Толстого есть *глупость несусветная*, Олег заявил, что идея нравственного усовершенствования вызывает изжогу только у нравственных уродов.

Шулубин утверждает, что людей надо устремлять не к счастью, а к взаимному расположению, и называет миражом попытки предугадать, каким будет счастье будущих поколений. Олег же придерживается позиции Толстого и заявляет, что отношения сердец делают людей счастливыми и что человек счастлив, если он хочет этого, и никто не может ему помешать.

В «Раковом корпусе» система персонажей строится с учетом того, насколько люди интегрировали себя в диалог с культурным наследием: Русанов остался уверенным в правоте внушаемых государством лозунгов и не осознал, что поклонение лже-идеалам, предательства и доносы явились причиной, вызвавшей у него рак; Вадим и Ася отвергли прежние установки и утратили смысл жизни; Шулубин, обратившись к культурному наследию, пришел к пониманию ошибочности своих взглядов и оказался на распутье; Олег и Ефрем усвоили идеи Толстого и прозрели; только Олег победил смерть. Интересуясь культурным наследием и критично относясь к любому высказыванию, Олег, в день выписки из ракового корпуса, ощущает себя как только что родившийся ребенок,

издевавший всю горечь жизни стариков, радуется *новосотворенному миру* и готов, как и Толстой, искать собственные ответы на вопросы бытия.

Прошедшая через депортацию санитарка Елизавета Анатольевна назвала все литературные трагедии *смехотворными* по сравнению с событиями XX века и, отказавшись перечитывать «Анну Каренину», заслонялась от действительности романами на французском языке. Для нее душевные терзания Карениной несерьезны, поскольку обусловлены своеволием человека, боровшегося за личное счастье. На примере своей семьи Елизавета Анатольевна убедилась, что власти уничтожают недовольных, и судила о героине Толстого как человек, разуверившийся в возможности улучшения социальной системы.

Несмотря на все притеснения тоталитарного государства, многие руководствовались общечеловеческими ценностями. *Нерасчетливая доброта* студентки Зои, врача Веры Гангарт, супругов Кадминых — парафраз евангельских заповедей о необходимости любить друг друга и идей Толстого.

Итак. В «Раковом корпусе» идеи Толстого задают планку мироотношения, во многом детерминируют сюжет и систему персонажей. Вышесказанное дает основание говорить о наличии в «Раковом корпусе» толстовского текста, организующего нарратив повести Солженицына.

Список литературы

1. *Кудинова И. Ю.* Полифонизм или диалог? Нарративные стратегии в повести А. И. Солженицына «Раковый корпус» // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Филология. Журналистика. Саратов, 2017. Т. 17. Вып. 1. С. 104–108.
2. *Прохорова Т. Г.* Диалог с Толстым в повести А. И. Солженицына «Раковый корпус» // Литература в школе. М., 2016. № 9. С. 205–207.
3. *Сафронов А. В.* Рязанский период творчества Солженицына (повесть «Раковый корпус») // Рязанский государственный университет имени С. А. Есенина: вековая история как фундамент дальнейшего развития (100-летнему юбилею РГУ имени С. А. Есенина посвящается): материалы научно-практической конференции преподавателей РГУ имени С. А. Есенина по итогам 2014/15 учебного года. Рязань, 2015. С. 749–756.
4. *Сафронов А. В.* Свободный человек из «Ракового корпуса» (образ Максима Чалого в повести А. И. Солженицына) // Вестник Костромского государственного университета им. Н. А. Некрасова. Кострома, 2016. № 1. С. 104–107.
5. *Солженицын А. И.* Раковый корпус // *Солженицын А. И.* Собр. соч.: в 30 т. М.: Время, 2012.
6. *Терешкина Д. Б.* Человек перед лицом смерти: минейный код повести А. Солженицына «Раковый корпус» // Мир науки, культуры, образования. Горно-Алтайск, 2015. № 3 (52). С. 316–319.

С. В. ПАНОВ, С. Н. ИВАШКИН

Панов С. В. — кандидат философских наук, доцент,
Национальный исследовательский технологический
университет «МИСиС», Москва
e-mail: saint-denis@mail.ru

Ивашкин С. Н. — кандидат культурологии, главный специалист,
Централизованная библиотечная система ЦАО, Москва
e-mail: thammasat@yandex.ru

***Толстой и проект революции: импульсы
просвещения, прозопопея жизни,
проблема русского протестантизма***

Аннотация. Идея монархии обесценивается, когда ее подданные превращаются в аргументаторов общественного блага на основе слепого республиканского согласия об ограничении эгоизмов (Робеспьер) и прозопопеи свободы, дающей нации иллюзию самоуправления. Переосмысление революционного момента как волевого самоутверждения романтического духа связано у Толстого с поэтикой романа «мировой воли», с открытием эволюционного момента в аффективно-рефлексивной динамике сознания героя, ограничивающем свидетельстве повествователя и авторском горизонте поступательного движения к воплощению цели исторического процесса, что создает режим убеждения в необходимости сосуществования с другими соучастными сознаниями. Революционно-эволюционный рефлекс Толстого связан с монотеистской прозопопеей кенозиса божественного.

Ключевые слова: *Толстой, революция, Просвещение, прозопопея, жизнь, закон.*

S. V. Panov, S. N. Ivashkin

Panov S. V. — PhD in philosophy, associate professor, National
University of Science and Technology MISiS, Moscow
e-mail: saint-denis@mail.ru

Ivashkin S. N. — candidate of culturology, chief specialist; Centralized
Library System of CAO, Moscow
e-mail: thammasat@yandex.ru

Tolstoy and the project of revolution: impulses of enlightenment, prosopopeia of life, problem of russian protestantism

Abstract. The monarchy idea depreciates when its citizens turn into the public good's argumentators on the basis of a blind republican consent about the egoisms limitation (Robespierre) and a prosopopeia of freedom that gives to a nation the self-government illusion. The reconsideration of the revolutionary moment as a self-affirmation of romantic spirit is connected for Tolstoy with the «world will» novel poetics opening the evolutionary moment in the affective and reflexive dynamics of the hero's consciousness, the limiting witness of the narrator and the author's horizon of progressive movement to the historical process's purpose that creates the belief in the need of coexistence with other participating consciousnesses. The revolutionary and evolutionary reflex of Tolstoy is connected with the monoteistic prosopopeia of divine kenosis.

Keywords: *Tolstoy, revolution, Enlightenment, prosopopeia, life, law.*

Российские революции 1917 года — явления европейской современности. Современная эпоха основана на идее свободы как общественном благе. Эта идея определяет демократию как организацию отдельных и коллективных appetites и желаний, которые, как предполагается, производят социальную и политическую гармонию только объективированной силой взаимного согласия. Эта сила была определена философами Просвещения (Томасом Гоббсом, Дени Дидро, Джоном Локком, Дэвидом Юмом) как единственный регулятив частной и общественной жизни без необходимости судить об объективных условиях нашего существования.

Просвещение переносит правила экспериментирования внешней природы во внутреннюю человеческую натуру. Как непосредственно познающий человек производит гармонию видимого мира в применении его разумной и интеллектуальной интуиции, так мы желаем управлять самими собой и всеми другими трансцендентальной силой самообладания. Модель этого самообладания определяет волю-к-власти российской революции и идею самого большого насилия ради абсолютного ненасилия (Ленин [6]), идею, которая не всегда означает возвращение к архаичному обществу (Толстой; Юб. Т. 23, с. 28, Бердяев [1]). Российская революция — слепая имитация акта творения иудейского Бога Слова в иудео-христианской прозопопее. Как единый Бог стирает все так называемые примитивные жизненно-культурные миры, подчинив все реактивные сознания прагматическим эффектам божественной речи, так российские революционеры стремятся организовывать общество на принципах разума вместо жизненного автоматизма (Троцкий). Но этот разум — не больше чем бессмысленная объективация чистого

аффекта пролетарского братства. Как в наше время мы можем освободить сознание от аффективно-эмоциональных влияний, когда мы непосредственно движемся к олигархической эрзац-демократии, основанной на слепом согласии политических сил?

В своей прозопопее жизни как восприятию эффектов внутренних душевных движений Толстой предлагает и правящему классу, и революционерам, и народу одно средство — признание Бога и его закона, т. е. источника и принципа постепенного осуществления блага в частном и коллективном бытии, что может привести правящих и революционеров к покаянию и исправлению социальной несправедливости, а трудовой народ — через гражданское неповиновение насильственной власти — к миру и достатку. Насколько предложение Толстого действительно, если божественный закон в его идеологии — это отчуждение отфильтрованных стимульно-реактивных связей, слепо отобранных по силе их интенсивности внутренним чувством? Достаточно ли усвоить внушаемый законом идеал ненасилия и начать бороться с внутренним злом, чтобы обрести наконец желанную гармонию с самим собой, миром и другими?

Концепция свободы и гражданской демократии как сферы ее осуществления в философии Просвещения строится на инверсии стимулов, т. е. на отождествлении средства ограничения индивидуального аппетита (невозможность расширить сферу своих жизненных интересов вследствие преобладания боли над действующим самонаслаждением эгоинстинкта и обобщения болевых импульсов как морального вреда для индивидуальной воли, которая все еще мыслится на основе слепого бессознательного влечения к благу) с самой целью внутренней и социальной жизни.

Мы бессознательно — действием своей чувственной интуиции — отождествляем данные нашего страдания в травматических столкновениях с жизненными пространствами других со стимульными восприятиями самосохранения, обобщая этот травматический опыт в саму природу своей воли и экстраполируя данность страдания и необходимость ограничения того действия, которое вызывает противодействие других, на всеобщее жизненное социальное пространство, затем трансцендируя эту субъективную максимум самоограничения или межсубъективное социальное правило, диктующее разделение сфер влияния в определенном контексте общения, к чистой априорной сфере морального обязательства по безусловному соблюдению межсубъективных границ.

«Я», как носитель слепого аппетита в рамках действия влечения к сохранению собственного бытия, прочитанного уже в Возрождении как существо любого сущего (Телезио, Кампанелла) и повторенного в его метафизике Спинозой в аналитике *conatus*'а, не могу изнутри осознать пределы аппетита, т. к. мой аппетит и является моим естеством и осно-

ванием любого частного проявления в виде того или иного интереса, я могу лишь почувствовать извне импульсы страдания и боли как стимульные восприятия, способные породить у меня желание прекратить расширение сферы моего аппетита исходя из единственного факта данности болевых ощущений моему внутреннему простому самочувствию, что мотивирует меня, как носителя аппетита, остановить свое развитие, связав эти болевые сигналы в данность страдания, а данность страдания — в принцип сохранения моего естества, абстрагируя его в условие сосуществования с другими через симпатико-эмпатическое отождествление всех других с моим способом самочувствия, а это условие, в свою очередь, превратив в трансцендентальный принцип безусловного воления, к которому, как к максиме всеобщего законодательства, по Канту [4], должна стремиться моя и любая другая воля.

Художественная культура XVII—XVIII веков отвечала коренным изменениям в самоопределении человека и общества жанром трагедии, где реактивные сознания создают максимы своего поведения из отражения в пассивном рассудке интенсивных влечений своих appetitов, подчиняясь в конце концов воле-к-власти суверена как абсолютному образцу самообладания. В трагедии Корнеля «Гораций» [5] программа экспериментирования над стимульно-реактивным механизмом поступающего субъекта состоит в следующем: 1) восприятие импульсных содержаний аффективной природы в виде желаний, стремлений, аппетита, склонностей человеческого существа; 2) превращение стимульного восприятия или результата разрядки морального инстинкта в суждение, определяющее способ восприятия реальности мышления и действия в мире, в субъективную максиму, сообразующуюся с ценностными условиями данного жизненного мира, в максиму долга перед референтной группой-нацией или максимой верности чувству; 3) соотношение этих аффектов склонностей и принципов действия с другими сравнимыми результатами аффективных разрядок для отражения избранного ведущего аффекта в рефлекс сознания, в подтверждение истинной природы склонности аппетита и интереса исходя из самого факта проживания этой склонности и простого ее сознания (Сабина и Камилла); 4) аффективно-ценностная реакция на содержание субъективной максимы, реализованной в слепом суждении как результате абстрагирующего отражения импульса внутренней природы в простом сознании аргументатора (Гораций); 4) реализация склонности в речевом жесте или в социальном политическом действии — ритуальное проклятие Риму Камиллы: как моя аффективно-интеллектуальная природы диктует мне волевые принципы моего поступка в свободной конкуренции аффектов и отформатированных рефлексией идеалов, так же мое моральное действующее «я» способно ценностно оценить сущее исходя из перспективы моего аффективного видения мира и нанести урон противнику

в перформативном действии проклятия; 5) превращение страдающего субъекта в абсолютно действующее лицо, в жертву как абсолют страдающего, в живое подтверждение подлинности собственного реактивного выбора (убийство Камиллы); 6) свидетельство о преступном своеволии защитника закона Рима — Горация; 7) утверждение суверенного права останавливать действие естественного гражданского закона на основе вывода об избранности преступника для укрепления избранной мировой власти Рима в подражание самой природе: как равнодушная природа избрала Рим для всемирного владычества и подчинения народов абстрактному гражданскому праву, так я, как суверен или представитель римского суверенитета (Тулл), могу помиловать преступника, исходя из расчета преобладания его заслуг перед Отечеством над объемом совершенного злодеяния; 8) перформативный акт помилования, обязывающий противоборствующие стороны, как носителей слепых моральных максим, к примирению (подчинению идеалу суверенного права), и проект иллюзорного освобождения от греха и упокоения душ в финальном ритуале благодарственного священнодействия.

Великая Французская революция произошла уже в трагедийном жанре Корнеля и Расина как форме жизни, гармонизирующей волевые импульсы реактивных сознаний в их подчинении суверенной воле, исходя из простого события более впечатляющего влияния самообладания суверена на внутреннее чувство субъектов. Французская революция рождается из духа абсолютной монархии, где общественное благо заменяется эффектом отождествления трансцендентной воли с волей суверена, отсюда централизация и бюрократизация власти, произвол, отчуждение прав низших слоев. Суверенное право обесценивается, как только подданные понимают его простой волевой характер: верховная ценность абсолютной монархии возникает из объективации безусловной формы самообладания, т. е. воли-к-власти, которая сама себя освящает на основе простого события монаршего волеизъявления при магической неразличимости субъекта воли и волевого акта. Просвещенная часть подданных абсолютной монархии начинает понимать, что отождествление суверенной воли с трансцендентным законом может и должно быть заменено простым согласием общественных сил на основе отождествления возвышенных склонностей гражданских субъектов с результатом непосредственного действия общечеловеческого морального инстинкта. Республика и есть форма сосуществования свободных аргументаторов регулятивной свободы.

Поскольку объективация возвышенных склонностей республиканских субъектов может привести и приводит к противоречивым выводам о принципах человеческого существования, революция как решительное преобразование основ общественного бытия призвана вытеснить всеобщую неопределенность опыта в режиме денегации, т. е. без учета

того, что относительность регулятивов человеческого бытия порождена ею же самой в простом отрицании прежних правил общественного уклада вне суждения об объективных его условиях. Любая общественная революция самозаконно отменяет прежние формы взаимодействия социальных субъектов, производства и распределения благ на основе простой внятности революционных императивов свободы, равенства и братства тем самым образом, каким иудейский Бог Слова нейтрализует любые культурно-жизненные миры, подчиняя реактивные сознания прагматичным эффектам слова только на основе отождествления произнесенного и услышанного.

В «Речи об отношении религиозных и моральных идей к республиканским принципам» Робеспьер наследует достижения моральной философии Просвещения, определившей человеческое существо через исходное своеволие, эгоизм. Каждое сознание определяется изначально как я-в-себе и для себя только потому, что оно отражает волевые импульсы самосохранения в пассивном рассудке. Сознание просвещенческого идеолога впадает в неизбежную слепую типологию эгоизмов и трансценденталистский рефлекс. «Исключающий» эгоизм ведет к обогащению за счет другого, т. е. к высшей социальной несправедливости. Пресловутый благодетельный эгоизм признает границы других индивидуальных appetitов в духе политической экономии А. Смита [8], где любое преследование частных интересов магически ведет к содействию всеобщему благосостоянию. Поэтому этот эгоизм имеет определяющее значение для идеолога-просвещенца: в нем закреплены основные эффекты действия регулятивной природы человека, отражающей трансцендентную природу самого Творца [7, с. 166].

Действие регулятивной природы — это то, к чему склоняется и Шеллинг в «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы» [9, с. 149], где зло отождествляется с простым недостатком самообладания, а добро — с принципом самоограничения индивидуального аппетита, который благодаря «искре Божьей» способен создать сам по себе границы собственного действия в мире. Субъективный аппетит выбирает между двух путей — разрушающего своеволия и благодетельного самолишения, необходимо отражая темную основу вечного самоутверждения метафизического Бога и его вечное самоумаление до превращения в страдающее существо. Отсюда — индивидуализация сотворенных реактивных сознаний, которые на основе простого убеждения в существовании мировой гармонии, в существовании архитектурного разума природы не могут не следовать добродетели только исходя из простой мыслимости принципа самоограничения как необходимого условия личного проявления и общественного благоденствия.

Как Толстой нейтрализует естественнонаучный взгляд на внутреннюю и внешнюю природу (динамика сознания Левина в финале «Анны

Карениной»), так и Робеспьер в свободном экспериментальном познании человеческой регулятивной природы осознает необходимость преодолеть травму всеобщей неопределенности опыта, отраженную в производстве бесконечных философско-моральных концепций, полагая единственный их критерий истинности в пресловутой «практике», означающей не более чем восприятие и отражение в рефлекторном рассудке возвышенных движений души [7, с. 170].

Как Толстой выводит свою христианскую теологию и моральную идеологию из символического выражения воздействий архитектурного разума, из самого художественного сосуществования реактивных сознаний, так Робеспьер создает культ «верховного существа» в Республике, где единственным источником моральной саморегуляции человека и общества должно стать действие религиозно-морального инстинкта, которое снимет пелену неадекватных этических суждений и максим на основе простого аффективного воздействия на внутреннее чувство республиканских субъектов, которое непосредственно воспринимает и объективирует эффекты морального инстинкта в общеобязательные нормы [7, с. 181].

Свобода в революции — это способность формировать принципы индивидуального и коллективного бытия исключительно на основе простой рефлексии результатов аффективных разрядок во внутреннем чувстве и пассивном рассудке, но поскольку эта способность объективирует эти принципы исходя из простой унификации стимулов и реакций в масштабе всего человечества, она выступает как фигура мыслимого идеала, как прозопопея истины, где видимое абсолютно совпадает с моральным содержанием человеческих стремлений [7, с. 195]. Республиканское равенство — это не математическое равенство абстрактных единиц, а качественное равенство в обладании способностью судить об общественном благе на основе данных индивидуального отформатированного общим согласием самочувствия, а братство — это эффект слепого консенсуса свободных и равных субъектов в отношении содержания общественного идеала, предусматривающего исключение всех несогласных с сущностью гражданского согласия из общественного бытия. Именно поэтому король после попытки побега, по Робеспьеру, не должен быть судим по законам Республики, а должен быть казнен как враг революции.

Для Толстого революция, несомненно, — момент бессмысленного насилия, имеющего целью устранение совокупного зла мира, выраженного в сговоре лиц злой воли, как следует из трактатов «В чем моя вера?» (Юб. Т. 23) и «Царство Божие внутри вас» (Юб. Т. 28). Концептуальной основой литературной культуры как художественно-идеологического форматирования реактивных сознаний у Толстого является сублимированный гностицизм, т. е. представление о двух началах в божествен-

ном — бессознательном источнике эгоизма, определяющего закон своеволия, и бесконечном стремлении к самоограничению. Этот просвещенный гностицизм и теизм ведет к определяющему для Толстого различению между животностью и сознанием сыновности Богу, который мыслится как источник духовного существа, а, по сути, как источник трансцендирующего самочувствия человека, который отбирает для своей жизненной ориентации эффекты наиболее интенсивных разрядок морального инстинкта вне возможности оценить объективные условия своего бытия. Это различие связано с метафизической традицией.

В перспективе антропобиологии языка метафизика означает эмансипацию реактивных сознаний в отношении как замкнутых локальных культурно-жизненных миров, так и в отношении основ политеистической культуры, преодолевшей, казалось бы, ценностные границы локальных регулятивов на основе простого события отождествления внутренних мотиваций с действиями внеположных отчужденных источников человеческих желаний, запечатленных в фигурах суверенных богов, управляющих, по слову Гуссерля [3, с. 465], событиями этого мира. Внутримирские события в политеистической прозопопее — это слепое порождение восприятий, мыслей, стремлений и действий исходя из непосредственного влияния нашей аффективной природы. Как непосредственно реактивное сознание воспринимает стимулирующее воздействие импульсивной природы, так же слепо и непосредственно оно объективирует эффекты этих воздействий в рефлексы понимания, в мыслительные привычки, в естественные мотивы, склонности и правила поведения.

Но философская эмансипация сознаний, обесценивавшая мирорелигиозную установку, не могла не подражать обособляющему характеру культуры суверенных богов в создаваемой ею культуре «магии мысли». Как представляется, уже в политеизме возникает режим индивидуализации сознания, который будет развит впоследствии в монотеизме, где иудейский Бог Слова отменит архаические культурно-жизненные миры, видя в них только идолопоклоннические культы, обособившись как единственный единый невидимый Бог. И процесс этой сингуляризации божественного закончится становлением Бога конечным страдающим существом, сознательно отказавшимся от своей божественной формы, т. е. всемогущества («Философия откровения» Шеллинга [9, с. 201]).

В постромантической поэтике романа мировой воли, предполагающей обесценивание своевольного преображения романтического гения, революционный рефлекс преодолевается Толстым в динамике сознании князя Андрея на поле Аустерлица через диалектику активного духа и пассивного восприятия. Но и в этой диалектике царит инверсия стимулов, а именно — замена стимула восприятия, мысли и действия реакцией, которая потом объективируется исходя из простого события

во внутреннем чувстве героя и отражения эффектов этого события в пассивном рефлексорном рассудке.

Здесь у Толстого уже намечается трансцендирующее самовосприятие героя, который смотрит не просто на действия людей в обстоятельствах войны, а начинает отражать в своем сознании сам характер этих действий и порождаемых ими аффективных состояний. Восприятие князя выходит из простого обзора внутримирских событий и начинает осознавать себя видящим в начавшемся процессе возвышения его самосознания. Как в динамике сознания Пьера в плену, так и в динамике сознания князя Андрея на поле Аустерлица Толстой доводит до предела противоречие страдательной позиции в мире и активно действующего духа героя ценой максимального ограничения воли и поступка, ценой превращения героя в сплошь страдающее существо, подчиненное слепым законам природы как насилия. Его возвышенное сознание активизируется до возможности переводить эффекты внешних впечатлений в бесконечные ресурсы собственной духовной жизни через рефлексивные серии и предчувствие архитектурного разума истории тем способом, каким иудейский Бог Слова в своем бесконечном обособлении превращается в страдающего человека, чтобы раскрыть бесконечные ресурсы «Царства Божия» внутри сознания, т. е. определенный возвышенный образ самочувствия и саморефлексии, преодолевающей самим своим присутствием внутреннюю неуверенность и беспокойство.

Толстой своей поэтикой романа «мировой воли», предполагающей эволюционное движение реактивных сознаний к цели исторического процесса человечества, вписывается в режим монотеистической индивидуализации, т. е. его эволюционизм как подчинение свободы сознания закону жизни является вытеснением революционного момента романтической культуры, где романтический гений волевым усилием превращает аффективно-рефлексивную динамику в символ бесконечного исходя из простого события этого волевого акта. Т. е. неспешные облака в небе Аустерлица для князя Андрея означают переход к созерцанию жизни в ее неощутимых постоянных направляющих движениях к цели человеческой истории, по трансцендентальной аналогии, т. е. соотношению чувственно воспринимаемого с Абсолютом по способу действия. Но откровение моральной природы происходит вдруг, во внезапном обретении взглядом князя Андрея спасительной вертикали. Поэтому Толстой заставит его закрепить новое созерцание жизни в восприятии застывшего млеющего дуба.

Однако, как видно, сама равнодушная природа как принцип необъяснимой смены душевных состояний человека и ситуаций мира не ставится Толстым под вопрос. Поэтому художественно-философскую систему Толстого можно соотнести не только с методом Канта [4], но и с трансцендентальной программой Шеллинга, где в Абсолюте

темное своеволие должно быть преобразовано божественным светом, добро является простым эффектом интенсивного душевного движения, уводящего человека от совершения зла в силу события этого движения во внутреннем чувстве. Художественно-философская эмансипация Толстого — это все тот же мимесис божественной природы, выраженной в принятии реактивным сознанием собственной конечности как своей судьбы, т. е. в полагании собственных пределов в самочувствии, рефлексии и моральном суждении. Отныне реактивное сознание переводит отчужденное действие нашей аффективной природы в естественную склонность к благу, откуда один шаг до объективации этой склонности в моральный рефлекс, мыслительную и поведенческую привычку, осуществление которой в жизненных обстоятельствах якобы непременно ведет к этической, социальной и политической гармонии человека с самим собой, другими и миром.

Закономерным следствием художественного форматирования сознаний в романе «мировой воли», т. е. символической фиксации результатов действия архитектурного разума как нашей регулятивной природы становится религиозно-нравственная доктрина Толстого, в которой Христос, индивидуализируясь, естественно становится учителем закона жизни, понимаемой как постоянное отражение в рассудке и воле импульсов моральной природы. Именно поэтому закон Христа для Толстого — это закон порождения любой этической максимы, заповеди — только опоры на пути к божественному совершенству, а цель жизни — в преобразовании человеческих проявлений диктатом аффекта любви, понимаемого, в частности, и как непротivление злу насилием. Толстой, как и другие русские писатели и мыслители его времени, усваивает революционно-эволюционный рефлекс как ненасилие суждения и насилие аффекта из все того же монотеизма, подчинившего любые культурно-жизненные миры прагматическим эффектам слова на основе запретов изображения и произнесения имени.

Как непосредственно внутреннему чувству князя Андрея был открыт принцип возвышенного самоумаления перед бесконечным небом в качестве принципа сосуществования любых частных сознаний с мировой волей, так непосредственно возникает магический императив общей жизни моего «я» с любыми другими частными сознаниями через самоограничение на основе простого осознания этого требования в рефлекторном рассудке героя вне учета объективных условий возникновения этого требования, что оформляет в русском классическом романе «мировой» воли прозопопею убеждения как безусловного знания телеологических основ динамики индивидуального и коллективного бытия (Юб. Т. 10, с. 158).

Одним из следствий художественного форматирования реактивных сознаний у Толстого, его поэтической магии романного сосущество-

вания воспринимающих и действующих субъектов является денегация авторской позиции. Толстой в самом отрицании революционной парадигмы как волевого акта романтического гения утверждает его содержание, т. е. безрефлексивное принятие постепенного изменения мира в перспективе всеобщего блага и отражение характера этих изменений в рефлекторном рассудке героя и его моральном рефлексе. Как слепо романтический гений определяет условия собственного существования на основе простой фиксации ориентирующих влияний равнодушной природы в его рефлексивно-волевом существе, так же слепо постромантическое сознание нацелено на постепенную артикуляцию жизненных движений в силу простого умаления собственной воли, которое, тем не менее, является все тем же волевым актом. Поэтому позицию Толстого в отношении социальной революции можно назвать революционно-эволюционным рефлексом, который вносит определяющие акценты в его художественную символизацию и в идеологическое творчество.

Так, Толстой в обосновании своей идеолого-моралистской позиции находится в режиме денегации, т. е. в отрицании собственного мыслительного жеста в сам момент его события: Толстой отвергает ценность Символа веры Православия (Юб. Т. 28, с. 60), не видя в нем продукта исторического развития христианства, столкнувшегося с необходимостью закрепить предметные моменты вероисповедания перед лицом возникших и возникающих ересей, в то время как собственную идею христианства, очищенную от власти церковников, Толстой понимает исторично, т. е. способной преобразовываться в зависимости от влияний религиозного чувства.

Лейтмотив религиозно-моральной идеологии Толстого в том же отрицании воли и превращении этого отрицания в единственный стимул частного бытия и сосуществования с другими. Непротивление злу насилием — прагматический императив самосохранения естественно ограничивающей себя воли, которая преобразует ограничение в вознаграждающий ответ нашей регулятивной природы в силу простого его совершения в рефлексивно-волевой сфере. Ответ регулятивной природы объективируется в моральное требование, в этическое долженствование на основе простого события во внутреннем чувстве субъекта и отражения эффектов этого события в пассивном регистрирующем рассудке или в том, что Толстой называет «разумной жизнью». Как кажется, смитовский и вообще либеральный политэкономический эгоизм гражданского субъекта, через преследование частных интересов способствующих всеобщему благосостоянию, преодолевается Толстым в замене принципа обеспечения себя принципом «работы для других». Но этот толстовский принцип так же слепо объективируется в безусловное правило мотивации и поведения человеческого существа, как и эгоизм производителя и потребителя классической политэкономии и просве-

щенного гуманизма XVIII века. Как слепо создается и рефлексивируется в рассудке представление о благодействующем частном аппетите, чтобы вытеснить травму реального социального неравенства и несправедливости в производстве и распределении общественных благ, так же слепо постромантическая рефлексия Толстого формулирует принцип «труда для других», который, по определению, должен произвести согласие человека с самим собой, миром и другими. Отсюда белая магия учительства Толстого: автор внушает принцип «труда для других», который, как кажется, произведет желаемую гармонию человека с самим собой и миром на основе простого его усвоения и исполнения любым реактивным сознанием вне суждения о его объективной необходимости. Здесь Толстой возвращается к иудейскому рефлексу проклятия человеческого рода смертью и трудом, что очевидно контрастирует с евангельским призывом «приидите ко Мне, все труждающие и обремененные» (Мф. 5: 48; 11: 28), призывом, цель которого — спасение от бессмысленной работы и суетливого обеспечения материальных условий земного бытия.

Как внутренние ориентации героев создаются из стимулирующих впечатлений и объективируются в индивидуальные этические максимы воли и поступка, так художественный автор романа «мировой воли» рефлексивирует свою внеаходимую позицию по отношению к интегрально-дифференциальному сосуществованию частных аппетитов в метафизическое учение о свободе и необходимости в философской части эпилога «Войны и мира», где движение ансамбля сознаний определено недоступной для разума целью, что ведет к нейтрализации социального, политического, юридического и этического суждений (Юб. Т. 12, с. 246).

В подражание прозопопее иудейского Бога, который является носителем последнего суда, Толстой лишает нас оснований для оценки социального неравенства, несправедливости, издержек правосудия в силу моральной интериоризации и универсализации учительской перспективы видения. Поскольку любое общество основано на неравенстве, несправедливом распределении вознаграждений и статусов, мы можем только ощутить свою внутреннюю гармонию и попробовать ее воплотить как спасительное самоумаление в этом мире. В этом Толстой подражает универсализации революционного рефлекса Робеспьера, для которого революция является переходом от царства преступления к царству справедливости, как если бы все дореволюционные общества основывались исключительно на тирании и лишениях низших сословий в той мере, в какой сам революционный рефлекс имитирует жест монотеизма, освобождающий реактивные сознания от требований предшествующих традиций и преобразующий частные и коллективные мотивации на основе их подчинения вербальной магии.

Революционно-эволюционный рефлекс в белой магии учительства Толстого, который следует из его эстетической религии романа «миро-

вой воли», проецируется в его этическую религию, т. е. христианскую идеологию достижения счастья в чувстве внутреннего согласия желаемого с реальным, доступном любому реактивному сознанию исходя из простого усвоения и исполнения императивов счастья, сменяющих собственно христианские заповеди блаженства: жизнь с природой, труд, семья, любовное общение с людьми, здоровье и безболезненная смерть. Эти императивы рисуют нам архаический идеал простой действенной жизни ветхозаветного плана, когда иудейские патриархи уходили «путем всея земли», «исполненные днями» (Юб. Т. 23, с. 419–420).

Учительская позиция Толстого стигматизирует социальный верх, по определению, не способного жить по условиям гармонии с миром, т. е. условиям счастья, тем способом, каким Евангелие отрицает доступ к спасению богатых и привилегированных. Если учение о жизни есть основа веры, т. е. сама прагматика слепого отбора ключевых ориентаций сознаний, достаточно ли для революционно-эволюционного преодоления несовершенств мира, связанных с языковым форматированием реактивных сознаний, все еще подражать белой магии религиозно-морального учительства по иудео-христианскому образцу?

Но почему именно императивы счастья ведут к необходимому воплощению этической цели человеческого существования? Потому что они являются отчужденными эффектами самых интенсивных движений реактивного человеческого сознания. Как непосредственно эти эффекты объективируются в этические требования, так непосредственно они отождествляются с благом, а их постоянное мотивирующее влияние на реактивное сознание — с основой любого убеждения — верой и разумной жизнью. Я должен жить по заповедям счастья только потому, что они отобраны по схеме их влияния на мое внутреннее чувство и отражены в пассивном миметическом рассудке как источнике моральных суждений (Юб. Т. 23, с. 460).

За отрицанием посмертного воздаяния Толстой формулирует принцип не спасения, а просвещения бытия «делами истины», что естественно идет вразрез с христианским спасением верою, хотя и «вера без дел мертва» (Иак. 2: 14–6). Разумеется, критика Толстого заповедей Православия вызвана оправданием государственной Церковью существующего насилия и социальной несправедливости из высших принципов веры. Однако может ли этот нигилизм быть преодолен репродукцией просвещенного гуманизма, который вновь возвращает нас к схемам объективации результатов аффективных разрядок и производству нерелексируемых морально-учительских суждений?

Как до бесконечности индивидуализируется метафизический Абсолют у Шеллинга, превращаясь в смертное существо и отказываясь от божественной формы, так идея Бога у Толстого может предстать объективированной формой внутреннего чувства («источник моего ду-

ховного существа»), связывающего всех субъектов откровенного знания через непосредственное указание «пути жизни» (Юб. Т. 28, с. 68–69), т. е. вневременной формы любых человеческих поступков. И как религия откровения дала смертным существам «пророчески предвидеть и указывать тот путь жизни, по которому должно идти человечество, в ином, чем прежде, определении смысла жизни, из которого вытекает и иная, чем прежняя, вся будущая деятельность человечества» (Юб. Т. 28, с. 69), я, как пророк и носитель блаженного слова, могу и должен создать общину, ибо в духе общины, т. е. общения, Абсолют только и может осуществиться. Толстой близок здесь к гегелевскому решению вопроса [2, с. 407], где нет институционально-церковного опосредования истин откровения, а дух прямо является в самочувствии общины, где чувственное сознание становится абстрактным, чистое бытие Бога — действительным и наличным, а субъект получает целое своего бытия только в субстанции «всеобщего субъекта» — общины.

Список литературы

1. *Бердяев Н. А.* Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. М.: Феникс-ХДС-пресс, 1991.
2. *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. СПб.: Наука, 2002.
3. *Гуссерль Э.* Логические исследования. Картезианские размышления и др. соч. М.: АСТ, 2000.
4. *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994.
5. *Корнель Пьер.* Пьесы. М.: Московский рабочий, 1984. С. 35–70.
6. *Ленин В. И.* Государство и революция // ПСС. Т. 33. М.: Политиздат, 1974. С. 1–120.
7. *Робеспьер М.* Об отношении религиозных и моральных идей к республиканским принципам и о национальных праздниках. Речь в Конвенте 7 мая 1794 г. — 18 флореаля II года республики // Избранные произведения: в 3 т. М.: Наука, 1965. Т. 3. С. 161–199.
8. *Смит А.* Исследование о природе и причинах богатства народов. М.: Эксмо, 2016.
9. *Шеллинг Ф. В. Й.* Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с нею предметах // Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1989.

Е. А. ПОПОВА

доктор филологических наук, профессор, Липецкий
государственный педагогический университет
им. П. П. Семенова-Тян-Шанского, г. Липецк
e-mail: rusyaz_lipetsk@mail.ru

Л. Н. Толстой и Липецкий край в прецедентных текстах региональной направленности¹

Аннотация. Статья посвящена тем прецедентным текстам региональной направленности, связанным с Липецким краем и составляющим Провинциальный (Липецкий) свертхтекст русской литературы, которые принадлежат Л. Н. Толстому или написаны о его пребывании на липецкой земле. В центре внимания автора находятся произведения, в которых говорится о помощи писателя голодающим крестьянам в начале 1890-х гг. на территории Данковского уезда и о последних днях и смерти Толстого на станции Астапово. Делается вывод о том, что региональные прецедентные тексты, в число которых входят фрагменты из художественных, публицистических, эпистолярных произведений Толстого («Война и мир», «Два гусара», «Памяти И. И. Раевского», «О голоде» и др.) и произведений о его связях с Липецким краем, помогут современным носителям языка почувствовать свою причастность к большой Родине, ее языку и культуре и тем самым сохранить свою национальную, культурную и гражданскую идентичность, стать устойчивыми к глобальным внешним угрозам национальной безопасности.

Ключевые слова: *национально прецедентные тексты, прецедентные тексты региональной направленности, Провинциальный (Липецкий) текст русской литературы, Л. Н. Толстой, Липецк, Лебедянь, Бегичевка, Астапово, региональные топонимы и антропонимы, гражданская, национальная и культурная идентичность.*

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Управления образования и науки Липецкой области в рамках научного проекта «Провинциальный (Липецкий) текст: лингвокультурологические аспекты и ментально-сущностные характеристики» (№ 18-412-480003).

E. A. Popova

Doctor habitatus in philology, professor,
Lipetsk State Pedagogical University, Lipetsk
e-mail: rusyaz_lipetsk@mail.ru

Leo Tolstoy and Lipetsk region in precedent texts of regional orientation

Abstract. The article is devoted to the precedent texts of regional orientation related to the Lipetsk region and constituting the Provincial (Lipetsk) supertext of Russian literature which belong to Leo Tolstoy or written about his stay on the Lipetsk land. The author's attention is focused on the works which speak about the assistance given by Tolstoy to the starving peasants in the early 1890s on the territory of the Dankov district and about the writer's last days and death at the Astapovo station. It is concluded that the regional precedent texts which include fragments from artistic, journalistic, epistolary works of Tolstoy (*War and Peace*, *Two Hussars*, *In Memoriam of I. I. Raevsky*, *About hunger*, etc.) and works about his connections with the Lipetsk region will help modern native speakers to feel their involvement in the great Motherland, its language and culture and thus preserve their national, cultural and civil identity, to become resistant to global external threats to national security.

Keywords: *national precedent texts, precedent texts of regional orientation, Provincial (Lipetsk) text of Russian literature, Leo Tolstoy, Lipetsk, Lebedyan, Begichevka, Astapovo, regional toponyms and anthroponyms, civil, national and cultural identity.*

Среди словесных текстов, оказывающих наиболее сильное влияние на формирование филологической и общей культуры языковой личности, самое важное место принадлежит прецедентным текстам, под которыми понимаются тексты, «значимые для <...> личности в познавательном и эмоциональном отношениях, имеющие сверхличностный характер, т. е. хорошо известные и широкому окружению данной личности, включая ее предшественников и современников», тексты, «обращение к которым возобновляется неоднократно в дискурсе данной языковой личности» [4, с. 216]. Дальнейшее изучение прецедентных текстов привело к их различным классификациям (одной из самых распространенных является деление прецедентных текстов на универсально прецедентные, национально прецедентные, профессионально, или социумно, прецедентные), а также к их включению в ряд прецедентных феноменов, таких, как прецедентные имена, прецедентные высказывания, прецедентные ситуации. Одним из новых аспектов исследования прецедентных текстов и феномена прецедентности в целом является выделение среди национально прецедентных текстов прецедентных

текстов региональной направленности. Это национально прецедентные тексты (в первую очередь, художественные, а также публицистические, мемуарные, эпистолярные, дневниковые), в которых речь идет о том или ином регионе (крае). В таких текстах, как правило, упоминаются региональные топонимы и антропонимы, что и делает их регионально направленными. Применительно к Липецкому краю к таким текстам будут относиться национально прецедентные тексты, созданные родившимися, жившими и/или бывавшими здесь прозаиками, поэтами и другими деятелями русской культуры (В. А. Жуковским, Л. Н. Толстым, И. С. Тургеневым, Н. С. Лесковым, И. А. Бунинным, М. М. Пришвиным, Е. И. Замятиным, М. Горьким, Б. Л. Пастернаком, К. Г. Паустовским, М. И. Цветаевой и др.). В таких текстах, как правило, упоминаются региональные топонимы и антропонимы. Например, «липецкие» топонимы встречаются в произведениях названных выше и других авторов: это названия городов *Липецк, Елец, Лебедянь, Задонск, Данков, Усмань* и др.; сел, деревень, станций *Бегичевка, Астапово, Хрущево, Становое, Чернава, Кропотово, Урусово, Озерки, Васильевское (Глотова)* и др.; рек *Дон, Воронеж, Сосна, Красивая Меча, Матыра, Ельчик* и др.; городских объектов *Петровский пруд, Торговая улица, Дворянская улица, Верхний парк, памятник Петру I, храм Михаила Архангела* и др. Антропонимы, которые используются в прецедентных текстах региональной направленности, представляют собой имена живших и бывавших в той или иной местности людей, особенно известных, оставивших заметный след в отечественной истории и культуре, например, упоминаемые в прецедентных текстах, связанных с Липецким краем: *Александр Сергеевич Пушкин* и его предки *Мария Алексеевна Пушкина (Ганнибал), Осип Абрамович Ганнибал, Лев Николаевич Толстой, Иван Сергеевич Тургенев, Иван Алексеевич Бунин, Софья Андреевна Толстая* и др. Уже такая сильная позиция некоторых прецедентных текстов, как заглавие, включает «липецкие» топонимы: это комедия А. А. Шаховского «Урок кокеткам, или Липецкие воды» (это драматическое произведение, действие которого происходит в Липецке, написано в 1815 году, оно стоит у истоков Провинциального — Липецкого — текста), рассказы И. С. Тургенева из цикла «Записки охотника» — «Лебедянь» и «Касьян с Красивой Мечи» и др. В число таких текстов могут быть включены роман Г. И. Николаева «Астапово», описывающий последние месяцы жизни и смерть Л. Н. Толстого на маленькой железнодорожной станции, а также очерк В. И. Немировича-Данченко «Елец» и др.

В последние годы в лингвистике активно изучаются сверткесты: так, выделены и описаны Петербургский, Московский, Провинциальный, Киевский, Лондонский, Американский и другие сверткесты. Прецедентные тексты региональной направленности, имеющие отношение к Липецкому краю, являются частью Провинциального сверткеста

русской литературы, одним из его локальных ответвлений. Иными словами, данные тексты составляют Провинциальный (Липецкий) текст русской литературы. В рамках проекта, поддержанного РФФИ, — «Провинциальный (Липецкий) текст: лингвокультурологические аспекты и ментально-сущностные характеристики» — был составлен корпус прецедентных текстов региональной направленности, образующих Провинциальный (Липецкий) текст русской литературы [8]. В данный корпус вошли национально прецедентные тексты и их фрагменты (художественные, публицистические, мемуарные, дневниковые, эпистолярные), созданные родившимися, жившими и/или бывавшими на липецкой земле и писавшими о ней прозаиками, поэтами, драматургами и другими деятелями русской культуры XIX—XXI веков (А. С. Пушкиным, В. А. Жуковским, М. Ю. Лермонтовым, А. А. Шаховским, И. С. Тургеневым, Л. Н. Толстым, А. О. Смирновой-Россет, П. Д. Боборыкиным, Н. С. Лесковым, П. И. Бартеневым, С. П. Жихаревым, А. И. Левитовым, И. А. Буниным, А. П. Буниной, А. И. Эртелем, М. М. Пришвиным, Е. И. Замятиным, С. Н. Терпигоревым, М. Горьким, В. И. Немировичем-Данченко, Б. Л. Пастернаком, М. И. Цветаевой, В. В. Розановым, К. Г. Паустовским, Ю. Н. Тыняновым, П. Н. Шубиным и др.). Корпус прецедентных текстов региональной направленности включает в себя предисловие, в котором дано теоретическое обоснование проделанной работы и указаны возможности ее практического применения; 37 статей (каждая статья включает краткую информацию об авторе, о его связях с Липецким краем и фрагменты из текстов произведений как данного автора, так и тех лиц, которые о нем писали; список региональных топонимов (рек, городов, сел, деревень, улиц, площадей, парков, некрополей и др.) и агонимов (храмов и монастырей и др.), которые упоминаются в прецедентных текстах региональной направленности. В процессе подготовки этого труда было собрано 230 региональных текстов и их фрагментов 53 авторов XIX—XXI веков. Работа над проектом продолжается.

Рассмотрим, фрагменты каких произведений Л. Н. Толстого и произведений о нем входят в Провинциальный (Липецкий) текст русской литературы. Липецк упомянут в романе Л. Н. Толстого «Война и мир» (1862—1869). Когда во время Отечественной войны 1812 года княжна Марья Болконская, уже потерявшая отца, получает от Николая Ростова известие о том, что раненый князь Андрей находится вместе с семьей Ростовых в Ярославле, она решает ехать из Воронежа, где она в то время была, к умирающему брату. Путь княжны лежит через Липецк: «Ехать обыкновенным путем на Москву нельзя было и думать, и потому окольный путь, который должна была сделать княжна Марья на *Липецк*, Рязань, Владимир, Шую, был очень длинен, по неимению везде почтовых лошадей очень труден и, около Рязани, где (как говорили) показывались французы, даже опасен» (Юб. Т. 12, с. 51).

В повести «Два гусара» (1856) есть упоминание уездной Лебедяни с ее знаменитыми на всю дореволюционную Россию конными ярмарками (лебедянская конная ярмарка находится в центре внимания И. С. Тургенева в рассказе «Лебедянь»): «— Уж я тебе говорю, что тот самый дуэлист-гусар, — ну, Турбин, известный. Он меня узнал, пари держу, что узнал. Как же, мы в *Лебедяни* с ним кутили вместе три недели без просыпу, когда я за ремонтом был» (Юб. Т. 3, с. 147); «И кавалерист рассказал своему собеседнику такой *лебедянский* кутеж с графом, которого не только никогда не было, но и не могло быть. Не могло быть, во-первых потому, что графа он никогда прежде не видывал и вышел в отставку двумя годами раньше, чем граф поступил на службу, а во-вторых потому, что кавалерист никогда даже не служил в кавалерии, а четыре года служил самым скромным юнкером в Белевском полку и, как только был произведен в прапорщики, вышел в отставку. Но десять лет тому назад, получив наследство, он ездил действительно в *Лебедянь*, прокутил там с ремонтерами семьсот рублей и сшил себе уже было уланский мундир с ранжевными отворотами с тем, чтобы поступить в уланы. Желание поступить в кавалерию и три недели, проведенные с ремонтерами в *Лебедяни*, осталось самым светлым, счастливым периодом в его жизни, так что желание это сначала он перенес в действительность, потом в воспоминание и сам уже стал твердо верить в свое кавалерийское прошедшее, что не мешало ему быть по мягкосердечию и честности истинно достойнейшим человеком» (там же, с. 148).

Л. Н. Толстого с Липецким краем связывают два значительных факта биографии: помощь голодающим крестьянам на территории Данковского уезда в начале 1890-х годов и последние дни жизни на станции Астапово, где в доме начальника станции Ивана Ивановича Озолина Толстой скончался 7 (20) ноября 1910 г.

Во время голода 1891–1892 годов Толстой, поселившись со своими помощниками в центре голодающего края — селе Бегичевка, Данковского уезда, Рязанской губернии (ныне деревня Бегичево, входящая в Данковский район Липецкой области), в доме у своего знакомого Ивана Ивановича Раевского (1835–1891), организовывал в Рязанской и Тульской губерниях учреждения помощи голодающим крестьянам. Им было открыто 187 столовых («сиротских призрений»), в которых получало пищу 10 тысяч человек, а также несколько столовых для детей, осуществлялась раздача дров, выдача семян и картофеля для посева, покупались и раздавались лошади, так как почти все крестьянские хозяйства в голодный год лишились лошадей. В виде пожертвований, которые поступали со всех концов России и из многих стран мира, было собрано почти 150 тысяч рублей. На помощь голодающим Толстой отдавал и свои средства. Среди помощников Толстого были и члены его семьи, прежде всего жена Софья Андреевна и дети Илья, Татьяна, Мария. Эти собы-

тия нашли отражение в ряде статей Толстого, написанных или начатых в Бегичевке, среди которых самые известные «О голоде» (1891; Юб. Т. 29, с. 86–116) и «О средствах помощи населению, пострадавшему от неурожая» (там же, с. 126–144); статье-некрологе «Памяти И. И. Раевского» (1891; там же, с. 260–263)¹; письмах Л. Н. Толстого этого периода (Юб. Т. 66), в дневниках и мемуарах его жены Софьи Андреевны Толстой [13, 14] и старшей дочери — Татьяны Львовны Сухоотиной-Толстой [11], в воспоминаниях сыновей: Сергея Львовича [16] и Ильи Львовича [15] и младшей дочери Александры Львовны Толстой [12], а также людей, близко знавших Толстого: Екатерины Ивановны Раевской [9], Павла Ивановича Бирюкова [1] и др.

В этих произведениях чаще всего употребляется топоним *Бегичевка*, в том числе в сильных позициях текста (заглавии глав и частей текста, первом и последнем предложениях), обозначая не только место действия, но и место, где страдающим от голода крестьянам помогают всем, чем могут, люди, равнодушные к народному горю. См., например, начало статьи-некролога Толстого «Памяти И. И. Раевского»: «Вчера, 26 ноября 1891 года, в 3 часа дня умер в своем доме, в *деревне Бегичевке, Данковского уезда, Рязанской губернии, Иван Иванович Раевский*.

Он умер на работе среди голодающих, — можно сказать, от сверх-сильного труда, который он брал на себя. Он умер, отдав жизнь свою народу, который он горячо любил и которому служил всю свою жизнь» (Юб. Т. 29, с. 260).

Во время пребывания в Бегичевке зимой 1892–1893 года Толстому пришла мысль написать рассказ «Хозяин и работник» (1895). Поводом для этого послужило то, что в эту зиму были очень сильные метели, и это способствовало появлению большого количества рассказов о замерзших и занесенных снегом путниках. Однажды Толстой сам заблудился во время метели. Е. И. Раевская — мать И. И. Раевского, жившая рядом с Бегичевкой, — так описывает этот случай в своих воспоминаниях «Лев Николаевич Толстой среди голодающих»: «Узнаем мы однажды, что он [Толстой] уехал в метель и еще не возвращался. Мы ужасно испугались и послали его разыскивать нашего Алексея Конова: будучи охотником-псарем, он знаком с каждым овражком, каждым кустиком и к тому — отчаянная голова, готов и в огонь и в воду. Алексей отправился верхом и нашел графа, идущего пешком по снежному полю, а лошадь от него ушла. Алексей ее поймал, усадил графа в сани и привез к нам» [9, с. 400]. Эта запись относится к 15 февраля 1892 года.

К сожалению, дом в Бегичевке, где в течение двух с лишним лет жили Толстой и его помощники, до наших дней не сохранился: его разрушили

¹ Это произведение было начато на следующий день после неожиданной смерти Раевского в ноябре 1891 г.

после Октябрьской революции потомки тех крестьян, которых Толстой спасал от голода.

В ночь на 28 октября (10 ноября) 1910 года Л. Н. Толстой, сопровождаемый доктором Душаном Петровичем Маковицким, тайно покинул Ясную Поляну.

Проделав большой путь, побывав у сестры Марии Николаевны Толстой в Шамординском монастыре, Лев Николаевич и его спутники собирались ехать дальше, хотя точной цели у путешественников не было, но по дороге Толстой, простудившись, почувствовал себя плохо, поэтому сопровождающие его лица вынуждены были в тот же день прервать поездку и вынести больного Льва Николаевича из поезда на первой большой станции рядом с населенным пунктом. Это было Астапово Рязано-Уральской железной дороги (ныне поселок Лев Толстой Липецкой области).

Последние дни жизни Льва Николаевича Толстого на станции Астапово отражены в воспоминаниях, дневниках членов его семьи, близких ему людей, многие из которых находились рядом с ним до самой кончины: жены С. А. Толстой [13, т. 2], дочерей Татьяны Львовны [11], Александры Львовны [12], сыновей Сергея Львовича [16] и Ильи Львовича [15], книге близкого друга и единомышленника, издателя многих произведений писателя, главного редактора Юбилейного собрания сочинений Толстого в 90 томах — Владимира Григорьевича Черткова [17] и др. О событиях на станции Астапово писали секретарь Толстого — Валентин Федорович Булгаков [2], выполнявший обязанности секретаря писателя с 17 января 1910 г. до самой смерти Толстого; друг и биограф Толстого — Павел Иванович Бирюков [1]; поэт Борис Леонидович Пастернак [7], который вместе со своим отцом — известным художником Леонидом Осиповичем Пастернаком, которого пригласили увековечить покойного Л. Н. Толстого, — поехал на станцию Астапово. Воспоминания о последних днях жизни Л. Н. Толстого оставил доктор земской больницы г. Данкова Александр Петрович Семеновский [10], который вместе с другими врачами оказывал медицинскую помощь умирающему Толстому.

Толстой, в том числе его последние дни на станции Астапово, — особая тема жизни и творчества И. А. Бунина: как считают исследователи, к имени Толстого, его авторитету, оценкам Бунин обращается постоянно, от юношеской поры до конца дней [6, с. 649]. «Освобождение Толстого» (1937) [3] — это «необыкновенное произведение о великом писателе и мыслителе, сплав воспоминаний, философских исканий, художественных наблюдений, не имеющее аналогов в мировой толстовиане» [6, с. 625].

Каждый из этих авторов запечатлел на страницах своих произведений личную и общую утрату, связанную со смертью Л. Н. Толстого. Напри-

мер, Б. Л. Пастернак в автобиографическом очерке «Люди и положения» так писал о своем пути к месту смерти великого писателя: «Вспаханная и отдыхающая земля мелькала в окнах вагона и не знала, что где-то рядом, совсем неподалеку, умер ее последний богатырь, который по родовитости мог быть ее царем, а по искусности ума, избалованного всеми тонкостями мира, баловнем всем баловникам и барином всем барам и который, однако, из любви к ней и совестливости перед ней ходил за сохой и одевался и подпоясывался по-мужички» [7, с. 189].

Последний путь Толстого со станции Астапово в Ясную Поляну Пастернак описал следующим образом:

«С пением “Вечной памяти” студенты и молодежь перенесли гроб с телом по станционному дворику и саду на перрон, к поданному поезду, и поставили в товарный вагон. Толпа на платформе обнажила головы, и под возобновившееся пенье поезд тихо отошел в тульском направлении.

Было как-то естественно, что Толстой упокоился, успокоился у дороги, как странник, близ проездных путей тогдашней России, по которым продолжали пролетать и круговращаться его герои и героини и смотрели в вагонные окна на ничтожную мимолежашую станцию, не зная, что глаза, которые всю жизнь на них смотрели, и обняли их взором, и увлекочили, навсегда на ней закрылись» [7, с. 190].

Фрагменты из произведений всех названных выше авторов входят в Провинциальный (Липецкий) свертхтекст.

Как верно замечено, в повседневной жизни мы нечасто «встречаемся с мерой, с помощью которой можно было бы измерить патриотизм. Патриотизм — это чувство гордости своим Отечеством, его историей, свершениями. Любовь к Отечеству становится силой духа только тогда, когда у человека запечатлены в сознании образы, связанные с родным краем, языком, когда появляется чувство гордости от того, что все это — твоя родина» [5, с. 116]. Прецедентные тексты, связанные с родным краем, — это одно из действенных средств формирования образа или образов Родины в сознании представителей молодого поколения, своего рода олицетворение «скрытой теплоты патриотизма» (эта цитата из «Войны и мира» стала прецедентным высказыванием). Литература, связанная с родным краем, через понятие малой родины и ее составляющие (прецедентные тексты региональной направленности, Провинциальный свертхтекст, региональные топонимы и антропонимы *Липецк, Лебедянь, Бегичевка, Астапово, Лев Николаевич Толстой* и др.) поможет современным носителям языка почувствовать свою причастность к большой Родине, ее языку и культуре и тем самым сохранить свою национальную, культурную и гражданскую идентичность, стать устойчивыми к глобальным внешним угрозам национальной безопасности. Произведения Л. Н. Толстого, являющиеся гордостью русской

литературы, и произведения о нем способствуют достижению всех этих целей в первую очередь.

Список литературы

1. *Бирюков П. И.* Биография Л. Н. Толстого в двух книгах (книга вторая). М.: Алгоритм, 2000.
2. *Булгаков В. Ф.* Л. Н. Толстой в последний год его жизни. М.: Правда, 1989.
3. *Бунин И. А.* Освобождение Толстого // *Бунин И. А.* Собр. соч.: в 6 т. Т. 6. М.: Художественная литература, 1988. С. 5–145.
4. *Караулов Ю. Н.* Русский язык и языковая личность. М.: Наука, 1987.
5. *Коршакова О. В.* Воспитание патриотизма на уроках музыки в начальной школе // *Материалы к словарю тульских говоров. Язык, история, традиции: сб. науч. ст. / под общ. ред. Д. А. Романова, Н. А. Красовской.* Тула, 2014. С. 116–121.
6. *Михайлов О. Н.* Комментарии // *Бунин И. А.* Собр. соч.: в 6 т. Т. 6. С. 625–718.
7. *Пастернак Б. Л.* Люди и положения // *Пастернак Б. Л.* Детство Люверс: повести; автобиографический очерк. М.: Детская литература, 1991. С. 161–214.
8. Провинциальный (Липецкий) текст русской литературы: корпус прецедентных текстов региональной направленности: учебное пособие / отв. ред. Е. А. Попова. Липецк, 2018.
9. *Раевская Е. И.* Лев Николаевич Толстой среди голодающих / предисл. и примеч. П. С. Попова // Л. Н. Толстой / Гос. лит. музей. М.: Изд-во Гос. лит. музея, 1938. [Т. I]. С. 371–437.
10. *Семеновский А. П.* Мои воспоминания о последних днях Л. Н. Толстого // *Толстой и о Толстом: новые материалы / под ред. Н. Н. Гусева.* Сб. 1. М.: Изд-во Толстовского музея, 1924.
11. *Сухотина-Толстая Т. Л.* Воспоминания. М.: Художественная литература, 1976.
12. *Толстая А. Л.* Отец. Жизнь Льва Толстого. М.: Книга, 1989.
13. *Толстая С. А.* Дневники: В 2 т. Т. 1, 2. М.: Художественная литература, 1978.
14. *Толстая С. А.* Моя жизнь. М.: Кучково поле, 2011.
15. *Толстой И. Л.* Мои воспоминания. М.: Художественная литература, 1969.
16. *Толстой С. Л.* Очерки былого. Тула, Приокское книжное издательство, 1975.
17. *Чертков В. Г.* О последних днях Льва Николаевича Толстого: Записки. [Раненбург]: Бр. Колпаковы, [1911].

С. А. КОНОВАЛОВА

кандидат филологических наук,
зам. директора по научной работе,
Государственный историко-архитектурный и художественный
музей-заповедник «Казанский Кремль», г. Казань
e-mail: s.konovalova@mail.ru

***Музей-заповедник «Казанский кремль»:
год Льва Толстого
в Республике Татарстан***

Аннотация. 2018 год в Республике Татарстан был объявлен Годом Л. Н. Толстого. Основанием для этого стал не только юбилей писателя — 190-летие со дня рождения Льва Толстого, но многовековые связи известного российского рода с казанским краем. Согласно архивным документам, Толстые в Казанской губернии появились еще в XVII в. В течение года учреждения культуры и образования проводили мероприятия, направленные на сохранение памяти Льва Толстого в Казани, популяризацию его наследия. Так, Музей-заповедник «Казанский Кремль» провел две выставки: «Верьте себе!» (территория бывшего Спасо-Преображенского монастыря) и «Лев Толстой и исламский мир» (Музей исламской культуры), круглый стол, культурно-образовательные программы для школьников, автобусные и пешеходные экскурсии «Толстовские места в Казани». Особое внимание при разработке всех мероприятий уделялось детской и молодежной аудитории.

Ключевые слова: *Год Л. Н. Толстого в Республике Татарстан, Казанский Кремль, казанский период, толстовские места, Спасо-Преображенский монастырь, Музей исламской культуры, баннерная выставка, широкая аудитория, молодежь, «Верьте себе!», «Лев Толстой и исламский мир», «Своя игра», «Толстой едет на урок».*

S. A. Konovalova

PhD in philology, Deputy Director for Science, «State Historical-Architectural and Art Museum-Reserve» Kazan Kremlin», Kazan
e-mail: s.konovalova@mail.ru

Museum-reserve «Kazan kremlin»: the year of Lev Tolstoy in Tatarstan Republic

Abstract. 2018th was declared the Year of Leo Tolstoy in the Republic of Tatarstan. This decision wasn't based on the writer's anniversary only (the 190th anniversary of Leo Tolstoy's birth), but also on the centuries-old ties of the famous Russian family with Kazan region. According to archival documents, Tolstoys firstly appeared in Kazan province in 17th century. During the year institutions of culture and education held events aimed at preserving the memory of Leo Tolstoy in Kazan and popularizing his heritage. Thus, the Kazan Kremlin Museum-Reserve held two exhibitions: *Believe Yourself!* (ex-territory of Spaso-Preobrajensky Monastery) and *Leo Tolstoy and the Islamic World* (Museum of Islamic Culture), a «round table», cultural and educational programmes for schoolchildren, bus and walking tours *Tolstoy's Places in Kazan*. Special attention in the development of all events was given to children and youth.

Keywords: *Year of Leo Tolstoy in the Republic of Tatarstan, Kazan Kremlin, Kazan period, Tolstoy's places, Spaso-Preobrazhensky monastery, Museum of Islamic culture, banner exhibition, wide audience, youth, Believe Yourself!, Leo Tolstoy and the Islamic World, Our Game, Tolstoy Goes to Classes.*

2018 год — год 190-летия со дня рождения Льва Толстого — в Республике Татарстан посвящен великому писателю не случайно. Это и многовековые связи известного российского рода с казанским краем, это и студенческие годы будущего писателя, признанные важнейшими в формировании его личности, и нашедшие впоследствии отражение в его произведениях, это и память о Льве Толстом в Казани, сохранившая дома, места, связанные с его именем. В своем послании Госсовету РТ Президент Республики Татарстан Р. Н. Минниханов, объявляя в республике Год Льва Николаевича Толстого, сделал акцент на языковой политике при сохранении приоритетов изучения государственных и родных языков, на обеспечении высокого уровня знания и владения русским языком.

В течение года различные учреждения культуры и образования проводили конференции, круглые столы, встречи, выставки и т. п. Вкладом в это общее дело Музея-заповедника «Казанский Кремль» стали прежде всего две выставки: «Верьте себе!» на территории бывшего Спасо-Преображенского монастыря и «Лев Толстой и исламский мир» в Музее исламской культуры.

Выставка «Верьте себе!» — это необычная мультимедийная экспозиция или, скорее, библиотека под открытым небом, состоящая из 34 томов. Каждый том — отдельная захватывающая история из жизни Льва Толстого в Казани, которая представит посетителям интересные факты

его биографии, казанского окружения, казанской культурной и научной жизни. Отдельные тома-гумбы рассказывают о том, что позволило сделать Толстого живым: о том, как менялась с возрастом внешность писателя, что значила в его жизни цифра 28 и т. п. На выставке представлены фото, аудио и видеоматериалы, характеризующие основные этапы становления писателя, философа, мыслителя.

В название выставки вынесен заголовок известной статьи Л. Н. Толстого, обращенной к юношеству и актуальной для современной молодежи. Надо найти себя, суметь реализовать свои способности и таланты, правильно выбрать свое дело, сформировать правильную систему ценностей, найти свое место в жизни, продуманное в этом мире специально для себя. Стремиться к этому не бездумно копируя, а внося в этот мир частицу своего «я». Несмотря на то, что выставка «Верьте себе!» ориентирована на широкую аудиторию, главный ее адресат — молодежь, которой могут быть особенно близки поиски молодого Толстого.

Диалог между эпохой Л. Н. Толстого и современным читателем достигался благодаря новейшим интернет-технологиям. Особенностью выставочного проекта является его доступность не только для жителей и гостей города Казани, но и для всех пользователей благодаря мобильному приложению *iZi.TRAVEL*. За два с половиной месяца работы выставки состоялось более 13 тысяч просмотров. Выставка осуществилась при поддержке Министерства культуры Республики Татарстан, партнерами выступили: Институт международных отношений Казанского (Приволжского) Федерального университета и Национальный музей Республики Татарстан.

Высокую оценку выставка получила от праправнука писателя, советника Президента России по вопросам культуры В. И. Толстого и его супруги, директора Музея-усадьбы «Ясная Поляна» Е. А. Толстой. Они прибыли в Казань для участия в торжественной церемонии открытия бюста Льва Толстого во дворе Казанского университета, студентом которого будущий русский писатель был в 1844–1847 годах.

Выставка «Лев Толстой и исламский мир», работа которой продлена на 2019 год, освещает вопрос отношения Л. Н. Толстого к исламу и идеям современных ему мусульманских мыслителей и показывает интерес мусульман России к творчеству писателя. Письма и фотографии рассказывают о встречах Толстого с татарскими интеллектуалами Фатихом Карими, Садри Максуди, Гайнаном Ваисовым в яснополянской усадьбе писателя. Среди обширной корреспонденции между татарскими интеллектуалами и Толстым особенно интересно письмо Фатиха Амирхана. Казанский публицист и писатель обращается к «учителю» за советом. Рукопись из фонда Института языка, литературы и искусства АН РТ представлена широкой публике впервые.

Музей-усадьба «Ясная Поляна» предоставил страницы Корана и литературы по исламской тематике. На полях этих книг сохранились комментарии, которые писатель оставлял при чтении.

Многочисленные прижизненные переводы повестей и рассказов Льва Толстого на татарский язык, сделанные Габдуллой Тукаем, Махмудом Галаю, Сагитом Сунчелеем и другими, представлены на выставке книгами из фондов Национальной библиотеки Республики Татарстан.

В рамках выставки «Лев Толстой и исламский мир» в Музее исламской культуры были разработаны культурно-образовательные программы, рассчитанные как на младшие, так и на средние и старшие классы. Особенно востребованной оказалась интеллектуальная игра «Своя игра», организаторы, которой сделали для себя несколько очень важных выводов:

Ставить перед собой цели и достигать успехов — это ХОРОШО, а делать это в команде, чувствуя поддержку одноклассника и друга — это ЗАМЕЧАТЕЛЬНО!

Расширять и углублять познания в области литературы на уроках — это ХОРОШО! А обращаться к классикам в минуты досуга — это ЗАМЕЧАТЕЛЬНО!

Экскурсия — это ХОРОШО! А экскурсия, подкрепленная личным сопереживанием, игрой — это ЗАМЕЧАТЕЛЬНО! «Своя игра» непременно сплотит класс, а дух соперничества сделает игру запоминающейся.

Не останавливаясь на интеллектуальной игре «Своя игра», музейщики пошли дальше и разработали музейную программу «Толстой едет на урок», в ходе которой школьники узнают много новых и интересных фактов о жизни и творчестве Льва Толстого:

Толстой учил татарский язык в Казанском университете.

Великий русский писатель научился кататься на велосипеде в 67 лет (у нас есть фото!).

Его произведения на татарский язык переводили Г. Тукай, Г. Исхаки и другие классики татарской литературы.

Толстой очень полюбил такое изобретение, как фонограф, и начинал свои рассказы (мы слушаем его голос!).

Фатих Амирхан написал письмо Толстому, в котором просил совета (кстати, вы увидите копию этого письма!), и еще много интересных фактов о Толстом.

В течение года состоялись автобусные и пешеходные экскурсии «Толстовские места в Казани», которые наглядно показали, что в Казани, где закончилось детство Льва Толстого, прошло его отрочество и где начались годы юности будущего писателя, сохранилось достаточно много мест (разной степени сохранности), связанных с его именем. Прежде всего, это три толстовских дома, университетский комплекс, ряд

домов, гостем которых он бывал, улицы города и парки, сохранившие свой первоначальный облик.

А подведением итогов Года Л. Н. Толстого в Республике Татарстан стал круглый стол, проведенный 14 декабря 2018 года в Музее исламской культуры на выставке «Лев Толстой и исламский мир». В первой части круглого стола состоялись выступления ученых из Казанского (При-волжского) федерального университета, Института языка, литературы и искусства АН РТ, Института татарской энциклопедии и регионоведения АН РТ, Отдела рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского К (П) ФУ. Профессор Л. Е. Бушканец сосредоточила внимание участников на проблеме недостаточной освещенности периода юности графа Толстого: «Мы ищем связь между Толстым и Казанью, татарами, но при этом не обращаем внимания на то, какой была Казань того периода. Между тем, татарская Казань толстовского времени хорошо описана в повести Владимира Александровича Соллогуба «Тарантас». Литературный источник — достойный источник для дальнейшего исследования казанского периода великого писателя».

Профессор-китаевед Д. Е. Мартынов поставил вопрос более обобщенно: «Лев Толстой и Восток: границы восприятия и понимания». Многогранность писателя, по его словам, бесспорна. Толстой был человеком своего времени и выбирал только то, что соответствует его личному видению, учению. Лев Толстой неуклонно стремился к нравственному совершенствованию, его произведения являются воплощением сверхнациональных моральных ценностей. Это, по мнению профессора, находит отклик в сердцах читателей Толстого на Востоке.

Идеалы человечности и гуманизма Льва Толстого были раскрыты в докладе Фарита Яхина.

Профессор О. Х. Кадыров посвятил свое выступление контактам между татарскими интеллектуалами и Львом Толстым. Известно, что Л. Н. Толстого переводили не только татарские интеллектуалы (Габдулла Тукай, Сагит Сунчелей, Махмут Галяу и др.), но и ученик четвертого класса русскоязычной школы Габдрахим Абызов. Этот факт показывает масштаб интереса к творчеству Толстого. Татарская мысль XX века ценила и понимала значимость Льва Толстого не только как писателя, но и как философа. Эта оценка впервые была дана Мусой Бигиевым. Свои мысли на этот счет татарский богослов отразил в статье 1903 года «Толстой — философ». В этой статье Муса эфенди отмечает, что Лев Толстой — один из немногих мыслителей, кто мог самостоятельно осознать и преодолеть свои заблуждения. Отражение исламской философии в творчестве Толстого и реконструкцию религиозного опыта писателя предложила кандидат филологических наук А. А. Шамсутова.

Новые факты и наблюдения в теме «Толстой и татары» на примере публицистики Гаяза Исхаки представил Марсель Ибрагимов.

Речь на круглом столе, безусловно, коснулась и переводов Л. Н. Толстого. Дореволюционные переводы произведений Толстого на татарский язык были освещены старшим научным сотрудником Института татарской энциклопедии и регионоведения Академии наук Республики Татарстан З. З. Гилязовым. Важным дополнением к предыдущему докладу стало выступление заведующей Отделом рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского К (П) ФУ Э. И. Амерхановой об образе Льва Толстого в татарской печати. Интересна презентация русского писателя на страницах детских, деловых, развлекательных татарских изданий начала XX века.

В целом, на круглом столе были озвучены материалы новых исследований, были сделаны попытки обобщения имеющихся знаний, поставлены новые вопросы, обозначены проблемы, связанные с пониманием фигуры и творчества русского писателя.

Завершился круглый стол подведением итогов: сотрудники из Министерства культуры Республики Татарстан, коллеги из музеев (Национальный музей РТ, Музей-заповедник «Остров-град Свияжск», Елабужский музей-заповедник, Государственный музей изобразительных искусств РТ), библиотек (Республиканская детская библиотека) и других учреждений культуры (ГБУК РТ «Татаркино», Союз писателей РТ) рассказали о своей работе в рамках года, посвященного великому русскому писателю, поделились полученными результатами. Были проведены выставки, квесты, интеллектуальные игры, конкурсы, много других мероприятий. Лилия Газизова, научный эксперт Союза писателей РТ, подняла вопрос привлекательности программ, и в дискуссии у коллег возникла мысль о необходимости более тесной совместной работы.

А. А. ДУДИН

директор «Музея памяти 1941–1945 года», Московская область
e-mail: julianus@rambler.ru

**О влиянии философских взглядов
Л. Н. Толстого на трудовую биографию
двух представителей колхозного
движения Московской области**

Аннотация. В статье рассказывается о влиянии личности и философских взглядов Л. Н. Толстого на двух крестьян, а впоследствии — представителей колхозного движения Московской области.

Ключевые слова: *Мальвинское, Мещерское, крестьянские писатели, Первая русская революция, колхозное движение.*

A. A. Dudin

Director of the «Memorial Museum of 1941–1945», Moscow Oblast
e-mail: julianus@rambler.ru

**On the influence of Leo Tolstoy's philosophical
views over two representatives of the
kolkhoz movement in Moscow oblast**

Abstract. The paper tells about the influence of Leo Tolstoy's personality and philosophical views on the biography of two peasants and subsequently — representatives of the kolkhoz movement in Moscow Oblast.

Ключевые слова: *Mal'vinskoye, Mestcherskoye, peasant writers, Russian Revolution of 1905, Kolkhoz movement.*

На высоком левом берегу реки Рожайки лежит небольшое село Мальвинское (в прошлом усадьба Отрадное) с обширным парком. Сюда в 1910 году приезжал Лев Николаевич Толстой к своему другу и единомышленнику Владимиру Григорьевичу Черткову, который был издателем и редактором его сочинений [1].

Пребывание великого писателя в Мещерском свято хранят в памяти местные старожилы. Это было последнее пребывание великого писателя в Московской области [2].

Особенно памятны встречи писателя с двумя местными крестьянами, ставшими в советское время видными деятелями местного колхозного движения.

КУЗИН

Добрый след на родной земле оставил наш земляк, уроженец подмосковной деревни Ивино (городского округа Чехов), крестьянский писатель Сергей Тимофеевич Кузин (1864—1942). Романтик по натуре, он с детства увлекался Пушкиным, Некрасовым, Кольмовым, но особенно любил произведения Л. Н. Толстого, перед талантом которого он преклонялся всю жизнь.

Не случайно, начав писать стихи, свои первые опыты решил показать своему любимому писателю.

Их встреча произошло 27 апреля 1889 года в московских Хамовниках, где в то время жил Лев Николаевич.

В дневнике писателя появляться запись: «дома крестьянин, наивный и слабый стихотворец. Говорил с ним по душе» (Юб. Т. 50, с. 74). Сам Сергей Тимофеевич вспоминает, как написав несколько стихотворений, решил показать их своему кумиру. Толстой прочитал и сказал: «Не советую вам писать стихи... Прозой можно лучше выразить свои мысли», — и рекомендовал писать о крестьянской жизни, слабо освещенной в литературе.

Простота обращения писателя и глубокое понимание жизни поразили молодого крестьянина.

«Он произвел на меня впечатление человека, с которым я как будто бы уже виделся и мы были с ним старые знакомые», — вспоминал Сергей Тимофеевич.

В тот день, душевно тронутый обаянием личности великого гуманиста, Кузин вступил с созданным Л. Н. Толстым «Обществом Трезвости», в котором значился под номером 672, и с тех пор, хотя выпивал прежде, совершенно перестал пить...

Под влиянием идей писателя Сергей Тимофеевич на свои скромные доходы приобретает книги, которые становятся его лучшими друзьями. По совету Л. Н. Толстого Сергей пишет рассказы о крестьянской жизни, публикуемые в хрестоматиях для народного чтения. Первые успехи открывают сельского литератора.

Своеобразным триумфом явился выпуск его двух небольших книжек «Перст Божий» и «Полночь в лесу», изданных в 1892 году в Петербурге. При новой встрече в 1895 году в Москве Лев Николаевич по достоинству оценил его рассказы, от души порадовался успехам своего «крестника».

— Я чувствовал, — вспоминал земляк, — что в каждом его слове звучит правда.

Революционные события 1905 года, всколыхнувшие всю Россию, захватили и Подмоскowie.

Вместе с отважными мешчерскими подпольщиками, руководимыми известным врачом-демократом В. И. Яковенко, свое место в революционном строю находит и крестьянский писатель.

Со своим другом-односельчанином К. М. Тимофеевым Кузин организует нелегальные сходки, распространяет листовки и прокламации местной подпольной типографии, функционирующей на «даче Боткина». Об этом свидетельствуют архивные документы губернской жандармерии. «По наблюдениям полиции, в запасном бараке [ныне клуб имени Халтурина] Покровской больницы в селе Мещерском в ноябре 1905 года ежедневно происходили сходки крестьян различных селений. Руководят этими собраниями директор больницы Яковенко, доктор Сухов и крестьянин Кузин».

Не случайно жилище опального литератора в деревне Ивино подвергалось неоднократным обыскам, а сам Кузин — жестким допросам.

После поражения Первой русской революции, избежав тяжких репрессий, Сергей Тимофеевич вновь оказался в гуще народной жизни. Всепоглощающая страсть к литературе и возрастающее мастерство писателя приводят его к сотрудничеству в петербургской газете «Биржевые ведомости» и в журнале «Известия Московской губернской Управы» (1907—1912). В своих рассказах и очерках он поднимает актуальные вопросы сельского хозяйства и кооперации.

Памятная запись осталась и в дневнике Толстого: «Ездил с Чертковым в Мещерское и Ивино <...>. Приятный крестьянин писатель» (Юб. Т. 58, с. 66). Как личное тяжкое горе переживал Сергей Тимофеевич спустя полгода смерть любимого писателя, встречи и дружба с которым озарили всю его жизнь.

Не прошли даром уроки и заветы Л. Н. Толстого, который, между прочим, говорил однажды Кузину: «... в будущем... крестьянская жизнь станет лучше...» В меру своих сил и возможностей Сергей Тимофеевич всю жизнь стремился к светлому будущему, как мог приближал его.

Будучи членом Подольского уездного Экономического Совета, он организует местные кредитные общества, с помощью которых бедные крестьянские семьи получали ссуды на поддержание своего хозяйства.

Опытный аграрник, в своей округе он впервые внедряет травопольные севообороты, популяризирует сев гречихи, овса, клевера, тимофеевки, пропагандирует пчеловодство.

Как долгожданную весну человечества встречает С. Т. Кузин Великую Октябрьскую социалистическую революцию, для торжества которой сделал немало полезного.

Он всеми силами отстаивает завоевания Октября, горячо принимается за переустройство народного просвещения и культуры. Подмечая ростки нового быта и новых взаимоотношений в деревне, он показывает в печати возрастающую сознательность крестьян, чувство общей ответственности за великое дело социалистического преобразования. Уездный попечитель народных школ и училищ, активно способствующий организации сельских библиотек и изб-читален, с 1917 по 1920 год Сергей Тимофеевич успешно работает председателем Подольского уездного Совета кооператоров. Позже, из бывшей барской усадьбы Трубецких в Прохорове, расположенной по соседству, он перевозит постройку одного из дачных особняков в родную деревню, где создает Ивинское Молочное Товарищество, выпускающее товары молочной продукции для населения. Постоянными членами кооператива становятся жители окрестных деревень. В 1930-е годы Сергей Тимофеевич был одним из организаторов колхозного движения в Подмосковье.

Часто встречаясь и беседуя со своими земляками, он рассказывал о прошлом и настоящем родного края, о своем знакомстве и дружбе со многими интересными людьми, среди которых были известный книгоиздатель Иван Дмитриевич Сытин и знаменитый российский поэт Сергей Есенин. Друг и поклонник Л. Н. Толстого, он до конца своей жизни был настоящим другом и наставником своих земляков.

Жизнь крестьянского писателя С. Т. Кузина оборвалась в первые годы Великой Отечественной войны, когда ему было 78 лет.

СУРИН

Случайная встреча с молодым крестьянином Александром Суриным, пахавшим землю на дубининском поле, послужила писателю сюжетом для рассказа «Благодарная почва», вскоре опубликованного в столичных газетах и изданного «Посредником» отдельной книжкой.

В годы советской власти А. Сурин участвовал в создании колхоза в деревне Ботвинино и долгое время руководил им.

Таким образом, разговоры с Львом Николаевичем и его философские взгляды оказали благоприятное влияние на превращение обычных подмосковных крестьян в людей с прогрессивными взглядами, позволившими им впоследствии встать во главе местного колхозного движения.

Список литературы

1. *Шахов В. Л.* Толстой в Мальвинском // За коммунистический труд. 1966, 15 января.
2. *Белов А.* Встречи в Мещерском // За коммунистический труд. 1978, 5 сентября.

Н. Г. ЖИРКЕВИЧ-ПОДЛЕССКИХ

исследователь и публикатор наследия А. В. Жиркевича,
лауреат Горьковской литературной премии 2011 года, внучка
А. В. Жиркевича, Московская область
e-mail: podlesskih@mail.ru

Русско-еврейский публицист и педагог Файвель Меер Бенцелович Гец (на страницах дневника А. В. Жиркевича и в переписке с Л. Н. Толстым)

Аннотация. В статье рассказывается о взаимоотношениях русско-еврейского публициста и педагога Ф. Б. Геца и полковника военно-судебного ведомства, дворянина А. В. Жиркевича, которых, помимо общественной деятельности, сближал общий интерес к Л. Н. Толстому: Жиркевич трижды посетил Ясную Поляну, а Гец вел с Толстым переписку. В отчаянных письмах Геца Толстому от 1 февраля 1904 г. и 27 октября 1905 г. — ожидание еврейских погромов, волной прокатившихся по России. Видно, какое место в жизни Файвеля Бенцеловича занимает проблема положения евреев в российском обществе. Автором статьи открыто, что Толстой первым подписал письмо-протест, составленный В. С. Соловьевым, против травли еврейского населения. «Самые лучшие русские люди, составляющие славу и гордость, высказались против антисемитизма», и Толстой был первым. В статье впервые представлено письмо Геца к Л. Н. Толстому с рассуждениями о роли иудаизма в развитии христианства. Также впервые приводится записанный в дневнике Жиркевича рассказ Геца о ночи, проведенной им в кабинете Толстого «под сводами».

Ключевые слова: *Жиркевич, Толстой, Гец, еврейский вопрос, иудаизм, христианство, антисемитизм.*

N. G. Zhirkevich-Podlesskih

researcher and publisher of heritage of A. Zhirkevich, Gorky prize laureate of 2011, granddaughter of A. Zhirkevich, Moscow oblast
e-mail: podlesskih@mail.ru

***Russian-Jewish publicist and teacher —
Faywel Goetz
(in a diary of A. Zhirkevich and in correspondence
with L. Tolstoy)***

Abstract. The article tells about the relationship between a Russian-Jewish publicist and teacher F. Goetz and a Colonel of the Military Judicial Department A. Zhirkevich who were united not only by their public activities but also by their common interest in Leo Tolstoy: Zhirkevich visited Yasnaya Polyana thrice, and Goetz was in correspondence with Tolstoy. In Goetz' letters of February 1, 1904 and October 27, 1905 — the expectation of Jewish pogroms, the wave of which swept through the towns and cities of Russia. It's evident that the situation with Jews in Russia is foreground for him. The author of the article found out that Tolstoy was the first who signed the protest against anti-Semitic harassment, written by V. Solovyov. «The best people of Russia, who are it's fame and pride, raised their voice against anti-Semitism», and Tolstoy led the way. The article introduces into scientific use a letter from Goetz to L. Tolstoy with reasoning on the role of Judaism in the development of Christianity. The Goetz's story concerning his overnight in Tolstoy's parlor «under the arches», recorded by Zhirkevich in his diary, is also introduced into scientific use here.

Keywords: *Zhirkevich, Tolstoy, Goetz, Jewish issues, Judaism, Christianity, anti-Semitism.*

Множество известных и полузабытых имен встречаются на двенадцати с половиной тысячах листов дневника известного в свое время общественного деятеля, русского дворянина Александра Владимировича Жиркевича (1857–1927) — военного юриста, литератора, коллекционера. Его значительный по объему и содержанию личный архив хранится в Государственном музее Л. Н. Толстого (Москва) с 1925 года. Несколько эпизодов дневника связаны с преподавателем и директором еврейской гимназии, публицистом, корреспондентом русских, еврейских, немецких и венгерских газет Файвелем Меером Бенцеловичем Гецом (1853–1931), с которым Жиркевич встречался в Вильне и переписывался около двадцати лет. В настоящей работе я не ставлю перед собой цели представить творчество Ф. Б. Геца, а тем более, дать оценку его литературному наследию. Моя задача вернуть забытое имя достойного и талантливого представителя еврейской интеллигенции.

Первое упоминание Геца в дневнике Жиркевича от 31 мая 1895 года: «Был у меня сегодня вечером писатель, “ученый еврей” — Ф. Б. Гец, с которым я недавно познакомился. Кого только он не знает, с кем не переписывался?.. Толстой, Владимир Соловьев, Эдита Федоровна

Раден¹ и другие знаменитости писали к нему письма, которые у него сохранились.

Много интересного рассказывал Гец про баронессу Раден, которую он считает среди женщин такую же выдающейся, как Толстого среди мужчин. Он учил ее еврейскому языку и читал ей лекции об эстетике! Баронесса показывала ему письма к ней Бисмарка и разных других знаменитостей.

По словам Геца, он в Петербурге быстро вошел в круг умственной аристократии. Когда его назначили в Вильну — состоять при Сергиевском, то Гец думал, что и здесь к нему отнесутся внимательно. По совету Сергиевского, он сделал несколько официальных визитов в учебном ведомстве округа — лицам, с которыми ему приходилось сталкиваться официально, — и никто не забросил ему в ответ даже карточки. Вот почему мой первый визит и желанье познакомиться очень тронули Геца. Что он за человек, конечно, сказать по первому свиданию трудно; но что он умен и образован — это несомненно. <...> Вечер прошел незаметно в беседе о таких выдающихся личностях, как Толстой, Соловьев, Раден. Упоминали и других общих знакомых — Ухтомского, Оболенского, Скабичевского» [1].

Точки соприкосновения в многолетнем общении Геца и Жиркевича были в благотворительности, любви к литературе и почитании имени Льва Николаевича Толстого. Жиркевич трижды посетил Ясную Поляну (1890, 1892 и 1903), а Гец переписывался и полемизировал в письмах с Толстым по религиозным вопросам. Письма Ф. Б. Геца к Толстому (11) [3] ранее не публиковались, как и письма Геца к Жиркевичу (113) [2]. В настоящее время они подготовлены к печати и ждут своего издателя. Письма к Жиркевичу рассказывают об общественной деятельности семьи Геца и его сподвижников в Вильне: об организации дешевых столовых для неимущих, выступлениях на различных съездах. Гец был обеспокоен вовлечением детей в политические интриги и, считая, что это развращает неокрепшие души, неоднократно поднимал вопрос об изгнании политики из школьного образования. Гец принимал участие в учреждении «Общества защиты женщины». По его инициативе, во время русско-японской войны, город был разделен на секторы,

¹ Раден Эдита Федоровна (1823—1885), баронесса — одна из выдающихся женщин своего времени, фрейлина и ближайшая сотрудница вел. кн. Елены Павловны (1806—1873). Общалась с выдающимися представителями культуры и науки, государственными деятелями, как в России, так и за границей. В ее небольшой квартире в одном из флигелей Михайловского дворца бывали И. С. Тургенев, И. С. Аксаков, кн. В. Ф. Одоевский, хирург Н. И. Пирогов. После смерти вел. кн. Елены Павловны продолжила ее деятельность. Участвовала в организации и развитии Крестовоздвиженской общины, Елизаветинской детской больницы. В годы русско-турецкой войны занималась организацией санитарных поездов. Ей был поручен также надзор над делом высшего женского образования.

и сборщики от каждого района собирали по книжкам Красного Креста со всех живущих евреев пожертвования в помощь раненым (письмо от 18 февраля 1904 г. [2]). Да и Жиркевич не раз принимал участие в благотворительности в пользу еврейского населения, тайно передавая деньги. «Моя жена, — пишет Гец, — все еще занята раздачею Ваших денег, конечно, крайне осторожно» (письмо от 28 января 1903 г. [2]).

Письма Геца не все равноценны. В начале переписки — некоторая натянутость и сдержанность автора; лишь постепенно, почувствовав в Жиркевиче истинную, лишенную какой-либо предубежденности доброжелательность (потомственный дворянин Жиркевич был к тому времени еще и полковником), Гец становится более естественным и искренним. А когда дело доходит до критики рассказов Жиркевича, о которой автор просил Геца, то в полной мере проявились ум и литературный талант, честность и прямота Файвеля Бенцеловича. Он не стесняется говорить нелिцеприятные вещи своему адресату. Вот отрывок из письма от 29 октября 1899 года: «Я прочел “Около великого”¹ с глубоким удовольствием. Я не помню времени, когда я столько смеялся и хохотал. Этот очерк Ваш — безусловно задуманный талантливо и весьма бойко написанный фарс. <...> Но простите, если я позволю себе указать и на некоторые, на мой взгляд, несовершенства. Мне кажется, что местами краски без особенной надобности слишком густы, отдельные письма <...> страдают ненужными длиннотами в ущерб общего впечатления. Мне нечего рассказать Вам, что первенствующее условие сатиры — краткость и сжатость, что растянутость всегда идет за счет остроты и мягкости...» [2]

Лишь единожды омрачилось отношение Геца сомнением в добропорядочности Жиркевича, в связи с «оценкой» его Манифеста 17 октября 1905 года. В нем, наряду с «усовершенствованием государственного порядка», говорилось о даровании гражданских свобод и свободы вероисповеданий². Вероятно, Жиркевич, поздравляя Геца, не знал, что еврейское население обойдено этим Манифестом. Не знал и опасался, что невежественная часть общества не примет уравнивания еврейской и христианской религий, о чем и писал Гецу. Действительно, Манифест, неверно понятый необразованной частью населения, привел к череде

¹ Рассказ А. В. Жиркевича «Около великого» вошел в книгу — Рассказы. 1892—1899 гг. СПб. 1900. В рассказе критиковались те толстовцы, которые, не понимая по-настоящему учения Толстого, группировались «Около великого».

² «Высший манифест об усовершенствовании государственного порядка (Октябрьский манифест)» уравнивал в правах старообрядцев и другие христианские сообщества, а также мусульман. О еврействе и его правах в Манифесте ничего не было сказано, тем не менее он послужил толчком к организации наиболее массовых еврейских погромов в истории Российской империи. По некоторым данным, произошло 690 погромов в 660 населенных пунктах. В период с 18 по 29 октября 1905 года было убито около 4 тыс. человек, ранено около 10 тыс.

погромов еврейского населения и русской интеллигенции. Сразу же вслед за письмом, полным горьких упреков, обвинений в насмешке, Гец пишет новое письмо, где просит прощения у своего друга, почувствовав, что обвинения его беспочвенны.

Особенно тяжело читать письма, адресованные Жиркевичу из Москвы. Из них мы узнаем подробности жизни семьи в 1917–1921 годах, о голоде, который они с женой пережили в Москве¹. Все письма этого времени полны отчаяния. Жиркевич не раз посылает семье Геца продуктовые посылки из Симбирска, пока и до него не докатился голод, вошедший в историю как «Поволжский голод 20-х годов»... Несмотря на сложную обстановку, Гец продолжает литературную работу. К сожалению, многое из написанного в эти годы погибло или затерялось в неразберихе революционного времени. Сохранились лишь названия законченных или предполагаемых статей, но и это расширяет представления о литературном наследии Геца.

О том, какое место в его жизни занимал Лев Николаевич Толстой, говорят адресованные им Толстому письма [3]. В единстве с ответными письмами Толстого (10 писем Толстого и 11 писем Геца) они расширяют наше представление о глубине вопросов и тем, поднимаемых в этой переписке. О посещениях Ясной Поляны и, возможно, единственной встрече с Толстым свидетельствует рассказ Геца, приведенный А. В. Жиркевичем в его дневнике.

Впервые Гец приехал в Ясную Поляну между 3 и 10 мая 1890 года, и, как это часто водилось, без предупреждения. Не застав писателя, он, по возвращении в Москву и в ожидании Толстого, послал ему письмо от 20 мая 1890 года. В этом первом обращении он просил защиты еврейского населения от антисемитских нападков (за этим и приезжал в Ясную Поляну):

«Вы великий учитель, первое авторитетное лицо современности России не только в художественном, но, главное, в нравственном отношении. Ваше вдохновенное слово принимается десятками тысячами Ваших учеников и почитателей как новое откровение. Вы поэтому, как никто из ныне действующих русских писателей, и призваны заступиться за невинно угнетаемых и жестоко преследуемых. Заступитесь же и за нас, русских евреев, столь жестоко, сколько и невинно униженных и угнетенных» [3]. Письмо пространное, страстное, в нем боль и страдание за свой народ.

В ответном письме от 25–26 мая 1890 года Толстой, разделяя взгляд Геца на гонения и притеснения евреев, писал:

¹ Жена Геца и мать его пятерых детей Хая Самуиловна Гец умерла (после 1913 г. ее имя не упоминается). В 1917 году Гец женился повторно на врачех Амалии Борисовне Фрейдберг (1866–1932), и с этой женщиной вынес все тяготы голодного времени.

«Я жалею о стеснениях, которым подвергаются евреи, считаю их не только несправедливыми и жестокими, но и безумными, но предмет этот не занимает исключительно или предпочтительно перед другими моих чувств и мыслей <...> и потому я бы не мог ничего написать об этом предмете такого, что бы тронуло людей» (Юб. Т. 65, с. 98). Гец вполне понял мотивы, по которым Лев Николаевич отказался выполнить его просьбу:

«Как я Вам благодарен за Ваше великодушное письмо! — отвечал Гец 29 мая 1890 года. — Я читал его и буквально плакал от радости. Одному Богу известно, какое великое, душу возвышающее утешение оно мне доставило. <...> Теперь я понимаю, что Вы принадлежите к тем весьма немногим, действительно избранным, поистине боговдохновенным писателям, которые не могут насиловать свое перо, привыкшее подчиняться лишь наитию свыше, лишь тому возвышенному влечению, которое овладело душою писателя...» [3].

В этом же письме Гец прислал Толстому на подпись протест против антисемитской кампании в печати, составленный В. С. Соловьевым. Толстой первый поставил подпись под протестом. К сожалению, протест не был опубликован из-за ложных доносов «антисемитической печати, будто протест направлен против правительства», как сообщил Гец в письме от 15 ноября 1890 года. «Единственное утешение, — пишет он далее, — черпаю в сознании, что самые лучшие русские люди, составляющие славу и гордость, высказались против антисемитизма» [3]. Переписка с Толстым продолжалась с перерывами в течении 1890—1910 годов (последнее письмо Толстого датировано 17 марта 1910 года). Гец во всех письмах отстаивал приоритеты иудаизма, Толстой же в своих ответах выступал с позиции христианства. В письме от 14 июня 1898 года он пишет: «Вы <...> стараетесь доказать, что все, что мы видим в христианстве, все это есть уже в еврействе; но этого не может быть, потому что история не ходит назад, и в действительности этого нет, потому что всякий беспристрастный судья, — японец, китаец, — который прочтет Библию и прочтет Евангелие, не может не увидеть, что центр тяжести того и другого учения иной. В первой центр тяжести, главная основа в том, что люди должны исполнить волю, или, скорее, завет, учиненный с Богом, во втором главная основа признание божественности человеческой природы, сыновности Богу и потому исполнение воли любимого отца» (Юб. Т. 71, с. 377—378). Непредвзятый читатель найдет много тем для размышлений, ознакомившись с этой перепиской.

Ни в примечаниях к 90-томному Полному собранию сочинений Л. Н. Толстого, ни в «Летописи жизни и творчества Льва Николаевича Толстого» Н. Н. Гусева нет никаких упоминаний о личной встрече Геца с Толстым, но, судя по записанному Жиркевичем рассказу Геца, она состоялась. Предположительно весной 1894 года в Хамовниках. «Ф. Б. Гец

рассказывает, — записал 31 мая 1895 года в дневнике Жиркевич, — что был в Москве на вечере у Л. Н. Толстого как раз тогда, когда там был и В. Л. Величко¹. Ввел к Толстому Величко — В. Соловьев, спросив на это разрешение Толстого. <...> Величко вел себя крайне бестактно <...>. К изумлению Геца, Толстой мягко возражал на поучения и выходы Величко <...>. На другой день Соловьев, бывший тоже на вечере, заходил к Гецу и был крайне смущен нахальным поведением Величко, которого он ввел к Толстому <...>». В этой дневниковой записи упоминается также, что «Гец был ранее два раза у Толстого в Ясной Поляне, но оба раза его там не видел, так как Толстой был болен. Толстой изучал еврейский язык, но не очень-то в нем силен. Отношения между ним и Гецем завязались по поводу еврейского вопроса², при посредничестве В. Соловьева» [1].

Гец вспоминал о встрече с Толстым как об одном из главных событий своей жизни: «Очень благодарен я Вам за Ваши интересные известия о Вашем пребывании у Л. Н. Толстого³. В действительности этому завидовать можно. Именно, как остались незабвенными те часы, которые я провел в доме Л. Н., я считаю эти часы для меня историческими. Удостоюсь ли я когда-либо быть у Л. Н. — Бог знает» [2], — писал он 30 ноября 1903 года.

Интересно сообщение, что в ожидании Толстого в Ясной Поляне Гец провел ночь в его кабинете (комнате «под сводами»).

¹ Величко Василий Львович (1860–1903) — писатель. В первой половине жизни печатался в «Новом времени», «Северном вестнике», «Наблюдателе», «Книжках «Недели»». Посещал дома Я. П. Полонского, А. Н. Майкова, М. М. Стасюлевича, К. К. Случевского. Познакомился с Н. С. Лесковым, В. С. Соловьевым, что укрепило его позиции в «Вестнике Европы». Во второй половине жизни его творчество получило крен вправо, он порвал с прогрессивными журналами, стал одним из учредителей черносотенного Русского собрания. Современникам он запомнился как «талантливый популизатор восточной поэзии».

² В письме от 25–26 мая Толстой писал: «Думаю я об еврейском вопросе то, в чем еще больше подтвердило меня чтение ваших статей об еврейской этике, что нравственное учение евреев и практика их жизни стоит без сравнения выше нравственного учения и практики жизни нашего quasi-христианского общества, признающего из христианского учения только выдуманнные богословами теории покаяния и искупления, освобождающие их от всяких нравственных обязанностей, и что поэтому еврейство, держащееся нравственных основ, которые оно исповедует, во всем, что составляет цели стремлений нашего общества, берет верх над quasi-христианскими людьми, не имеющими никаких нравственных основ, и что от этого происходят зависть, ненависть и гонения. <...> Так и делают, и будут делать, и перестанут только тогда, когда усвоят истинные христианские основы жизни, оставляющие далеко за собой архаические, отжитые еврейские основы нравственности, — те самые, во имя которых и происходят теперешние гонения» (Юб. Т. 65, с. 98–99).

³ Жиркевич в последний раз был в Ясной Поляне 6 и 7 ноября 1903 г. См.: Жиркевич А. В. Встречи с Толстым. Дневники. Письма. Тула: Изд. дом «Ясная Поляна», 2009.

«Гец, будучи в Ясной Поляне и ночуя в кабинете Толстого, — написал 4 июля 1895 года Жиркевич, — удивлялся его доверчивости по отношению к посетителям: на столах лежали груды листов, написанных рукой Льва Николаевича, газеты с его пометками на полях. Любопытный может брать все это и читать. Но Гец, по его словам, не воспользовался этой возможностью» [1]. «Гец — горячий поклонник Толстого как ученого, писателя и человека; ставит его выше всех современных знаменитостей. Известно также о полемическом письме-брошюре Геца к Толстому “Открытое письмо к графу Л. Н. Толстому”¹. Poleмика возникла по поводу того, что Толстой назвал еврейскую религию “языческой”. В ответном письме Толстой писал, что слова, названия для него ничего не значат. Что называя еврейскую религию “языческой”, он не придерживался общепринятых терминов, а своих личных взглядов на религию; что, по его мнению, и христианская религия (церковь) — языческая религия и так далее» (запись в дневнике Жиркевича от 17 июля 1898 года [1]).

В заключение несколько слов о последних днях пребывания Геца и Жиркевича в Вильне перед оставлением города русскими войсками. Оба до последних дней работали на своих постах: Жиркевич — в Евангелическом полевом госпитале и госпиталях, где лежали раненые русские, Гец со своими детьми в — Еврейском Комитете помощи.

Вильну Гец покинул 22 июля 1915 года².

Через месяц и Жиркевич оставил город, выехав с последним составом Евангелического госпиталя. Забрав по дороге семью из Минска, Жиркевич направился в Симбирск, где жили родственники жены и где когда-то был губернатором его дед Иван Степанович Жиркевич (1789—1848). Несмотря на срочность сборов, он успел вывезти часть архива (дневники, эпистолярную часть своей коллекции, альбомы с уникальными автографами и фотографиями), часть бесценной коллекции живописных полотен и рисунков, которые теперь украшают стены Ульяновского художественного музея; коллекцию старинного оружия и орудий пыток (29 пудов). Все остальное имущество: семейная обстановка, огромная библиотека и множество иных исторических документов, осталось в виленской квартире.

Дневниковые записи Жиркевича о встречах с Ф. Б. Гецем и письма последнего — это часть знания об этом незаурядном человеке, который занимался историей и культурой своего народа, всей судьбой тесно переплетенной с историей и культурой России.

¹ Открытое письмо к графу Л. Н. Толстому. Вильна, 1898. Издано анонимно.

² Из Вильны Гец с семьей выехал в Могилев, затем в Москву, в начале 1920-х годов — в Ковно (Каунас). Последние его годы прошли в Риге, где он был директором еврейской гимназии «Тушия». Скончался Гец в 1931 году, место захоронения неизвестно.

Р. С. Однажды Гец, на просьбу Жиркевича оставить свой автограф, записал следующее:

«Одно воспоминание.

Из более двадцатилетнего знакомства с Вами, глубокоуважаемый Александр Владимирович, сохранилось в моей памяти немало Ваших деяний, красноречиво свидетельствующих о Вашем естественном влечении к безукоризненному добру и неподкупной правде. Но наиболее памятно мне Ваше столь же великодушное, сколь и успешное заступничество за двух евреев, невинно осужденных к смертной казни за обвинение в совершении экспроприации разбойнической.

До гроба не забуду, с каким благородным рвением Вы взялись за изучение их дела, чтобы убедиться в их действительной невинности. Я живо припоминаю, как Вы обрадовались открытием, что это дело велось крайне пристрастно председателем Варшавского военного окружного суда, который был Вам известен как горький пьяница, что без всякого основания не были вызваны свидетели защиты и что оказались, по Вашему пониманию и опыту, еще другие существенные упущения в ведении всего этого рокового процесса.

Осчастливлен этим неожиданным открытием, Вы с полной уверенностью в опрометчивости судебного приговора отправились к генерал-губернатору, который должен был подтвердить этот вопиющий вердикт, и Вам удалось убедить его воздержаться от этого решительного акта, предложив ему подписать составленный Вами текст телеграммы на имя председателя совета министров Столыпина о замене смертельной казни каторгой, чтобы иметь возможность при известных обстоятельствах подвергать это дело пересмотру, чего Вы и добились.

Я не нахожу слов, чтобы описывать Ваше счастье и Вашу радость, когда Вы примчались ко мне, чтобы сообщить мне эту радостную весть, как будто речь шла не о совершенно Вам неизвестных евреях, а о близких родственниках, особенно дорогих Вашему чуткому, любвеобильному сердцу, как Вы, сияющий от радости и счастья, меня обняли и целовали за то, что я Вам дал возможность спасти невинных людей от виселицы.

Моя ныне покойная незабвенная жена и я, увидев Ваше <нрзб.> вдохновение и увлечение актом человечности высшего порядка, были тронуты до слез и не могли достаточно удивляться Вашему душевозвышающему благородству и Вашей беспредельной доброте.

Могилев. губ. 13.11.16. *Ф. Гец*» [4].

Из писем Ф. Б. Геца к А. В. Жиркевичу

№ 1 (4). Инв. № 62015

13 августа 1896 г. Вильна

18—13/8—96

Глубокоуважаемый Александр Владимирович!

Я глубоко тронут Вашею замечательной любезностью и не знаю, чем отблагодарить. Я никогда не осмелился бы утруждать Вас такой скучной работою, как исправлением моей статьи, но раз Вы сами так добры, чтобы предложить мне взять на себя подобную неблагодарную задачу, то было бы с моей стороны очень неразумно не воспользоваться Вашим столь любезным предложением. Ввиду этого я не только разрешаю Вам, но и наперед сим выражаю Вам свою искреннейшую благодарность за каждую поправку и за каждое полезное указание, которое Вы сделаете в моей статье.

От В. С. <Соловьева> я вчера получил длинную депешу, в которой, между прочим, обещает: «Если буду в Вильне, непременно остановлюсь у Вас».

Искренне Вам благодарный и душевно Вам преданный
Ф. Гец

№ 2 (10). Инв. № 62020

8 мая 1898 г. Вильна

18—8/V—98

Глубокоуважаемый Александр Владимирович!

Я не в силах отблагодарить Вас за столь великое одолжение, которое Вы мне оказываете Вашим образцово-внимательным чтением и исправлением корректурных листов моей брошюрки¹. Более внимательно и умело читать и исправлять, чем Вы, я себе и представить не могу. Посылаю Вам при сем 4-ую форму. И если Вы успели бы еще сегодня прочесть ее, типография и я были бы Вам очень обязаны.

С глубочайшим почтением и душевной преданностью
Ф. Гец

№ 3 (20). Инв. № 62030

4 июля 1900 г. Вильна

Вильно, Зверинец, Соловьевка, д. Замецкого

4/VII—1900

Многоуважаемый Александр Владимирович!

Ваше любезное письмо меня глубоко тронуло со свойственной Вам нежной чуткостью. Вы верно угадали мое подавляющее горе по смерти обожаемого, горячо любимого, дорогого друга. Смерть самого близкого родственника меня бы так не поразила, как смерть Владимира Сергеевича <Соловьева>, хотя я знал его слабое здоровье и его частые физические страдания. Я хотел было написать о нем, но потрясенный и подавленный глубокой скорбью, я не в силах спо-

¹ Речь идет о вычитке Жиркевичем брошюры Геца «Открытое письмо к графу Л. Н. Толстому».

койно охарактеризовать эту возвышенно-нравственную и необычайно светлую личность. <...>

Глубоко Вас уважающий и душевно Вам преданный
Ф. Гец

№ 4 (30). Инв. № 62040

1 февраля 1904 г. Вильна

Вильна. 1/II—04

Глубокочитимый Александр Владимирович!

Задушевное спасибо за то, что Вы меня не забываете и что взяли на себя труд написать отзыв о моей брошюре¹. За последнее я благодарю Вас не только от себя, но и от имени русского еврейства. Предрассудки и заблуждения относительно отбывания евреями воинской повинности слишком распространены в русском обществе, и каждый, который содействует разъяснению этого запутанного вопроса в том или другом виде, делает доброе дело и оказывает услугу еврейству. К сожалению, Ваш отзыв в «Западном Вестнике» еще не появился, по крайней мере, я за последние две недели в № № «Западного вестника» его не встретил. Может быть, он еще появится².

В Вильне в настоящее время много жизни. Много предпринимается Обществом Красного Креста и местными общественными учреждениями для облегчения ужасов войны. Кроме того, учреждается здесь отделение «Общества защиты женщины», в которое записались членами жена моя и я. Жаль, что Вас теперь здесь нет³. Было бы для Вашей отзывчивой ко всякому доброму делу души широкое поле деятельности. <...>

Моя жена и я шлем Вам задушевные приветы. Беспредельно Вас почитающий и искренно Вам преданный

Ф. Гец

№ 5 (42). Инв. № 62051

27 октября 1905 г. Вильна

Вильна. 27/X—905

Многоуважаемый Александр Владимирович!

Ваше письмо от 19-го, которое почему-то только что получил, обрадовало, но и озадачило меня. О какой равноправности Вы говорите, когда мы Манифестом 17/X совершенно обойдены⁴; а что мы можем ожидать от Государственной думы, в которой по Высочайшему докладу

¹ Речь идет о брошюре Геца «Об отбывании евреями воинской повинности». СПб, 1903.

² Рецензия А. В. Жиркевича была напечатана в «Западном вестнике» № 45 за 1904 г.

³ С 1903 по 1908 год Жиркевич служил в военном ведомстве Смоленска.

⁴ О Манифесте 17 октября 1905 года см. примеч. к с..

Витте¹ вопрос о равноправности евреев должен быть рассмотрен, Вы сами знаете. Вы сами говорите, что «русский народ не примирится с равноправием евреев» и даже подчеркнули эту фразу. Не звучит ли, в таком случае, Ваше поздравление равноправием злейшей иронией, на которую я Вас не считаю способным, особенно в настоящее время, когда невинная еврейская кровь льется и проливается реками русскими руками в чертах оседлости и вне ее и когда небывалая досель вполне обоснованная паника терзает душу всякого еврея. Теперь ли время иронизировать и насмехаться над самыми законами, желаниями и требованиями еврея относительно равноправия? Тут какое-то неведомое и непонятное для меня недоразумение, за выяснение которого я бы Вас очень поблагодарил. Мне больно думать о Вас дурно. Я, может быть, неверно понимаю охранительную точку зрения, которой, во всяком случае, не сочувствую, но не могу допускать мысли, что из-за такой точки зрения можно зло насмехаться над человеком иного образа мысли, в то время когда его сердце обливается кровью и страхом за жизнь его жены и детей буквально раздирает его душу. Я не знаю, чье дело более правое, того ли, который борется за неотъемлемые права человека и гражданина, за законную свободу, или того, который из самолюбивых и исключительно эгоистических целей и соображений борется за сохранение старого режима, который доказал, неопровержимо доказал полную свою негодность и внутреннюю несостоятельность и от которого сам законный представитель этого режима, сам царь отказался, и, несмотря на это, для защиты этого анахронического и отжившего режима совершаются чудовищные зверства, как массовые избиения евреев и интеллигенции, родной русской, чуть ли не во всех городах и селах всей России, — доходящие до небывалых изуверств Тверского и Тамбовского. Но оставим это. Вы, если, несмотря на Ваши близкие отношения к герою дня, к Крушевану², остались тем же, каким я Вас знал до Вашего отъезда, Вы, наверное, не менее меня печалитесь об этих изуверствах и зверствах, которые оставляют далеко за собою все ужасы

¹ Витте Сергей Юльевич (1849–1915), граф — государственный деятель, с 1903 года председатель кабинета министров, в 1905–1906 годах председатель совета министров. Автор Манифеста 17 октября 1905 года.

² Жиркевич, человек гуманной направленности и далекий от политики, в конце 1895 года знакомится с П. А. Крушеваном (1860–1909), издателем журнала «Друг» и газеты «Бессарабец». Крушевану, видимо, импонировало чистое имя молодого литератора, и он предлагает Жиркевичу печататься у него. Жиркевич публикует стихи о Крыме, ряд рассказов из своей жизни и военной практики. Но, читая газету, выпускаемую Крушеваном, Жиркевич начинает удивляться его постоянным нападкам на евреев. Со временем он совершенно прекращает отношения с ним, а присылаемые Крушеваном письма и бандероли отправляет назад (сведения из неопубликованной части дневника Жиркевича [2]).

Варфоломеевской ночи, Сицилийского Веспера¹ и кровопролития Великой французской революции, имевшие, по крайней мере, хоть то показное оправдание, что они произошли из-за борьбы за возвышенно, хотя и ложно понятой идеи, либо религиозных убеждений, либо политической и гражданской свободы, что об ужасах и кровопролитиях настоящих русских отнюдь сказать нельзя.

Что мы теперь здесь переживаем, Вы себе представить не можете. Постоянный страх перед погромами и черной сотни, во главе которой стоит здесь одно всем известное власть имущее лицо. Правда, Фрезе и Пален люди честные и честно стараются предупредить погромы, елико возможно, но на деле они бессильны против сказанного лица, которое тревожит теперь не одних только евреев. Мы пока все живы и здоровы, а что дальше будет, кто знает, теперь в особенности.

Моя жена, дети и я шлем Вам и Вашей дочке самые задушевные приветы. Преданный Вам

Ф. Гец

№ 6 (43). Инв. № 62052

27 октября 1905 г. Вильна

Вильна, Тамбовская ул.

27/X—905

Многоуважаемый Александр Владимирович!

С того момента, как я отправил Вам сегодня мой ответ на Ваше письмо от 19-го с. м., я испытываю нечто вроде угрызания совести, испытываю, что не так я Вам должен был бы писать, как писал. Хотя в точности не помню, что я писал, потому что писал сгоряча, но общее впечатление такое, что я нехорошо сделал, допуская возможность, даже лишь «in dubio», что Вы могли бы злорадствовать тому, что мы, евреи, совершенно обойдены Манифестом 17/X, что он даже не отменил временных правил гр. Игнатьева², тяготеющие над нами вот уже около четверти века. Верьте, как ни опечалили нас, евреев, душераз-

¹ Сицилийский Веспер — Сицилийская вечерня (Vesper — вечерня; нем), национально-освободительное восстание, поднятое сицилийцами 29 марта 1282 года против власти Анжуйской ветви дома Капетингов, завершившееся истреблением или изгнанием французов со всей территории острова.

² Игнатьев Николай Павлович (1832—1908) — государственный деятель, с марта 1881 по май 1882 года министр внутренних дел. 3 мая 1882 г. министерством Игнатьева были изданы «Временные правила», согласно которым евреям запрещалось: а) селиться в сельской местности; б) приобретать недвижимое имущество вне местечек и городов и арендовать земельные угодья; в) торговать в воскресенье и в христианские праздники. «Временные правила» лишили средстве значительное число евреев, основным источником существования которых была мелкая торговля в деревнях черты оседлости. С годами «Временные правила» становились все более жесткими. Так, в 1887 году евреям, жившим в деревнях до 1882 года, запретили переезжать из одной деревни в другую. «Временные правила» были отменены в марте 1917 года Временным правительством.

дирающие вести о последних небывалых досель по своим жестокостям и бедствиям погромах, манифест опечалил нас не меньше. Он лишил нас последней надежды на улучшение нашего положения и ничуть не расширил наших столь ограниченных прав, и вдруг Вы меня поздравляете с равноправием! Войдите в положение еврея хоть на одну минуту. Что бы Вы сказали к такому поздравлению, не звучало ли оно и в Ваших ушах едкой насмешкой? При всем том, меня мучит совесть, что я мог допускать даже сомнение такого рода у Вас намерения, я сожалею об этом искренне и не могу успокоиться, пока я не просил у Вас чистосердечного прощения. Зная Вас, что бы там ни было, я не должен был сомневаться в искреннем желании Вашем, чем-то весьма для меня приятном, хотя лишь по недоразумению поздравить меня. Подумав, я все это сам сознаю и прошу Вас убедительнейше о прощении. Забудьте о моем сегодняшнем письме.

С задушевным приветом и сердечной преданностью
Ф. Гец

№ 8 (95). Инв. № 62101

29 мая 1918 г. Москва

Москва, Б. Толстовский, д. 14, кв. 1

29/V—18

Глубоко чтимый Александр Владимирович!

Вчера, после того как моя жена с большим трудом со значительной потерей времени получила за 12 р. 35 коп. 2¼ фунта ржаного хлеба к величайшей нашей радости, нам доставлена Ваша посылка в превосходном состоянии. Вы решительно представить себе не можете, какое это благодеяние Вы нам оказали. Беда не только в том, что за 1 бух. белого чрезвычайно плохого хлеба платят 5 руб. 50 коп., а чем дальше, тем дороже, но, главное, что достать его крайне затруднено и только контрабандным образом, а заменить его нечем. Крупы нет, а если нередко тайком получишь, то не дешевле, чем 5 руб. за фунт, а картофель хотя продается открыто, то не дешевле, чем 1 руб. 65 за фунт и дороже, и, разумеется, о такой роскоши мы мечтать не смеем. Макароны и вермишель 5 руб. фунт и дороже. И где взять на это средства? В Вашем благодеянии только одно нехорошо, что Вам самим приходится трудиться, что решительно Вам нельзя и убедительнейшее Вас прошу, если Вы за хорошую плату не можете получить человека, который взялся бы закупать и отправлять, то, по крайней мере, не жалеите на мой счет на извозчика. Как дорого ни обойдется, это все-таки будет на 60—70% дешевле, чем здесь, а главное, голодать не будем. Я Вам через Ржезака выслал 100 руб. Если паче чаяния Вам эти деньги еще не доставлены, прошу немедленно мне об этом сообщить, и я сейчас же вышлю Вам еще 100 руб. Разносчик, доставивший мне Вашу посылку, доставил моему соседу в мешке пше-

ничную муку и крупы. Если бы Вы мне могли выслать также в мешке из холста по 12 фунтов пшеничной муки, или 12 гречневой крупы, или пшено, или макароны, или вермишель, Вы нас облагодетельствуете. Моя жена и я шлем Вам горячую благодарность и душевный привет. Искренно Вас любящий и Вам благодарный

Ф. Гец

№ 9 (113). Инв. № 62118

12 апреля 1923 г. Ковно

Ковно, Гедиминовская ул., 12

12.IV.23

Глубокочитимый Александр Владимирович!

Сегодня г. Забельский мне прислал Ваше письмо от 2 апреля, и спешу Вам ответить, хотя все еще болен и по причине продолжительной болезни я ни Вам, ни г. Буткову не ответил на письма, полученные мною уже давно. В течение этого времени я получил письмо по Вашему делу и от <нрзб.>, переданное мною г. Забельскому по его желанию, о чем своевременно уведомил ксендза.

Оставшиеся у меня документы Ваши я немедленно передал г. Забельскому. Я бы давно их Вам отослал, но г. Забельский отсоветовал мне, утверждая, что в них какие-то пробелы, которые их обесценили, а он сам их взять у меня не хотел.

Что до моей жены, то я по желанию своих детей женился в 1917 году на пожилой даме в Витебске, где я тогда имел свою гимназию, которая меня материально вполне обеспечивала. Моя жена женщина-врач с многолетней практикой. К несчастью, когда эвакуировал свою гимназию в Москву, последняя была у меня отнята и преобразована в трудовые школы 1 и 2 ступени, а я был удален. Вернуться в Витебск нам уже нельзя было. В Москве мы много перетрадали и наконец нам удалось сюда перебраться. Я получил должность директора семинарии, а моя жена до сих пор без всякой должности, а практикой заниматься, живя почти за городом и не имея квартиры, нельзя. У меня теперь двойная забота: о себе и о ней. Служба моя мне не по силам. Я должен подать в отставку. Чем мы тогда жить будем, один Бог знает, а, главное, чем моя жена жить будет, когда меня не станет. Она все же значительно моложе меня. Моя жена человек, безусловно, хороший и весьма интеллигентный и заслуживает лучшей старости. Она самоотверженно за мною ухаживает, а я ничем отплатить ей не могу. А это сознание, что я у нее в долгах, меня сильно давит. Если я на ней не женился бы, может быть, меня уже давно не стало бы, но кому я нужен? Детям своим я совершенно бесполезен и народу своему также. Мое единственное утешение, что мои дети удачные и добропорядочные во всех отношениях. Моя старшая дочь все еще учится в Лондонском университете и работает в «Земстве». Она в письме,

полученном мною от нее сегодня, просит написать Вам привет от нее. Она живо Вас помнит.

Как твердо в Бога верующий, я верю в бессмертие, хотя ясного представления о нем не имею.

Если увидите г. Буткова, прошу передать ему мой привет. Я непременно напишу ему, когда мне лучше станет.

С задушевным приветом и искренним почтением горячо Вас любящий

Ф. Гец

**Ответ Ф. Б. Геца на письмо Л. Н. Толстого
от 14 июня 1898 г.**

19 сентября 1898 г. Ст. Солаы Виленской губернии

Ст. Солаы (Л.Р.Ж.Д.) Виленской губернии. 19/9. 1898 г.

Глубоко чтимый и достолавный Лев Николаевич!

Благодарю Вас искренне и глубоко за Ваше поучительное письмо, которым Вы меня обрадовали. Оно много разъяснило и теперь правильно стал Вас понимать. «Приписывая очень мало значения словам и именам», как вы выражаетесь, Вы называете христианством не церковное христианство, которое вы считаете язычеством, как и еврейство, а то жизнепонимание, которое вы разделяете со многими и основу которого Вы нашли выраженной в Евангелии ясно и стройно. Против всего этого я, разумеется, ничего не имею и не могу иметь. Правда, быть может, если Вы настолько бы углубились бы в первоисточниках еврейства, сколько в Евангелие, Вы бы и там нашли основу Вашего жизнепонимания не менее ясно и стройно выраженной, чем в Евангелии. Ибо не только, как Вы полагаете, евреи, но и ученые, и искренне верующие христианские богословы, как Вл. С. Соловьев, Норк, Мейшен, Вернер, <нрзб.>, Фр. Делич или христианские исследователи, как Ренан и другие, сочинения коих я привел на 25 странице моего письма, — утверждают, что в этическом отношении христианство ровно ничего не прибавляет к содержанию еврейства и ни в чем от него не отличается и что разница между ними исключительно в области метафизически-религиозной и в обрядовом законе, от которого христианство освободило язычников, принявших его же, христианство. В самом деле, раз «божественная природа человека и сыновности его Богу», как и равенство всех людей, так ясно и определенно выступает уже в Ветхом завете, начиная с первой главы книги Бытия с рассказом о сотворении человека в образе и подобии Божия и о происхождении всего человечества от одного Адама, как и частыми повторениями слов «Вы, дети и сыновья Бога», так Ветхим заветом твердо и властно проповедуется возвышенная идеальная любовь к Богу и ближнему без каких-либо ограничений или исключений, то что после этого

осталось христианству по этому учению прибавить? Оно и ничего в этом отношении и не прибавило. Но Вы говорите: в таком случае «вся восемнадцативековая жизнь христианства является сплошным недоразумением». Отнюдь нет. Христианство в течение этих 18 веков трудилось и трудилось вполне успешно над проникновением известных религиозно-этических истин в языческий мир, и в этом все его, христианства, значение и назначение. Вы говорите далее «люди трудились и вырабатывали истину, которая давным-давно была открыта в еврействе». Не над выработкой теоретической истины, которая в действительности давно была открыта Богом на горе Синая, трудились эти люди, а над осуществлением ее в жизни народов и племен. Правда, истина эта далеко еще не осуществлена в практической жизни христианского мира и, по всей вероятности, долго, долго еще не будет осуществлена в полном объеме, — но не подлежит никакому сомнению, что христианство не даром прожило почти уже 19 веков и что ему удалось в значительной степени преобразовать и перевоспитать весьма много языческих народов к лучшему. Несмотря на частые злоупотребления им со стороны светской и церковной власти. В этом отношении «история и ходит вперед». По убеждению мыслящих евреев, настоящее христианство не что иное, как осколок еврейства, которые поставили себе задачу ценою обрядового закона и даже с пожертвованием некоторых метафизически-религиозных истин, сделать свое учение более доступным языческому миру, чтобы, приспособляясь к нему, приблизить его к себе и приобщить его к своему же учению, и в этом весь его <нрзб.> христианства, и вся его неоценимая заслуга пред человечеством.

Итак, быть может, если Вы без предвзятых мыслей, — свойственных помимо своей воли, <нрзб.>, каждому христианину, вследствие рождения и воспитания своего в христианской среде, — искали бы основу жизнепонимания Вашего в источниках еврейской религии, Вы бы нашли ее и там; но я отнюдь не в претензиях, что Вы называете Ваше жизнепонимание христианством, по месту нахождения его основы, а не еврейством, по его первоисточнику. Я только против того, что Вы называете еврейство — язычеством, и это в печатном произведении, в котором Вы, при самом лучшем желании, никак не можете, как в Вашем частном письме ко мне, не назначенном для печати, разъяснить, ни что Вы подразумеваете под христианством, ни что вы не только еврейство, но и церковное христианство считаете язычеством. Раз Вы этого разъяснить не могли, то обзывание Вами еврейства язычеством — неминуемо должно вести к весьма печальным недоразумениям. Ибо, хотя Вы и не придаете большого значения словам, но читающая публика привыкла, и совершенно понятно, придавать огромное значение Вашим словам, а там, где Ваши

слова касаются еврейства, всегда найдутся многие, которые склонны не только придавать особое важное значение Вашим словам, но даже, по возможности, на всякий лад злоупотреблять ими во вред еврейству... так и случилось с вашим трактатом «Религия и нравственность». Это преимущественно и побудило меня составить и печатать свое открытое письмо, которое не столько направлено к Вам, сколько против той части русской печати, которая, не понимая Вас или притворяясь Вас не понимающей, стала без зазрения совести считать Вас своим единомышленником и повторять за Вами, что еврейство — язычество и что ему свойствен национально-корыстный принцип и даже, — прибавляя уже от себя, — человеконенавистнический принцип, источником последнего будто бы являются Ветхий Завет и Талмуд. Но особенно я имел в виду, при составлении своего письма, ту часть образованной еврейской молодежи, воспитывавшейся в общих учебных заведениях, отчужденной и чуждой еврейству, для которой Вы заменяете Моисея и пророков и каждое слово Ваше является новым откровением, из уст которой часто слышно, что еврейство — язычество, думая Вашим авторитетом прикрывать и оправдывать свое перебежничество в официальное христианство из корыстных целей, карьеры ради. По крайней мере, пусть знают, что их quasi-оправдания не выдерживают ни малейшей критики, что они просто-напросто — негодая, что тут еврейство ни при чем и что для них нет никакого оправдания, а лишь одно презрение. Ввиду этого, пока Вы, досточтимый Лев Николаевич, не устранили со свойственной Вам беззаветной любовью к истине и гениальной ясностью смысла и слова, составляющих совершенно основательно и заслуженно Вашу всемирную славу, не устранили вышеозначенных недоразумений, порожденных невольною краткостью и вынужденною осторожностью в изложении Вашего мировоззрения в трактате «Религии и нравственность», — что, по моему глубочайшему убеждению, Вы ранее или позже непременно сделаете в интересах не только истины, но и ради справедливости к еврейству, — до того времени я не жалею ни о своем труде, потраченном на составление своего письма и ни даже о непосильных для меня расходах на его издание, ибо я обязан был это сделать не только для восстановления объективной истины, а главное, ради оскорбленной и <нрзб.> моей религии и для угнетенного и преследуемого народа моего, от которого, вследствие именно его гонения и преследования, стали отворачиваться его собственные сыновья.

В заключение я желал бы воспользоваться настоящим случаем, чтобы выразить Вам свою глубочайшую благодарность за богатое поучение, которое черпал из вашего капитального труда «Что такое искусство», который я не только читал и перечитывал, но и добросовестно изучил и пришел к заключению, что будущим эстетикам, художникам и критикам, безусловно, волею-неволей придется с ним

считаться. Ваше определение искусства и разъяснение роли и значения, безусловно, новы и правдивы, а Ваше определение искусства и разъяснение его роли заслуга огромной важности. С глубочайшим почтением и душевной преданностью *Ф. Гец*.

Список литературы

1. ОР ГМТ. Ф. 22. Дневник А. В. Жиркевича (автограф).
2. ОР ГМТ. Ф. 22. Письма Ф. Б. Геца А. В. Жиркевичу (автограф).
3. ОР ГМТ. Ф. 1. Письмо Ф. Б. Геца к Л. Н. Толстому (автограф).
4. ОР ГМТ. Ф. 22. Альбом А. В. Жиркевича XIII. Л. 5 об.

Сведения об авторах

Абдрафикова Гульнара Хависовна, к. ф.н., ст. научный сотрудник Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы Уфимского федерального исследовательского центра РАН (Уфа).

Али-Заде Эльмира Абдулкеримовна, к. ф.н., ст. научный сотрудник Института востоковедения РАН (Москва).

Анисимов Павел Дмитриевич, студент Липецкого государственного педагогического университета им. П. П. Семенова-Тян-Шанского (Липецк).

Асеева Светлана Александровна, к. ф.н., независимый исследователь (Москва).

Вершинина Наталья Леонидовна, д. ф.н., профессор Псковского государственного университета (Псков).

Гельфонд Мария Львовна, д. филос. н., доцент, зав. кафедрой гуманитарных дисциплин Тульского филиала Российского экономического университета им. Г. В. Плеханова (Тула).

Герасимова Светлана Валентиновна, к. ф.н., доцент Московского политехнического университета (Москва).

Дудин Александр Анатольевич, директор «Музея памяти 1941–1945 года» (Московская область).

Дудина Маргарита Николаевна, д. пед.н., профессор Уральского федерального университета им. Б. Н. Ельцина (Екатеринбург).

Евлампиев Игорь Иванович, д. филос.н., профессор Санкт-Петербургского государственного университета (С.-Петербург).

Жиркевич-Подлесских Наталья Григорьевна, исследователь и публикатор наследия А. В. Жиркевича, внучка А. В. Жиркевича (Московская область).

Жирков Геннадий Васильевич, д. ф.н., профессор Санкт-Петербургского государственного университета (С.-Петербург).

Ивашкин Сергей Николаевич, к. культ., главный специалист ЦБС ЦАО (Москва).

Кондратьев Александр Степанович, к. ф.н., доцент Липецкого государственного педагогического университета им. П. П. Семенова-Тян-Шанского (Липецк).

Коновалова Светлана Александровна, к. ф.н., зам. директора по научной работе Государственного историко-архитектурного и художественного музея-заповедника «Казанский Кремль» (Казань).

Ланская Ольга Владимировна, к. ф.н., учитель СШ № 14 (Липецк).

Масолова Елена Александровна, к. ф.н., доцент Новосибирского государственного технического университета (Новосибирск).

Матвеева Инга Юрьевна, к. ф.н., доцент Российского государственного института сценических искусств (С.-Петербург).

Мелкумов Евгений Витальевич, руководитель семинара «Геоэкологическая экономика» Московского общества испытателей природы (Москва).

Нагина Ксения Алексеевна, к. ф.н., доцент Воронежского государственного университета (Воронеж).

Николаева Мария Владимировна, к. ф.н., доцент, ст. научный сотрудник Института востоковедения РАН (Москва).

Панов Сергей Владимирович, к.филос.н., доцент Национального исследовательского технологического университета «МИСиС» (Москва).

Полтавец Елена Юрьевна, к. ф.н., доцент Московского городского педагогического университета (Москва).

Попова Елена Александровна, д. ф.н., профессор, зав. кафедрой русского языка и литературы Липецкого государственного педагогического университета им. П. П. Семенова-Тян-Шанского (Липецк).

Прокончук Юрий Владимирович, к. и.н., зав. экскурсионно-методической службой Государственного музея Л. Н. Толстого (Москва).

Проскурина Татьяна Дмитриевна, к. ф.н., доцент Белгородского национального исследовательского университета (Белгород).

Ремизов Виталий Борисович, к. ф.н., заслуженный учитель России (Москва).

Романьчева Лариса Юрьевна, ст. научный сотрудник отдела музейной педагогики Государственного музея Л. Н. Толстого (Москва).

Сизова Ирина Игоревна, к. ф.н., ст. научный сотрудник Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН (Москва).

Солев Коста Александрович, к. ф.н., ст. научный сотрудник Государственного музея Л. Н. Толстого (Москва).

Суровцева Марина Евгеньевна, независимый исследователь (Москва).

Хуббитдинова Нэркэс Ахметовна, д. ф.н., гл. научный сотрудник Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы Уфимского федерального исследовательского центра РАН (Уфа).

Шуйская Наталья Михайловна, к. ф. н., доцент Московского государственного института международных отношений — Университета МИД России (Москва).

Шульц Сергей Анатольевич, д. ф. н., независимый исследователь (Ростов-на-Дону).

Щербинина Анна Андреевна, аспирант Московского педагогического государственного университета (Москва).