

**ФГБОУ ВПО «ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ**

На правах рукописи

Чжэн Луянь

**ЧЕЛОВЕК НА ВОЙНЕ В РАННЕМ ТВОРЧЕСТВЕ Л.Н. ТОЛСТОГО
(В СВЕТЕ ИДЕЙ КИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ)**

Специальность: 10.01.01 – Русская литература

Диссертация

на соискание ученой степени
кандидата филологических наук

Научный руководитель –
доктор филологических наук,
доцент Тамаев Павел Михайлович

Иваново – 2015

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА 1. НРАВСТВЕННО-ФИЛОСОФСКИЕ ПРИНЦИПЫ Л.Н. ТОЛСТОГО. ТОЛСТОЙ КАК «МОДЕРНИЗАТОР»	25
МИРОВОЙ МУДРОСТИ	25
1. «Философская вера» и «художественная антропология» Л.Н. Толстого ...	25
2. «Философская вера» Л.Н. Толстого и учения мудрецов Древнего Китая..	54
Выводы по первой главе	70
ГЛАВА 2. ВОЙНА И ВОЕННЫЙ ЧЕЛОВЕК В ХУДОЖЕСТВЕННОМ МИРЕ ПРОЗЫ МОЛОДОГО ТОЛСТОГО	78
1. Концепт «война» и его значения в художественном мире ранней прозы Л.Н. Толстого и в древнекитайской философии.....	78
2. Военный человек в прозе молодого Толстого: судьба, тип, характер	98
Выводы по второй главе	131
ГЛАВА 3. ЖИЗНЬ И СМЕРТЬ В РАННЕЙ ВОЕННОЙ ПРОЗЕ ТОЛСТОГО.	140
1. Жизнь и смерть как константы нравственно-философского сознания Толстого	140
2. Танатологические мотивы ранней военной прозы и путь к истинной жизни в повести «Казачья душа»	156
Выводы по третьей главе	183
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	192
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.....	196

ВВЕДЕНИЕ

Среди всего многообразия написанного о Льве Толстом, во всей многомерности самого феномена писателя есть один сквозной сюжет, вот уже почти полтора века вызывающий неизменный интерес и порождающий критические и литературоведческие дискуссии: как соотносятся в масштабе «явления Толстого» художник и мыслитель? Очевидны философский склад ума, очевидна принадлежность Толстого к типу писателя-философа, стремящегося отыскать «корень» всех мировых явлений, свести их – при всей сложности и многообразии – к «единому»,¹ собрав тем самым религию, нравственность, философию в новое синтетическое учение, имеющее практический смысл. Но так же хорошо известен и драматизм этих поисков², в разные периоды жизни писателя приводивший его к духовным кризисам, радикальным переоценкам сделанного, тотальной «мессианской» критике всех общественных институтов и столь же беспощадному саморазоблачению перед лицом некоей Абсолютной Истины. Емко и афористично неуклонность этого мучительного жизненно-философского поиска выразил Владимир Набоков: «Толстой шел к истине напролом, склонив голову и сжав кулаки, и приходил то к подножию креста, то к собственному подножию».³

Чаще всего эта внутренняя духовная коллизия воспринималась и истолковывалась критикой как своеобразное раздвоение, причем неравноценное. Концепция «двух Толстых», гениального художника и «скучного», заурядного, даже «слабого» философа, возникшая в статьях Н. Михайловского «Десница и шуйца Льва Толстого» и А. Скабичевского «Разлад художника и мыслителя»,

¹ Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений: В 90 т. Юбилейное издание (1828–1928) / Под общ. ред. В.Г. Черткова. При участии ред. ком. в составе А.А. Толстой, А.Е. Грузинского, Н.Н. Гусева и др. М.; Л.: Гос. изд-во, 1928–1964. Т. 23. С. 499. Далее ссылки на это издание см. в основном тексте с указанием в скобках тома и страницы.

² См., напр.: «Конфликт между разумом и чувством, индивидом и обществом, природой и цивилизацией, личным "Я" и социальным окружением, в котором оно находится, или "Не-Я". проходит через все творчество Толстого. Он лежит в основе и духовного кризиса Толстого и его нравственно-религиозного учения» (Рачин Е.И. Истоки и эволюция мировоззрения Л. Толстого. Дис. ... д-ра филос. наук. М., 1997. С. 14).

³ Набоков В. Лекции по русской литературе. М.: Изд-во «Независимая газета», 1999. С. 219.

«была поддержана мнением русских религиозных философов Дм. Мережковского («Л.Н. Толстой и Достоевский»), Н. Бердяева («Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Толстого»), С. Булгакова («Человекобог и человекозверь»), через Г. Плеханова («Отсюда и досюда») и В. Ленина перешла в послереволюционное толстоведение...».⁴

Несмотря на то, что Толстой занимался философией практически всю сознательную жизнь (чему свидетельство и дневниковые записи разных лет, и художественные произведения, не говоря уже о собственно философских текстах), даже получил в молодые годы в кругу друзей и близких прозвище «философ»⁵, был блестяще философски эрудирован, – он сталкивался с настоящим непониманием, на рубеже 19-20 веков переросшим в жестокую критику и справа, и слева. В неявной форме это проявилось уже при публикации «Войны и мира»: философская концепция истории и роли человека в ней, принципиальная для понимания художественного замысла, подверглась редукции и вынесению за пределы основного текста в издании 1873 года (была возвращена на прежнее место в издании 1886 года), очевидно, не без влияния критики. Феномен же позднего Толстого оказался слишком масштабным для любого идеологического и политизированного подхода: власть, церковь, радикальная или религиозно настроенная интеллигенция видели с разных позиций в Толстом опасного анархиста, еретика, эклектика, абстрактного утописта (хотя этот «абстрактный утопист» во время голода в Поволжье в 1891–1893 годах организовал столовые, где кормил тысячи крестьян) и т.п. К тому же практический характер толстовской философии, весьма трудно реализуемый даже в его собственной жизни, оказался скорее скомпрометирован «толстовством» по объективным причинам: последователями усваивались и часто окарикатуривались лишь отдельные черты этой философии.

⁴ Валюлис С. Лев Толстой и Артур Шопенгауэр. Вильнюс: Изд-во Вильнюсского педагогического университета, 2000. С. 4.

⁵ Сухов А.Д. Философ ли Толстой? // История философии. 1999. № 4. С. 187–188.

Ситуация восприятия Толстого-философа в целом охарактеризована Е.И. Рачиным: «Отдельные философские работы этого периода (И.А. Ильина, Л. Шестова, Д.С. Мережковского, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, Г.В. Плеханова и др.) были чрезмерно идеологизированы, открыто защищали государство и церковь, или даже революцию в обществе, которые критиковал Толстой. В советский период вопросы изучения и интерпретации мировоззренческих основ творчества Толстого сознательно обходились, что было обусловлено цензурой и анархическими чертами его учения»⁶.

Тем не менее «загадка Толстого», связанная, при всей уязвимости его проповеди, с масштабом личности писателя, придавала его философии особый ореол. Ведь корпус его философских, философско-религиозных, «учительских» трудов весьма велик: «О цели философии», «Философские замечания на речи Ж.-Ж. Руссо», философско-публицистические страницы «Войны и мира», «Исповедь», «В чем моя вера», «Что такое искусство?», «Так что нам делать?», «Критика догматического богословия», «Путь истины», «О жизни» и др. По мнению В. Набокова, Толстого мыслителя занимали лишь две темы – Жизнь и Смерть⁷, но ведь масштаб такого тематического разворота огромен, и это хорошо нам известно по роману-эпопее «Война и мир», название которой тоже можно определить как «всего лишь две темы». Кроме того, уже современников поражал универсализм интересов Толстого, его стремление самому учиться у многих мудрецов прошлого и на этой «энциклопедической» основе выработать свое, итоговое, учение, своеобразную квинтэссенцию мировой мудрости. За проповедью Толстого вставляли, таким образом, тени Сократа, Марка Аврелия, Конфуция, Лао цзы, Паскаля, Руссо, Канта, Шопенгауэра, а, например, Р. Роллан подчеркивал всемирный характер феномена Толстого-мыслителя: «Воздействие Толстого на Азию окажется, быть может, более значительным

⁶ Рачин Е.И. Истоки и эволюция мировоззрения Л. Толстого. Дис. ... д-ра филос. наук. М., 1997. С. 8. Тем не менее и тогда появлялись пронизательные суждения: например, В. Розанов отмечал, что уже «Детство и Отрочество» есть «философия в самой теме своей», что Толстой «философствует образами» (Розанов В.В. Гр. Л.Н. Толстой. // Розанов В.В. О писательстве и писателях. М.: Республика, 1995. С. 31).

⁷ Набоков В. Указ. соч. С. 221.

для ее истории, чем воздействие его на Европу. Он был первой стезей духа, которая связала всех членов старого материка от Запада до Востока».⁸

Поэтому уже в наши дни стала возможна и другая крайность – выдвижение на первый план Толстого-мыслителя в ущерб Толстому-художнику, как бы вслед за интеллектуальной логикой самого писателя: философское мировоззрение Толстого «универсально, гуманистично, имеет космическую направленность. На его фоне художественное творчество писателя представляется как частный случай, как конкретная иллюстрация к нему. Об этом не раз говорил и сам Толстой, на склоне лет рассматривавший свои романы как забаву, как плод своих незрелых мыслей».⁹

Толстоведение, однако, искало и находило более продуктивные варианты решения данной проблемы. В частности, Г.Я. Галаган указывает на открыто моральный характер толстовской «философии», из чего следует естественность стремления соотнести «бытие добродетели» и современную писателю действительность: эти вопросы встают перед Толстым «в начале творческого пути, определяют собою обширный пласт художественного исследования действительности в 50–70-е годы и становятся самостоятельным и специальным «объектом» анализа в публицистике позднего Толстого, поскольку моральные искания писателя обретают в этот период автономность существования»¹⁰. В связи с этим важно подчеркнуть внутреннее единство всего интеллектуального мира Толстого – при всех противоречиях и «переворотах»: «Говоря в «Исповеди» о совершившемся в нем перевороте, он подчеркивал, что переворот этот давно готовился и что задатки его всегда были ему свойственны. Переворот сводился не к отрицанию и разрыву, не к смене одного качества другим, а к переходу количественных накоплений в качественное состояние, неоформленного в оформленное, организации разрозненных и недостаточно выношенных идей в тщательно разработанную систему. Воззрения Толстого не распадаются на та-

⁸ Роллан Р. Ответ Азии Толстому // Р. Роллан. Собрание сочинений. Л.: Время, 1933. Т. 14. С. 328–329.

⁹ Рачин Е.И. Указ. соч. С. 125.

¹⁰ Галаган Г.Я. Л.Н. Толстой: Художественно-этические искания. Л.: Наука, 1981. С. 3.

кие периоды, которые противоречили бы один другому. Время работало на один и тот же комплекс идей, усиливая его, а не на разные»¹¹.

Совершенно права С. Валюлис: указывая, что философия художника и мировоззрение философа, образы и понятия, находятся друг с другом в сложном процессе взаимодействия и взаимопонимания, она подчеркивает, что, «в отличие от логической (философской) идеи, художественная идея не формулируется авторским высказыванием, а изображается, запечатлевается на всех уровнях художественного целого» и, соответственно, содержание художественного произведения не может быть иллюстрацией философских идей.¹²

Однако нам кажется, что даже такое понимание внутренней духовной коллизии Толстого является упрощенным. Философ, моралист, проповедник, с одной стороны, и художник – с другой – в Толстом не мирились друг с другом и нередко тянули в разные стороны. Толстой и един, и внутренне разделён одновременно – а значит, есть то общее, что является более широким, нежели противоречия, вбирает их в себя, позволяя разным устремлениям личности и конфликтовать, и обогащать друг друга. Поэтому парадоксальное, на первый взгляд, выдвигание Е.И. Рачиным на первый план Толстого-мыслителя тоже по-своему правильно: драматизм и внутренняя конфликтность толстовского пути в значительной мере обусловлены постепенно кристаллизующимся личностным выбором себя именно как мыслителя – выбором, в котором личное добро совпадает со всеобщим и этим обретает высший философский смысл: «"Духовный кризис" состоял в сущности в том, что Толстой сознательно брал на себя

¹¹ Сухов А.Д. Указ. соч. С. 190.

¹² Валюлис С. Указ. соч. С. 5. К этому можно добавить, что позднейшие высказывания автора о своем творчестве (о ком бы ни шла речь) никак не могут быть признаны истиной в последней инстанции по той же самой причине: будучи созданным, произведение получает собственную жизнь и, неся в своей образности следы авторского духовного мира, тем не менее уже не зависит от него. Оценка писателем своего труда, таким образом, становится лишь одной из многих возможных оценок, пусть и привилегированной.

как миссионер, как апостол, задачу осуществить новое мировоззрение – как своего рода голос совести для всего человечества».¹³

Чтобы объяснить настойчивый, «пожизненный», исполненный драматизма и противоречий философский, учительский и художественный поиск Толстого, неустанные попытки найти себя и одновременно – всеобщую истину, необходимо прежде всего твердо усвоить, что все эти три ипостаси феномена Толстого одноприродны, растут из одного корня, постижимы только внутри целого. Всемирно признанный масштаб Толстого – это результат воздействия не только эстетической мощи его произведений, но и воплощенного в художественном тексте и «тексте жизни» пути от отягощенного греховными слабостями «приватного» человека к пророку и Учителю мира. И на этом пути Толстой рос и как художник, и как мыслитель – с той разницей, что художественный гений проявился раньше, а толстовская философия как интеллектуальное целое оформилась позднее, вобрав и переработав соответственно духовному ядру творческой личности мировой интеллектуальный опыт. Это усвоение путем не заимствования, а своеобразной адаптации (у зрелого Толстого) относится не только к интересующей нас китайской философии, но и к любой другой¹⁴.

Даже «формалист» Б.В. Эйхенбаум, утверждавший в 1920-е годы, что «литература о Толстом застыла на «иконописной» точке зрения», и занятый изучением «художественного стиля» Толстого с целью его «преодоления» современной прозой¹⁵, уже в самом начале исследования рассматривает творчество как духовный акт, преобразующий, в частности, душевную «дневниковость» в нечто совершенно иное. И пусть исследователя интересует прежде всего «техническая» сторона, сама постановка вопроса позволяет подойти к нему и с другой стороны: что принципиально важное, значимое для художника вошло в этот

¹³Braun M. Tolstoj. Eine literarische Biographie. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1978. S. 315. Цит. по: Рачин Е.И. Указ. соч. С. 150.

¹⁴ См., напр.: «Вся история человеческой культуры служила ему фундаментом, легшим в основу его мировоззрения, философия Канта, Шопенгауэра, идеи философов Древнего Востока подтверждали правильность направления его духовных интересов» (Рачин Е.И. Указ. соч. С. 125).

¹⁵ Эйхенбаум Б.М. Молодой Толстой. Петербург – Берлин: Изд-во З.И. Гржебина, 1922. С. 10.

духовный акт и как преобразилось в произведении? Только так можно понять неоднократно отмеченное исследователями многообразное «совпадение» устремлений Толстого, зачастую еще до знакомства, с постулатами древнекитайской философии, и позже их осмысление в связи с собственными принципами¹⁶. Философ, учитель (моралист и проповедник) и художник в Толстом – одно динамичное и противоречивое целое, ищущее воплощения и разрешения через творческий акт в произведении, понимаемом как живое практическое дело. Именно в этом и состоит смысл толстовского утверждения, что он «не литератор» в отличие, например, от Тургенева.

Эта глубинная целостность была постулирована – пусть и с другой стороны – уже в наиболее обстоятельных исследованиях советского периода, в частности, в монографии Е.Н. Купреяновой «Эстетика Толстого». По-марксистски рассматривая нравственную философию Толстого в сопоставлении со взглядами современников как исторически обусловленную форму критического осмысления современной ему общественно-исторической действительности, исследователь приходит тем не менее к верному, на наш взгляд, выводу: «...философские формы эстетического мышления Толстого и его нравственная философия неотделимы от его реалистического искусства и заслуживают самого пристального изучения в свете той идеологической традиции, которую они продолжают. Корни ее через «практическое», т.е. нравственно-эстетическое, осмысление немецкой идеалистической философии уходят к просветительской философии усовершенствования с ее преимущественным обращением к человеку, в котором она ищет разгадок всех вопросов общественного бытия»¹⁷. Эта «неотделимость» и означает внутреннее органическое единство всех «ликов» Толстого уже в начале его творческого пути.

¹⁶ См., например: «Во время работы над «Войной и миром» Толстой еще не был знаком с философией Лао-цзы. Тем более удивительно то, что нравственно-философская концепция в романе Толстого, образ мышления и характер поведения его любимых героев кажутся созвучными учению китайского философа» (Рехо К. Диалог культур: Лев Толстой и Лао-цзы // Восток в русской литературе XVIII– начала XX века. Знакомство. Переводы. Восприятие. М.: ИМЛИ РАН, 2004. С. 92)

¹⁷ Купреянова Е.Н. Эстетика Толстого. М.; Л.: Наука, 1966. С. 72.

Подобным взглядом руководствовался в своей классической работе о «Войне и мире» и С. Бочаров: эпизоды романа-эпопеи связаны между собой прежде всего не единством действия, как к обычном романе (с точки зрения поэтики романа действие здесь несосредоточенно и несобранно), а толстовским пониманием основной ситуации человеческой жизни («единой жизни людей», не разделяемой на частное и историческое) в самых разных ее проявлениях. При этом гениальным мыслителем оказывается именно Толстой-художник, поскольку новое понимание человеческого бытия и истории «возникло и развилось у Толстого как художественная мысль, как роман, картина жизни и отношений людей», но, поскольку речь идет о самых глубоких основаниях человеческой жизни, художественное объяснение стремится «перерасти в прямое философско-публицистическое рассуждение<...>происходило то, что классическая эстетика именovala "выходом идеи из образа". Обращаясь к логическим доказательствам, Толстой как бы "переводил" свою мысль с одного языка на другой». И здесь же у С. Бочарова – точное указание на невозможность бесконфликтности такого перевода: «"Перевод" этот, однако, неадекватен. Одна и та же рука писала в одном и том же тексте "рассуждения" и "картины", между ними есть соответствие и единство. Однако тождества нет между ними, отнюдь не гармонично это единство»¹⁸.

Исходя из всего вышесказанного мы можем утверждать, что философское мировоззрение Толстого и его художественное мышление не просто обладают внутренней связностью, но – при всей конфликтности и противоречиях – представляют собой *единый эволюционирующий интеллектуально-образный космос*, в разные периоды творческой деятельности проявляющий себя по-разному и дающий свои плоды в различных сферах практической реализации. Как пишет А.В. Гулин, подчеркивая единство толстовского мира и решающую роль духовного (религиозного и философского) поиска, «именно напряженность и масштаб всего происходящего в духовной сфере сообщили философии

¹⁸ Бочаров С.Г. Роман Л. Толстого «Война и мир». 4-е изд. М.: Художественная литература, 1987. С. 36.

Толстого ее определяющий, «несущий» характер по отношению к жизни и творчеству художника»¹⁹. Обобщая многочисленные суждения самого писателя (в частности, «глубокие суждения всегда подвижны») о наличии некоего «подвижного центра» всех его исканий, и столь же многочисленные формулировки критики о том, что в основе толстовского творчества лежит «чистота нравственного чувства», «живая жизнь», О.В. Сливицкая указывает на понятие *Всё*, точное содержание которого трудноопределимо: «Из контекста размышлений Толстого следует, что *Всё* – Универсум в его цельности и полноте. В неразрывном единстве с этим выступает проблема человека. *Всё* – это ключ к антропологии человека, ибо человек сопряжен со *Всем*. *Всё* – это ключ и к эстетике Толстого, ибо, по его убеждению, «...искусство потому только искусство, что оно *всё*» (62, 265). Стало быть, *всё* – путь к постижению художественной антропологии Толстого».²⁰

Именно с подобной, «антропологической» точки зрения, соединяющей далеко отстоящие друг от друга периоды творческих исканий писателя – например, раннюю военную прозу 1850-х годов и масштабное изучение философии Востока десятилетиями позже, – оказывается возможным по-новому увидеть, казалось бы, хорошо изученные произведения. При этом особый интерес представляет как раз первый период литературной деятельности Толстого, 1847–1862 годы: время его вхождения в литературу, становления мировоззрения и художественного метода. И сразу же привлекает внимание известный факт: в русскую литературу пришел художник, практически миновавший период ученичества. Очевидно, это связано и с тем, что, в отличие от большинства начинающих литераторов, собственно художественным произведениям у Толстого предшествовала напряженная интеллектуальная работа – несколько лет первоначального, пускай во многом наивного, философского миро- и самоопределения. Соответственно, в раннем творчестве писателя можно увидеть не только

¹⁹ Гулин А.В. Л.Н. Толстой: духовный идеал и художественное творчество: 1850–1870-е годы. Дис. ... д-ра филол. наук в форме научного доклада. М., 2004. С. 3.

²⁰ Сливицкая О.В. «Истина в движеньи»: О человеке в мире Л. Толстого. СПб.: Амфора, ТИД «Амфора», 2009. С. 8–9.

подлинную самобытность его таланта, но и его, используя определение О.В. Сливацкой, *художественную антропологию*, то самое единое, но подвижное основание *всего* творческого пути писателя и философа.

Согласно Б.И. Бурсову, явление «молодой Толстой» определяется темой и образом героя его произведений названной поры: «Молодой Толстой изображает по преимуществу становление человеческой личности, поиски юношей или молодым человеком своей дороги в жизни».²¹ Данную мысль ученый проецирует в основном на произведения Толстого, связанные с проблематикой «молодости», которые представляют разные варианты исканий героя, переступившего порог юности. Военная же проза при таком подходе оказывается явлением периферийным. Однако важно учитывать то, как Толстой тщательно готовил первую свою книгу «Военные рассказы графа Л.Н. Толстого». Она издана автором в 1856 году, включала в себя кавказские и севастопольские рассказы («Набег», «Рубка леса», севастопольские рассказы). Готовя ее, Толстой внес существенные изменения в тексты произведений.²²

Если учесть, что писательский путь начинается кавказскими военными произведениями и завершается повестью «Хаджи-Мурат» (1902), история героя которой намечена уже в 1850-е годы, а между ними лежит колоссальная панорама «Войны и мира» с семью историческими сражениями, – можно, по аналогии с хрестоматийными «мыслью народной» и «мыслью семейной», выделить объединяющую эти тексты «мысль военную». В вышеуказанном ракурсе это не

²¹Бурсов Б.И. Лев Толстой // Бурсов Б.И. Избранные работы: в 2 т. Л.: Художественная литература, 1982.Т. 1. С. 604.

²² «В 1856 г. в процессе подготовки книги «Военные рассказы» появились новые тексты пяти военных рассказов, а также рассказа «Записки маркера» (в сборнике «Для легкого чтения»), заметно отличавшиеся от напечатанных в журнале «Современник»: рассказы были исправлены и дополнены автором по сохранившимся рукописям, частично Толстой восстановил то, что прежде вымарали редакторы или цензура, была сделана также стилистическая правка» (Бурнашева Н.И. Комментарии // Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: В 100 т. Художественные произведения: В 18 т. / РАН; Ин-т мировой лит. им. А.М. Горького; Ред. коллегия: Г.Я. Галаган, Л.Д. Громова-Опульская (гл. ред.), Ф.Ф. Кузнецов, К.Н. Ломунов, П.В. Палиевский, А.М. Панченко, С.М. Толстая, В.И. Толстой. М.: Наука, 2000–... Т. 2. Художественные произведения, 1852–1856 / Подг. текста и коммент.: Н.И. Бурнашева; Ред. тома Л.Д. Громова-Опульская. 2002. 599 с.Т. 2. С. 281).

столько тематическое единство, сколько *особое состояние мира и человека*, резко проявляющее многие скрытые стороны и качества, своеобразный «момент истины», причем от противного, если вспомнить отчетливо сформулированное в «Войне и мире»: война — «противное человеческому разуму и всей человеческой природе событие» (11, с. 3). Единство толстовского мира позволяет увидеть, как рождается подобная философская максима из идейно-художественного поиска предыдущего десятилетия.

Концептуально важными нам представляются размышления Я.С. Билинкиса и Б.И. Бурсова, которые показывают, что существует глубокая внутренняя связь между всеми произведениями Толстого первого периода: «Связь эта соединяет не только произведения, обдумывавшиеся и писавшиеся в одно и то же или почти в одно и то же время, но и отдаленные друг от друга значительным хронологическим промежутком».²³ Например, между «Набегом» и осуществлением замысла «Разжалованного» и «Казачков» прошло несколько лет, однако они мыслятся как части некоего единства.

Необходимо отметить, что и сама по себе военная тема является одной из ведущих в творчестве молодого Толстого. Истоки этого в той «практической стороне жизни», которая завораживала и увлекала Толстого. В дневнике 1852 года он записывает: «Практическая сторона жизни, чем дальше подвигаемся в ней, больше и больше требует нашего внимания...» (46, с. 241). Умозрительные представления Толстого о жизни и практическая деятельность, значительную часть которой составляет военная служба, идут рука об руку, определяя формирование его как человека и писателя и своеобразную цельность всего периода 1847–1862 годов. Это единство отметила уже современная писателю критика, в частности Н.Г. Чернышевский: «Почти в каждом новом произведении он брал содержание своего рассказа из новой сферы жизни. За изображением “Детства” и “Отрочества” следовали картины Кавказа и Севастополя, солдатской жизни (в “Рубке леса”), изображение различных типов офицера во время битв и приготовлений к битвам, — потом глубоко драматический рассказ о том, как совер-

²³Билинкис Я.С. О творчестве Л.Н. Толстого. Л.: Сов.писатель, 1959.С. 72.

шается нравственное падение натуры благородной и сильной (в «Записках маркера») <...> Как расширяется постепенно круг жизни, обнимаемой произведениями графа Толстого, точно так же постепенно развивается и самое воззрение его на жизнь».²⁴

Реализуя военную тематику, Толстой стремительно рос как писатель, субъективность авторского «я» превращалась в более объективную позицию рассказчика (волонтера, фейерверкера, юнкера, маркера), и уже в «Севастопольских рассказах» возникло широкое эпическое повествование. Дневник, записные книжки, наброски, черновые редакции военной прозы способствовали выработке эстетических принципов и конкретных правил литературного труда²⁵, и правила эти претворялись в сюжеты и художественные образы рассказов и повестей 1850–1860-х годов.

Понимание феномена «молодой Толстой», по словам Г.Я. Галаган, заключено в том, что «идея нравственного совершенствования – одна из кардинальных и наиболее противоречивых сторон философской мысли Толстого – оформилась в период его творческого становления»,²⁶ и это становление во многом пришлось на время военной службы. Толстой прошел путь от волонтера до офицера, военная среда во многом определяет взросление человека и писателя. Однако важно, что эстетические поиски прямо сопряжены с главной идеей: «На протяжении всей жизни Толстой снимал с нее покровы отвлеченности, но никогда не терял веры в нее как в главный источник возрождения человека и общества, реальную основу «человеческого единения». Толстовский анализ этой идеи определялся восприятием человека как «микромира» современной обще-

²⁴ Чернышевский Н.Г. Заметки о журналах рассказы графа Л.Н. Толстого // Чернышевский Н.Г. Письма без адреса. М.: Современник, 1983. С. 123.

²⁵ «Воображение всегда далеко от слова; но Слово далеко не может передать воображаемого, но выразить действительность еще труднее. Верная передача действительности есть камень преткновения слова, освобождение от воображаемого, поворот слова к действительности» (3, с. 216).

²⁶ Галаган Г.Я. Л.Н. Толстой // История русской литературы: В 4 т. / АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом). Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1980–1983. Т. 3. Расцвет реализма: История русской литературы. 1982. С. 798.

ственной патологии<...> «Текущий день», история и эпоха являлись критериями этого анализа. Духовным ориентиром – народ».²⁷

Исследователь в своем подходе к молодому Толстому часто использует суждения зрелого писателя, хотя произведения этого периода менее нагружены философствованием, поздней толстовской тенденцией. Мы не случайно вводим понятие *интеллектуально-образный космос*: минимум прямого авторского философствования в самих ранних художественных текстах при наличии единого «подвижного основания» всего творческого пути означает, что оно целиком воплощено в образной, а не понятийно-логической форме. Сопряженность человека со *Всем* – универсальная константа этого творческого космоса. И, подобно тому, как в «Войне и мире» внимательному взгляду открываются многочисленные переключки с позднее (!) освоенной древнекитайской философией, причем по большей части именно в образном воплощении (Кутузов, Платон Каратаев, Пьер Безухов),²⁸ эта константа дает нам основание предполагать, что и в ранней военной прозе писателя, увиденной под углом художественной антропологии, т.е. в специфическом философско-эстетическом ракурсе (*художественный образ как мысль о человеке и жизни в целом*), должно обнаружиться подобное сходство. Художественная антропология Толстого раннего и зрелого периодов имеет общее основание, а позднейшее освоение восточной философии связано именно с уточнением, прояснением, развертыванием этого основания – следовательно, в ранней «военной» прозе Толстого уже заключен соответствующий потенциал.

Толстой не просто рисует военные будни – он ведет художественный поиск, связанный с постижением основ человеческого бытия, и в этом смысле произведения на военную тематику созвучны автобиографической трилогии «Детство», «Отрочество», «Юность». Перед ним очень рано встает, как и сказано в дневнике 1852 года, проблема сочетания «мелочности» и

²⁷ Галаган Г.Я. Указ. соч. С. 798.

²⁸ См.: Ван Ланьцзюй. Система образов романа Л.Н. Толстого «Война и мир» в свете идей китайской философии». Дис. ... канд. филол. наук. Улан-Удэ, 2013. В дальнейшем мы еще будем обращаться к этой работе.

«генерализации».²⁹ Исходя из принципа общего основания, мы можем применить здесь ретроспективную аналогию: точно так же, в плане единства жизни и отношения к ней, связаны между собой «военные» и «мирные» страницы «Войны и мира», «частное» и «историческое» и т.п. Военное время – это возможность увидеть поведение человека в экстремальных условиях, понять на антропологическом уровне, «что такое смертельная опасность и воинская доблесть, как переживается страх быть убитым и в чем заключается храбрость, побеждающая, уничтожающая этот страх».³⁰ Вместе с тем Толстой, как художник-реалист, развертывает на этом общем бытийно-антропологическом основании тематико-образную панораму, включающую в себя изображение «будничной» стороны войны, разнообразие типов военных людей, постижение национального самосознания, выявление черт русского патриотизма как основы «общей жизни» нации.

Исходя из этого уже укрепляющегося в науке представления о едином бытийно-антропологическом основании всего толстовского наследия, мы имеем право построить исследовательскую проекцию древнекитайской философии (столь полюбившейся Толстому позднее в силу своего онтологизма и морализма) на раннее творчество писателя в той его части, которая связана с военной тематикой и проблематикой. На сегодняшний день такие исследования нам неизвестны ни на русском, ни на китайском языках. Вообще, китайская философия предстает в научной традиции толстоведения как часть более широкой темы «Толстой и Восток». Толстой всегда сочувственно относился к Китаю, еще до знакомства с китайской культурой понимая, что на Востоке

²⁹ «Увлекался сначала в генерализацию, потом в мелочность, теперь, ежели не нашел середины, по крайней мере понимаю ее необходимость и желаю найти ее» (46, с. 121). Как отмечает Г.Я. Галаган, «из полемики Толстого с Некрасовым, произвольно изменившим заглавие «Детство» при публикации повести в «Современнике» на «Историю моего детства», очевидно, что идейно-художественный замысел повести определялся задачей выявления всеобщего в частном. Детство как обязательный этап человеческого становления исследовалось Толстым с целью обнажения позитивных и максимально действенных возможностей, таящихся в этом периоде жизни каждого человека» (Галаган Г.Я. Указ. соч. С. 800).

³⁰ Опульская Л.Д. Роман-эпопея Л.Н. Толстого «Война и мир»: Книга для учителя. М.: Просвещение, 1987. С.26.

существуют собственные, альтернативные представления о цивилизации. Во время агрессии английских и французских колонизаторов в Китае, цинично совершавшейся под флагом прогресса, он писал в статье «Прогресс и определение образования» (1862): «Нам известен Китай, имеющий 200 миллионов жителей, опровергающий всю нашу теорию прогресса, и мы ни на минуту не сомневаемся, что прогресс есть общий закон всего человечества, и что мы, верующие в прогресс, правы, а не верующие в него виноваты, и с пушками и ружьями идем внушать китайцам идею прогресса» (8, с. 333). В годы духовного перелома (конец 70-х – начало 80-х годов) он стал постоянно обращаться к мыслителям Востока, и Китая прежде всего, стремясь найти у них идеи, созвучные его представлениям о сущности жизни, о назначении человека. Несмотря на то, что переводов с китайского языка на европейские было тогда немного, а в интеллигентских кругах России существовало убеждение о чрезвычайной запутанности и непонятности китайской философии, Толстой, восхищаясь ею сам, много сделал и для ее разъяснения и популяризации в России.

Данная проблематика относительно нова и пока что в науке раскрывается преимущественно в двух аспектах: 1) культурные связи и взаимовосприятие Толстого и Китая, Японии, Индии, т.е. то, что относится больше к истории культуры³¹; 2) использование Толстым в поздний период творчества отдельных положений из учений Лао Цзы, Конфуция, Мо Ди как составных элементов собственной «синтетической» религиозной философии³². Более глубокие

³¹ См., напр.: Шифман А.И. Лев Толстой и Восток. Издание 2-е, переработанное и дополненное. М.: Наука, 1971; Рехо К. Толстовские дни в Японии // Яснополянский сборник. Статьи, материалы. М., 1980; Урнов Я.М. Дни Толстого в Индии // Яснополянский сборник. Статьи, материалы. М., 1980; Накамото Н. Толстой и Лао-цзы: преемники идей Толстого в Японии // Печатный двор 2001–2010. Дальний Восток России. Изд-во «Дальнаука» ДВО РАН. С. 144–151; Гаджиева Д.З. Л.Н.Толстой и Восток. Методическое пособие (для студентов языкового педвуза и преподавателей). Баку: Мутарджим, 2010.

³² См., напр.: Шифман А.И. Лев Толстой и Восток. Издание 2-е, переработанное и дополненное. М.: Наука, 1971; Рачин Е.И. Истоки и эволюция мировоззрения Л. Толстого. Дис. ... д-ра филос. наук. М., 1997; Бондаренко В. Повеление Неба. От Конфуция к Толстому // <http://magazeta.com/2008/08/povelenie-neba/>; Рехо К. Диалог культур: Лев Толстой и Лао-цзы

сопоставления (проекции китайской философии на художественное творчество Толстого) редки,³³ носят эпизодический характер, и мы надеемся своей работой закрепить новый, третий аспект этой интереснейшей межкультурной проблематики.

Итак, **актуальность и новизна** нашей работы заключаются в том, что в ней впервые на основе представления о единстве *интеллектуального-образного космоса* Толстого осмысливается его ранняя военная проза и проводится глубокое сопоставление фундаментальных принципов толстовского мироздания (философски воплощенных в поздний период, но проявившихся в художественных текстах намного раньше) с идеями древнекитайской философии, которые поздний Толстой неоднократно признавал важнейшими для своего учения.

Цель диссертационного исследования – показать, что военная тематика и проблематика ранней прозы не просто имеет глубокую укорененность в философско-эстетических исканиях, но и развертывает единую «художественную антропологию» писателя и в этом аспекте объясняет позднейший интерес Толстого к древнекитайской философии.

Данная цель конкретизируется в постановке следующих исследовательских **задач**:

- рассмотреть основные нравственно-философские принципы Толстого в аспекте единства его творческих исканий;
- показать и обосновать внутреннее сходство этих принципов с идеями древнекитайской философии;
- показать своеобразие философского понимания и художественного изображения военной темы в ранней прозе Толстого;
- сопоставить толстовское понимание военного человека, его характера, судьбы с постулатами древнекитайской философии.

// Восток в русской литературе XVIII – начала XX века. Знакомство. Переводы. Восприятие. М.: ИМЛИ РАН, 2004. С. 83–100.

³³ См., напр.: Ван Ланьцзуй. Система образов романа Л.Н. Толстого «Война и мир» в свете идей китайской философии». Дис. ... канд. филол. наук. Улан-Удэ, 2013.

Предмет исследования – основные принципы понимания и изображения человека на войне в ранней прозе Толстого и связь этих этих принципов с единым нравственно-философским основанием толстовского мироздания, созвучного, в свою очередь, идеям древнекитайской философии.

Объектом исследования стали не только военная проза Толстого, но и его этика, эстетика, жизненные искания, литературные устремления, его характерология.

Материалом исследования послужили военная проза Толстого 1850 – 1860-х годов Толстого, незавершенные сочинения, черновые редакции и варианты, наброски, публицистические опыты, дневники, письма писателя, а также классические тексты мудрецов Древнего Китая.

Для нашей темы, предполагающей анализ избранных аспектов творчества исходя из представления о единстве *интеллектуально-образного космоса* творческого мира Толстого, важнейшим источником становятся его дневники, в которых охвачены буквально все сферы современной писателю жизни и в то же время огромный диапазон их субъективных отражений. Эти записи бесцензурны, беспощадно откровенны и искренни, писательская мысль постоянно переходит от личных событий к человеку вообще и мировой истории и современности, от духовно-нравственных максим к самоанализу и т.д. Как отмечает Б.Н. Тарасов, «в результате такого соединения — «внутреннего» и «внешнего», экзистенциального и идеологического, личного и общечеловеческого — «Дневник» становится не только уникальным литературно-психологическим документом «диалектики души», но и своеобразным философским произведением, затрагивающим корневые и животрепещущие для всякого времени проблемы»³⁴.

Теоретико-методологическая база исследования сформирована на основе фундаментальных работ классиков советского литературоведения и

³⁴ Тарасов Б.Н. Л.Н.Толстой о человеке, разуме и науке, демократии и прогрессе, цивилизации // Лев Николаевич Толстой / под ред. А.А. Гусейнова, Т.Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2014. С. 79. (Философия России первой половины XX века.)

современных исследователей Толстого: Н.К. Гудзия, Б.М. Эйхенбаума, Б.И. Бурсова, Я.С. Билинкиса, М.Б. Храпченко, Е.Н. Купреяновой, Л.Д. Громовой-Опульской, Г.Я. Галаган, С.Г. Бочарова, Н.И. Бурнашевой, О.В. Сливицкой, Д. Орвин и др. – а также исследований философско-религиозных исканий писателя (Ю.Н. Давыдова, Е.И. Рачина, А.В. Гулина, Б.И. Мардова, А.Д. Суховаи др). Особую роль играют работы межкультурного характера, устанавливающие глубокую связь толстовского непонимания и творчества с миром восточной культуры (А.И. Шифмана, Т.П. Григорьевой, К. Рехо, В. Ланьцюя и др.).

Методологической основой диссертации стали методы и приемы системного исследования, разработанные в отечественных и зарубежных научно-теоретических и практических трудах. Историко-генетический метод исследования позволяет не только объяснить происхождение интересующих нас предметов и явлений, но и увидеть их в развитии, становлении, в связи с конкретными историческими условиями, их определяющими.³⁵ Также важную роль играют типологический метод и принципы ретроспективного анализа, необходимые для обоснования проекции поздней философии Толстого на его раннее творчество и сопоставления результатов этой проекции с идеями древнекитайской философии.

Теоретическая значимость работы заключается в опыте систематики нравственно-философских оснований толстовского мироздания на примере ранней военной прозы и в межкультурном сопоставлении.

Достоверность и объективность выводов данного исследования основана, прежде всего, на результатах досконального анализа как военной темы, ведущей в творчестве молодого Толстого, так и всего массива идейно-эстетических представлений писателя, а также накопленном опыте изучения и интерпретации древнекитайской философии, столь значимой для самого Толстого.

³⁵Храпченко М.Б. Художественное творчество, действительность, человек. М.: Советский писатель, 1976. С. 335.

Практическая значимость исследования состоит в возможности использования его результатов при подготовке курсов лекций по истории русской литературы XIX – XX вв., спецкурсов по проблематике, связанной с осмыслением художественных исканий русских писателей середины XIX века, а также курсов и спецкурсов, связанных с межкультурной проблематикой.

На защиту выносятся следующие положения:

1. Философское мировоззрение Толстого и его художественное мышление не просто обладают внутренней связностью, но – при всей конфликтности и противоречиях – представляют собой единый эволюционирующий интеллектуально-образный космос. Соответственно, в раннем творчестве писателя можно увидеть его художественную антропологию, единое, но подвижное основание всего творческого пути писателя и философа. Единство толстовского мира позволяет проследить, как рождаются его главные принципы (в том числе и понимание войны как «противного человеческому разуму и всей человеческой природе события») из идейно-художественного поиска раннего периода.

2. Сопряженность человека с бытием, «интуиция *Всего*» – универсальная константа творческого космоса Толстого. Поэтому в ранней военной прозе писателя, увиденной под углом художественной антропологии, обнаруживается сходство с позднее освоенной древнекитайской философией. Художественная антропология Толстого раннего и зрелого периодов имеет общее основание, а позднейшее освоение восточной философии связано именно с уточнением, прояснением, развертыванием этого основания. Общим «фундаментом» можно назвать универсальное отношение человека к бытию (онтологизм), пантеистическое чувство «единства жизни» и естественное стремление к добру, прямую связь экзистенциального и морального, «философию морального усовершенствования» как практический вклад человека в «дело» бытия, что позже приведет к попытке создания универсальной религии.

3. Религиозно-философский синтез Толстого – модернизаторская попытка глобальной Встречи цивилизаций на общечеловеческой основе, поэтому заимствованные им из китайской философии идеи встречаются с его собственными, проистекающими из похожего холизма (представления о целостности мира). Общими является не только исходная философская интуиция Целого, но и телеология – объяснить мир и человека без потери целостности, в том числе в ее человеческом (этическом) измерении, противопоставив буржуазному прогрессу и цивилизации «вечное» учение. Общее основание и цель и есть основной принцип использования Львом Толстым идей китайской философии. Толстой стремится не исказить сам дух чужой мысли – но в то же время, как модернизатор, использует ее выборочно и в произвольных сочетаниях.

4. Давая оценку войне, Толстой исходит из своего универсального отношения к бытию, и вся военная характерология, при всем ее многообразии, основана на едином принципе соотнесения персонажа с «естественным» или «искусственным» началами жизни. Уже в ранней прозе Толстой исходит не столько из сословно-аристократических мировоззренческих представлений, сколько из общечеловеческих этических принципов, соединенных с непосредственным «чувством жизни» и патриархальной «народностью». Этот «корневой», а не внешне-социальный подход к бытию и сближает его с древнекитайской философией, за два с лишним тысячелетия до этого также посвященной осмыслению самих основ жизни человека в мире.

5. У толстовской характерологии (как и у всего остального) есть не только четкий нравственно-философский фундамент, но и главный принцип различения – «отрицательный» (фиксация того, насколько в человеке нарушено человеческое). Этот контраст природного (естественного) и социального хорошо известен китайской философии. Положительные герои ранней прозы чужды эгоистического карьеризма и близки к жизни по закону дао, обращенному не на внешнее, а на внутреннее в человеке.

6. Тема смерти является одной из ведущих тем в творчестве молодого Толстого. Художественное моделирование смерти – это моделирование жизни, у которой четко обозначена граница, что позволяет поставить главные вопросы человеческого существования. Изображение поведения героя в «пограничной ситуации» позволяет автору показать отличие истинной добродетели от ложной. Встреча со смертью обнажает существо человека, и фундаментальное основание в решении всех вопросов – ориентация на «естественные» начала жизни.

7. В повести «Казачья жизнь» (1863), постигая наедине с природой счастье жизни, Оленин естественно приходит к тому представлению о жизни, которое Толстой сделает смыслом своей деятельности (путь всеобщей любви, который Толстой потом с восхищением откроет для себя в китайской философии). Однако желание современного героя «испытать жизнь в ее безыскусственной красоте» утопично, «естественная жизнь» и современный герой трагически несовместимы, их сближение требует поиска общих оснований.

Диссертация соответствует специальности 10.01.01 – Русская литература. Диссертационное исследование выполнено в соответствии со следующими пунктами паспорта специальности ВАК 10.01.01. Русская литература: пункт 3. История русской литературы XIX века; пункт 7. Биография и творческий путь писателя; пункт 8. Творческая лаборатория писателя, индивидуально-психологические особенности личности и ее преломлений в художественном творчестве.

Апробация работы и публикации. Материалы диссертации были представлены на конференциях «Молодая наука в классическом университете» (ИвГУ, 2012, 2013, 2014, 2015), «Мир без границ Международная научно-практическая конференция, посвященная 30-летию кафедры практического русского языка (ИвГУ, 2012). Основные положения отражены в 6 публикациях, в том числе, 3 в изданиях согласно Перечню ВАК.

Структура работы отвечает поставленным задачам. Диссертационное исследование состоит из введения, трех глав, заключения и списка использованной литературы.

ГЛАВА 1. НРАВСТВЕННО-ФИЛОСОФСКИЕ ПРИНЦИПЫ Л.Н. ТОЛСТОГО. ТОЛСТОЙ КАК «МОДЕРНИЗАТОР» МИРОВОЙ МУДРОСТИ

1. «Философская вера» и «художественная антропология» Л.Н. Толстого

Прежде чем рассматривать сами художественные произведения в избранном нами философско-эстетическом ракурсе, мы должны выполнить по крайней мере две предварительных операции: охарактеризовать основные принципы толстовской «философии» и сопоставимые с ними постулаты философии древнекитайской. И если вторая задача не представляет особой сложности (тем более что многое здесь уже сделано)³⁶, то первая, как уже указывалось, имеет свою специфику относительно именно ранней прозы. В эти годы формируется *единый интеллектуально-образный космос* мировоззренческих, этических и эстетических координат, связующим принципом которого выступает, согласно О.В. Сливацкой, интуиция *Всего*, т.е. универсальное отношение к бытию. Поскольку это именно интуиция, на систематическое прояснение которой у Толстого уйдет несколько десятилетий, синхроническое сопоставление логически-понятийного (например, воспринятых Толстым взглядов Руссо и его последователей) и художественного (например, системы образов) не даст нам сколько-нибудь полного ответа: *отношение к бытию* еще теоретически не эксплицировано и тем более не систематизировано. Поэтому – исходя из единства толстовского

³⁶ См., напр.: Асмус В.Ф. Мировоззрение Толстого // Лев Толстой / АН СССР. Ин-т мировой лит. им. А.М. Горького. М.: Изд-во АН СССР, 1961. Кн. 1. Лит. наследство; Т. 69; Купреянова Е.Н. Эстетика Л.Н. Толстого/ АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом). М.; Л.: Наука, 1966; Давыдов Ю.Н. Этика любви и метафизика своеволия. (Проблемы нравственной философии). М.: Молодая гвардия, 1982; Мелешко Е.Д. Христианская этика Л.Н. Толстого. М.: Наука, 2008 – и др.

отношения к бытию – нам потребуется и *ретроспективный анализ*, т.е. проекция позднейших теоретических *результатов* мышления на предшествующее художественное творчество с целью прояснения движущих *причин*. Таким образом, итоговая картина должна представлять собой *обобщение данных генетического, синхронического и ретроспективного подходов*, у каждого из которых своя методика.

Еще одним затрудняющим фактором является исторически сложившаяся репутация «эксплицированной» толстовской философии. Как точно отметил К. Исупов, «Основной мировоззренческий конфликт Толстого с окружающим человеческим миром состоял в том, что писателя критиковали с тех самых позиций, моральный фундамент которых он отвергал принципиально. В результате мы имеем диалог глухих...».³⁷ Радикальный синтетизм толстовского учения, соединявшего религию, нравственность и философию³⁸ и являющегося как зеркалом всей современной Толстому русской действительности, так и попыткой универсального ответа на вечные вопросы, нередко сталкивался с подобными же попытками – в которых, однако, было гораздо больше идеологии и меньше художественной интуиции. Художник и мыслитель в Толстом искусственно разрывались, и получалась своеобразная искажающая призма: так, называя Толстого «тайновидцем плоти», «философом природы», следующим «глубокому и верному чутью животной жизни»³⁹, Д.С. Мережковский отказывает ему – в сопоставлении с Достоевским (носителем, согласно схеме Мережковского, «народной религии», соединяющей плоть и дух) – в полноценном философско-религиозном творчестве. Толстой, по Мережковскому, пустоту (после отказа от

³⁷ Исупов К. Чары троянского наследия: Лев Толстой в пространствах приязни и неприязни // Л.Н. Толстой: PROETCONTRA: Личность и творчество Льва Толстого в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2000. С. 10.

³⁸ «Если религия есть установленное отношение человека к миру, определяющее смысл его жизни, то нравственность есть указание и разъяснение той деятельности человека, которая сама собой вытекает из того или другого отношения человека к миру» (39, с. 16). Философия же оказывалась рациональным эквивалентом религии в духовно-интеллектуальной сфере.

³⁹ Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М.: Республика. 1995. С. 20.

православия) «принимает за полноту — за истинное христианство. В религиозном своем отрицании он сильнее, чем в утверждении; то, что надо разрушить, разрушает; но того, что надо создать, не создает. Он — слепой титан, который роется в подземной тьме...».⁴⁰ «Слепой» (это при толстовской эрудиции!), очевидно, потому, что не знает правды, известной Мережковскому.

«Ярость гордого духа» (при всей «внешней кротости» и «младенческой простоте»), целью которого было «освобождение личности от закона жизни», видит в Толстом Вяч. Иванов: «Изначала он нес в себе жреческое убийство и фанатическое самоубийство, мятеж, разделение и пустыню. Пустыня росла в нем, по слову Ницше; но в пустыне он слышал Бога. Он был лев пустыни и, растерзавая плоть, не мог утолить своего духовного голода. Обращая лицо к жизни, он не находил в себе других слов, кроме слов запрета. <...> Да и куда вышел бы он из земной клетки? Оставалось львиными шагами мерить ее взад и вперед, пересчитывая — как монах четки — железные прутья жизни, каждый из которых был проклят кротким запретом: не пей, не кури, отвергни чувственность, не клянись, не воюй, не противься злу и т.д.»⁴¹ По Иванову, вместо органичного для столь могучей природы утверждения основ бытия, вместо создания «могучей созерцательной мистики» (для чего требовалось, по Иванову, только «притушить жизнь — жизнью «по-божьи», «добром», моралью упрощения»), Толстой гипертрофировал «нормативное чувство»: «Жить по-Божьи» — значило для Толстого прежде всего жить парадоксальной жизнью отвернувшегося от ликов жизни человека, жить вверх, обнажаясь и снимая покровы, выше закона жизни, в область пустой свободы, в область чистого «да» абсолютному бытию»⁴². Как видим здесь, предполагается, что Вяч. Иванов, в отличие от Толстого, точно знает, «как надо», выступая в роли своеобразного «учителя». В итоге ценные наблюдения и суждения отрываются от устремлений Толстого и служат скорее концепциям самого Вяч. Иванова.

⁴⁰ Мережковский Д.С. Революция и религия // Л.Н. Толстой: PROETCONTRA. С. 402.

⁴¹ Иванов Вяч. И. Лев Толстой и культура // Л.Н. Толстой: PROETCONTRA. С. 565.

⁴² Там же. С. 566.

Стремление осмыслить Толстого исходя из своей логики, а не из его собственной, характерно для религиозно ориентированных мыслителей Серебряного века, потому что «интеллектуальную территорию» религиозной веры, на которую пришел Толстой-философ, они считали своей. Такая подмена немедленно ведет к готовому ответу на то, что Толстой мучительно искал всю жизнь. Очень хорошо это видно, например, в статье В. Эрн «Толстой против Толстого». Чувствуя то же, что и многие читатели: «Чему учит Толстой? Где лежит живой нерв его более чем полувековой деятельности? Какие заветы оставил он нам? Где святая святых его жизни? Эти простые вопросы <...> кажутся почти неразрешимыми. Толстой писал «исповеди», излагал с величайшей ясностью, «в чем его вера», отзывался на все вопросы жизни, и он загадочнее Чехова, который никогда и не пытался исповедоваться и определять свою веру...», – Эрн тем не менее убежден, что разгадка достаточно проста: «Есть два Толстых: Толстой природный и Толстой искусственный. Первый Толстой – богоданный <...> в основе своей таящий дядю Ерешку, веселого человека, который всех и все любит, который не может и не хочет каяться ни за один свой «грех». Второй Толстой – надуманный, без всяких даров от ума своего обо всем рассуждающий мыслитель, упорный моралист, выросший из Нехлюдова, этого холодного человека, ничего не любящего, сентиментального и самодовольно-слепого»⁴³. Эрн разделяет художника и философа, отождествляя последнего с одним из героем и объясняя такое совпадение автора и героя (не могущее быть полным по определению) «искусственностью».

Простое признание кровного родства писателя и философа также не спасает ситуацию: «Великий художник и великий философ находятся в родстве друг с другом. Тот и другой одарен в высшей мере способностью целостного видения мира. Но художник видит мировую целостность в конкретных содержаниях живого бытия, а мыслитель видит мировое целое через очки отвлеченных поня-

⁴³ Эрн В. Толстой против Толстого // Л.Н. Толстой: PROETCONTRA. С. 641–642.

тий, бесплотных схем»⁴⁴. Н.О. Лосский, утверждая, что Толстой-философ «забыл» о бесконечном многообразии жизни, как бы не замечает, что сам прилагает к Толстому такую же схему: «То самое, что Толстой ясно видит как художник, он старательно отрицает как философ. Я уже не буду говорить о том, что как философ он обнаруживает непонимание ценности науки, искусства, государства, нации, права, вообще всего того, что составляет сферу духовной жизни, кроме элементарной морали...»⁴⁵

Эта схема «двух Толстых» доведена до абсолютности у Н. Бердяева: «И всегда были чужды этому гению религия Логоса и философия Логоса, всегда религиозная стихия его оставалась бессловесной, не выраженной в Слове, в сознании. Л. Толстой — исключительно оригинален и гениален, и он же исключительно банален и ограничен».⁴⁶ Очевидно, что упрек в ограниченности, адресованный одному из величайших умов человечества,⁴⁷ свидетельствует о несоответственности внешних и внутренних критериев оценки.

А. Белый, называя Толстого «глухонемым пророком», «великим неудачником», объясняет эту неудачу попыткой логизировать религию и на данной основе создать учение, зажигающее сердца и способное заменить историческое христианство. По Белому, это невозможно: «Всё его художественное творчество могло бы быть религиозным громом и гласом, как творчество ветхозаветных пророков Исаяи и Иеремии. Но после Христа упразднились пророки. <...> Сам Толстой-художник — глухонемой пророк: тщетно пророк пытался изречь свое слово в искусстве: и искусство замолчало в пророке. А когда пророк заговорил проповедью, обнаружилась ненужность самого пророчествования, ибо пророческий тип есть тип ветхозаветный: пророки до Христа — пророки Слова. Но

⁴⁴ Лосский Н.О. Л.Н. Толстой как художник и как мыслитель // Л.Н. Толстой: PROETCONTRA. С. 669.

⁴⁵ Там же. С. 671.

⁴⁶ Бердяев Н.А. Ветхий и Новый завет в религиозном сознании Л. Толстого // Л.Н. Толстой: PROETCONTRA. С. 590. С. 244.

⁴⁷ Ср.: «Толстой обладал необычайно высокой силой интеллекта; его пытливый ум был нацелен на постижение тайны человека, а основным экспериментальным полем его экзистенциальных познавательных поисков являлась его собственная жизнь» (Гусейнов А.А. Великие моралисты. Изд. 2-е, дополненное. М.: Республика, 2008. С. 301–302).

Слово ужевоплотилось, стало плотью: реальность, подлинность воплощения отрицал Толстой...». В результате «слова о воплощенной правде приобретают у Толстого такой отвлеченный характер»⁴⁸.

Однако Белый – видимо, в силу интуиции большого художника и мыслителя – чувствует здесь загадку: «Начал Толстой с того, что он, Лев Толстой, скажет нам свое, толстовское слово о правде жизни; после же он стал ссылаться на других: в этих ссылках в конце концов растворился Толстой-проповедник. <...>В безыдейных мотыльках и цветках толстовского творчества заключены потенциалы нравственных и религиозных идей, многообразно осознаваемых. А в толстовских проповедях — сухой и далеко не полный лишь перечень все тех же идей»⁴⁹. Пытаясь найти ответ, Белый дает эстетическое истолкование «неудачи» Толстого – это художник, не вполне овладевший формой (не от отсутствия технического мастерства, а от громадности содержания). Парадоксальность этого суждения именно в том, что в нем уже содержится главное («громадность содержания» – уже известное нам универсальное отношение к бытию). Более того, Белый точно отмечает: «Толстой, оставаясь художником, был уже не художник. Проповедник сидел в нем с первых дней его жизни»⁵⁰. Но собственная предвзятость Белого мешает ему в попытках совместить два лика Толстого, признать художническое универсальное отношение к бытию не менее значимой правдой, чем религиозная, и увидеть путь Толстого не в подавлении великого художника самозванным пророком (хотя и это имело место), а в понимании Толстым самого искусства как составляющей глобального поиска мировой истины (начавшегося еще с детской истории о «муравейных братьях»), которая имела бы одновременно характер практического нравственного руководства для жизни. Чрезвычайно здесь точен В. Набоков, при всей своей нелюбви к любой «идеологии» в литературе метко назвавший это «одержимостью истиной»: «Наверное, суть ее в том, что мучительный поиск истины, правдоиска-

⁴⁸ Белый А. Лев Толстой и культура// Л.Н. Толстой: PROETCONTRA. С. 590.

⁴⁹ Там же. С. 584.

⁵⁰ Там же. С. 589.

тельство было для него дороже, чем легкая, красочная, блистательная иллюзия правды. <...> Не будничная правда, но бессмертная Истина, не просто правда, но озаряющий собой весь мир свет правды».⁵¹

Религиозную философию Толстого определяли и как «подлинно христианскую» (С.Л. Франк, В.В. Зеньковский), и как «первозданно языческую» (Д.С. Мережковский), находили в ней как классический рационализм (С.Н. Булгаков, Л.И. Шестов), так и мистику (Питирим Сорокин, Н.А. Бердяев, В.В. Зеньковский). С тех пор о толстовской религиозной философии написано много, но до какого-либо исследовательского консенсуса очень далеко. Констатируя «несчастную судьбу Толстого-мыслителя», редакторы новейшей коллективной монографии, посвященной Толстому-философу, называют в качестве главной причины этого простой факт: Толстой всегда был шире традиции как философской, так и богословской. Философская теория имела для него подсобное значение (на первом месте стояла религиозно-нравственная задача) обоснования духовной и жизненной практики, т.е. истинного образа жизни. Для признания богословами он слишком рационален, «не принимал официальное христианство, вообще никакого откровения, и создавал свою религию, совпадающую с моралью непротивления злу силой. Толстой называл себя христианином, но при этом не считал Иисуса Христа Богом или сыном Бога, а только величайшим духовным реформатором. Он мыслил себя в ряду духовных реформаторов, и видимо, в этом качестве и следует его рассматривать <...> в любом случае к нему надо относиться именно как к учителю жизни».⁵²

Основные постулаты толстовской религиозной философии в кратком изложении таковы.

Обвиняемый, как мы видели выше, в рационализме и схематизме, Толстой тем не менее подвергает критике рационально-рассудочный метод философии, не приемля познание высших духовных истин с помощью причинно-

⁵¹ Набоков В. Указ. соч. С. 218.

⁵² Лев Николаевич Толстой / под ред. А.А. Гусейнова, Т.Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2014. С. 6. (Философия России первой половины XX века.)

следственной логики познания: философия пытается «определить неопределимое», «вместо того, чтобы просто признать ясное и очевидное выражение этих неопределимых, но всеми осознаваемых начал, таких, как человек, жизнь, душа, Бог, любовь и др.»⁵³ Это возможно только в изначальном духовном миро- и жизнеощущении, совпадающим с непосредственным целостным осознанием внешней жизни и внутреннего мира, т.е. религии – именно она «есть неизбежное условие какого бы то ни было разумного, ясного и плодотворного учения о жизни» (38, с. 422); «Истинная религия есть такое установленное человеком отношение к окружающей его бесконечной жизни, которое связывает его жизнь с этой бесконечностью и руководит его поступками» (41, с. 13). Иными словами, религия не враждебна философии, а последняя не может быть научной вне религиозных истин. Подобный тип философствования, в основе которого сверхрациональное, целостное сознание своего духовного «я» и сознание Бога как всеобщего духовного начала, называется *философской верой* и представляет собой такое оправдание веры разумом, которое снимает логическую, рассудочную односторонность философского знания и вместе с тем лишает мистики саму веру, превращая ее в систему понятных нравственных максим, имеющих прямой практический смысл: «Религия – это всем понятная философия» (41, с. 102).

Внешняя простота и вызывала вышеописанные упреки в банальности – но это очень сложная простота. Такое «срединное» учение парадоксально: оно «представляется и как излишне рационалистическое по отношению к религиозной проблематике, и как излишне иррационалистическое по отношению к философской традиции»⁵⁴. Но главное: сложные интеллектуальные конструкции мифотворцев, «теургов» Серебряного века мешают им понять, что Толстой слишком непохож на них, что он использует в качестве точки отсчета не схему (как, например, Мережковский), а уникальную интуицию непосредственной

⁵³ Мелешко Е.Д. Христианская этика Л.Н.Толстого. М.: Наука, 2008 // http://az.lib.ru/t/tolstoj_lew_nikolaewich/text_1490.shtml

⁵⁴ Там же.

жизни личности, измеряющей себя *Всем*, т.е. прямой связью с бытием. Толстой всегда настаивал, что сокровенный смысл жизни и ее опору составляет любовь, понимаемая как источник нравственной связи человека с миром и людьми, как бережное и благодарное отношение человека к своему бытию. Потому бытие – это не пустота, которую надо еще «наполнить» смыслом, но нравственный факт, т.е. благо. Такое отношение «предполагает непосредственное, идущее из глубины человеческого существования постижение бытия как абсолютной целостности и единства, и, следовательно, хотя и переживаемое каждым из существующих людей как его дар, как нечто, дарованное именно ему, – в смысле ответственности за него, однако принадлежащий ему вместе с другими. Ведь стоит только «отмыслить» от моего бытия бытие всех других людей, как тут же исчезнет и мое собственное бытие».⁵⁵

Сам Толстой, как известно по его же «Исповеди», дневникам и письмам, обрел настоящую веру в глубоко зрелом возрасте, но это обретение было отказом не от своей глубинной сущности, а от неподлинности «суеты», в которую погружен человек. Интуиция *Всего* в обретении веры как раз получила свое высшее развитие, это был именно *собственный* путь, философски осмысленный как общечеловеческий: «Если я родился среди чувашей или индейцев и доверяю всему тому, что мне говорят их учителя, это не вера, а доверие, и основанных на таком доверии вер тысячи противоположных одна другой. От таких вер все зло в мире. Истинная же вера есть только одна та, которая признает существование высшего Начала, Бога, от которого я изшел, к которому приду, которым живу и часть которого составляю» (73, с. 304). Вера, согласно Толстому, – это и есть «сама жизнь, или, скорее, неизбежное условие моей жизни, как дыхание, пища для тела. С этим пониманием жизнь моя есть неперестающее благо; без этого понимания я не мог бы жить, не мог бы идти к смерти с тем спокойствием, с которым я иду теперь» (79, с. 155).

Толстой десакрализует теософский гнозис, отводя метафизике вспомога-

⁵⁵ Давыдов Ю.Н. Этика любви и метафизика своеволия. (Проблемы нравственной философии). М.: Молодая гвардия, 1982. С. 60.

тельную роль по сравнению с этикой (центром которой является принцип непротивления) и стремясь очистить этически понимаемую им суть христианства от всего остального. Дерзкое реформаторство не ведет, однако, к «самообожевлению» личности реформатора, а напротив, из познания «Бога в себе» возникает этос смирения и самоумаления.

Сами нравственные максимы представляют собой и результат непосредственного личностного опыта и непрерывного самоанализа личности, и тщательно просеянные «зёрна» мировой мудрости из разных вероучений, т.е. имеют сложный генезис, не заимствованы отвлечённо, но выношены, отшлифованы, отсылают не к схеме, но к реальному нравственному чувству и этически акцентированному духовному миру человека. Потому базовые «концепты» религиозно-философской системы Толстого выражают «целостный процесс жизни в его внутреннем (духовном) и внешнем (природном) измерениях. В окончательном варианте этой системы Толстой останавливается на таких понятиях, как "вера", "душа", "Бог", "любовь", "грехи", "соблазны", "зло", "благо", "самоотречение", "смирение", "правдивость", "жизнь", "смерть" и др»⁵⁶.

Определение границ познания и возможностей веры позволяет Толстому обосновать высшие духовные начала жизни и ведущий принцип их реализации – принцип *любви*. В природном бытии человека существует множество препятствий: грехи, соблазны, суеверия, стремление к личному благу, страсть обладания, порождающая насилие. «Насилие выступает как реальное желание обладания, универсальное по своей сути, и определяется Толстым как безусловное зло именно в силу универсальности желания обладания и владения в вещном мире. Отрицание насилия означает отказ от ориентации человека на личное благо. Принцип *непротивления* выражает при этом ту грань, которая отделяет *телесную жизнь от духовной жизни*, намечает переход от вещного к духовному бытию»⁵⁷. Толстой многократно формулирует свои основные принципы как можно проще, как, например, в «Круге чтения»:

⁵⁶ Мелешко Е.Д. Указ. соч.

⁵⁷ Там же.

«Христианство – это учение о божественном в человеке <...> простое дело, очень простое: любовь к человеку, любовь к богу. Будь совершенен, как отец твой небесный; живи в боге, т.е. делай наилучшие дела, лучшим способом и ради наилучших целей. Все это очень просто: малое дитя может понять это; и так прекрасно, что великий ум не придумает ничего прекраснее. <...> Без ясного понимания смысла своей жизни, без того, что называется верой, человек всякую минуту может отречься от всего того, во имя чего он жил, и начать жить во имя того, что он проклинал.<...> Сущность всех религиозных учений – в любви. Особенность христианского учения о любви – в том, что оно ясно и точно определило главное условие любви, условие, нарушение которого уничтожает возможность любви. Условие это есть непротивление злу насилием. <...> Любовь христианская вытекает из сознания единства божественного начала в себе и во всех людях, и не только в людях, но и во всем живом» (41, 263–264).

В «Соединении и переводе четырех Евангелий» Толстой дает понимание смысла первых стихов Евангелия от Иоанна, отличное от канонического («В начале было Слово...»): «По возвещению о благе Иисусом Христом в основу и начало всего стало разумение жизни. Разумение жизни стало вместо Бога, Разумение жизни стало Бог. Оно-то по возвещению Иисуса Христа стало основой и началом всего вместо Бога» (24, с. 30). То есть, следуя Христу, человек должен открыть Бога в самом себе; это знание есть в душе каждого человека, но надо отречься от заблуждений и осознать истинный смысл жизни («разумение жизни»). Любовь — внутренняя сущность человека, закон, «по которому совершается им осознание своего ограниченного сознания жизни и постоянное преодоление его как стремление обрести единение со всем живым в Боге»⁵⁸. Любовь исключает ненависть и насилие, поскольку последние исходят из ограниченного сознания жизни человека, и нередко самые страшные преступления совершаются под предлогом любви и борьбы за добро. Отсюда и «наиважнейшая» роль заповеди непротивления злу насилием, и «божественная» сущность

⁵⁸ Зорина А.Д. Исповедальность Льва Толстого: путь к смыслу жизни // Лев Николаевич Толстой / под ред. А.А. Гусейнова, Т.Г. Щедриной. С. 215.

любви: «Любовь только тогда любовь, т. е. стремление к единению в Боге, когда она исключает всякую возможность насилия. <...>Любовь к ближнему обретает смысл только как проявление любви к Богу, поскольку Бог любит всех людей без исключения, все равны перед Богом. Там, где есть любовь, не должно быть насилия, поскольку любовь — сознание единения всего живого в Боге, насилие — следствие ограниченного понимания человеком себя — отдельным от другого, противостоящим ему. Ненасилие как внутренний закон не есть принятие зла или пассивная позиция по отношению к нему, напротив, ненасилие — непринятие зла ни при каких обстоятельствах ни в другом человеке, ни в себе самом»⁵⁹.

Непротивление злу насилием определяет и другой ключевой принцип — *неделания*, связанный с неспособностью делать зло другим: «Гораздо больше силы нужно для воздержания от зла, чем для делания самой трудной вещи, которую мы считаем добром (45, с. 350). *Неделание* означает перенос акцента с внешней активности на внутреннюю, с мира и его соблазнов (обладания, самоутверждения во внешнем и т.д.) на воздержание от поступков, могущих принести зло даже независимо от намерений: «Надо не столько стараться делать добро, сколько стараться быть добрым; не столько стараться светить, сколько стараться быть чистым. Душа человека живет как будто в стеклянном сосуде, и сосуд этот человек может загрязнить и может держать чистым. Насколько чисто стекло сосуда, настолько светит через него свет истины, — светит и для самого человека и для других. И потому главное дело человека — внутреннее, в содержании в чистоте своего сосуда. Только не загрязняй себя, и тебе будет светло, будешь светить и людям. <...> Только не делай того, чего не должно делать, и ты сделаешь все то, что должно. <...> Часто для того, чтобы сделать то, чего мы желаем, нужно только перестать делать то, что мы делаем» (45, с. 351–352).

Источником и критерием нравственного опыта, который призван связать главные принципы учения с жизнью, служила не «философская незрелость», «эгоцентризм» и «субъективизм», как писал один из главных критиков «тол-

⁵⁹ Там же. С. 216.

ствовства» И. Ильин,⁶⁰ а беспощадно и постоянно анализируемая во всех ее аспектах собственная физическая, душевная и духовная жизнь – Толстой сам был своим неподкупным судьей, и, учитывая его силу духа, мощь интеллекта и масштабность пережитого, говорить о «незрелости» не стоит. «Громадность содержания» (А. Белый), универсальное и в то же время глубоко личностное отношение к бытию определяют совершенно иной статус толстовской философии, нежели рациональный нравственный кодекс, по поводу которого так презрительно высказывались многие. Предваряя лекции В.В. Бибихина о Толстом, О.А. Седакова противопоставляет герменевтическое понимание Толстого механическому объяснению («удушающим тупикам толкования», «безысходной сфере толкования», по Бибихину): ««Как раз те глупости, которые он (Толстой) с самого начала отставил в сторону, у него и ищут», — замечает В.В. Бибихин. Толкование, иначе — поиски простейших «причин» или пересчет на язык готовых понятий и терминов, философских, религиозных, социальных, и сводит мысль Толстого к ряду печальных «глупостей»: анархизму, нигилизму, пантеизму и другим, привычным, но пустым по существу терминам».⁶¹

Единство религиозно-философских принципов и личного опыта, уникальная «философия жизни» Толстого во многом изнутри объясняет и его широко известный критицизм по отношению к общественным институтам: Толстой противостоит всему типовому, усредняющему, стандартизирующему жизнь, загоняющему ее в фальшивые рамки (мы знаем это с первых страниц «Войны и мира»), «хочет убрать эти формы не потому, что они «репрессивны» и «условны» — а потому и там, где они перекрывают путь тем откровениям, тому «раннему изумлению», из которого «в начале» и возникает культура. Где они закупоривают человека, не давая ему встретиться со своим, с «инстинктом Божества», словами Толстого».⁶² И даже «отрицательная» эстетика позднего Толсто-

⁶⁰Ильин И.А. О сопротивлении злу силою // Ильин И.А. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 353.

⁶¹Седакова О.А. Весть Льва Толстого. Вступительные замечания к курсу В. В. Бибихина «Дневники Льва Толстого» // Лев Николаевич Толстой / под ред. А.А. Гусейнова, Т.Г. Щедриной. С. 43.

⁶²Там же. С. 45–46.

го⁶³, где он, как чуть ли не единственный «истинный христианин» (апостольского типа), «с пафосом первых отцов Церкви» обрушивается и на современное искусство, и на классику, по В.В. Бычкову, продиктована этим глубочайшим чувством культуры как целого.

Единое основание всего *интеллектуально-образного космоса* (идей и образов Толстого, взятых в их целостности) может быть увидено в самых разных сферах духовно-творческой деятельности автора, но прежде всего оно объемлет собственно философию и литературу. Достаточно сравнить два отрывка из писем. «При философском изложении невозможно переопределять тех понятий, из которы] слагается философское знание, невозможно урезывать эти понятия, а нужно оставлять их во всей их цельности, так как это понятия, приобретаемые непосредственно <...>убедительность философского учения никогда не достигается логическими выводами, а достигается только гармоничностью соединения в одно целое всех этих нелогических понятий, т. е. достигается мгновенно, без выводов и доказательств, и имеет только один прием доказательств — тот, что всякое другое, чем данное, соединение бессмысленно» (62, с. 224).

Но эта же неразложимая «гармоничная целостность», проистекающая из «непосредственного», является и художественным законом для Толстого: «Если же бы я хотел сказать словами всё то, что имел в виду выразить романом, то я должен бы был написать роман тот самый, который я написал, сначала. И если близорукие критики думают, что я хотел описывать только то, что мне нравится, как обедает Облонский и какие плечи у Карениной, то они ошибаются. Во всем, почти во всем, что я писал, мною руководила потребность собрания

⁶³ «Толстой был одним из первых наиболее чутких к глубинным духовным движениям высокой Культуры ее полноправных представителей, которые ощутили неотвратимо назревающий ее глобальный кризис. И он почувствовал острую потребность по-своему<...>отреагировать на него, в общем-то очень субъективно и упрощенно понимая смысл эстетического, да и религиозного опыта. Тем не менее именно в его трактате грозно раздались первые звуки могучего рева смертельно раненого существа Культуры. Теперь мы видим, что основное направление искусства всего XX столетия только подхватило на все лады и во всех мыслимых и немыслимых формах какофонию этого трагического реквиема по Culture» (Бычков В.В. Эстетика отрицания эстетического // Лев Николаевич Толстой / под ред. А.А. Гусейнова, Т.Г. Щедринной. С. 347).

мыслей, сцепленных между собою, для выражения себя, но каждая мысль, выраженная словами особо, теряет свой смысл, страшно понижается, когда берется одна из того сцепления, в котором она находится. Само же сцепление составлено не мыслью (я думаю), а чем-то другим, и выразить основу этого сцепления непосредственно словами никак нельзя; а можно только посредственно — словами описывая образы, действия, положения» (62, с. 268–269).

Многие герои Толстого (и, конечно, «любимые») наследуют и воплощают эту главную авторскую интуицию, т.е. «человек Толстого», как писателя-философа, обнаруживается в той же ситуации непосредственного контакта с бытием в его данности и непостижимости (вспомним, например, как Николай Ростов слушает пение Наташи или князь Андрей «страстно желает», чтобы девочки украли зеленые сливы из его сада – и тут же наблюдает «мясо для пушек» в грязном пруду). И высшее авторское доверие герою – это тот самый путь «постижения непостижимого», обретения тайны мира, словно кто-то из сна, из подсознания подсказывает ему направление, и волшебным образом бытовое «запрягать» превращается в философское «сопрягать»: «Отныне поставленный Пьером вопрос: «Сопрягать, но как сопрягать все?» – ляжет в основу всей книги как проблема фундаментальной важности, проблема, не могущая решиться окончательно, но вечно стремящаяся к своему разрешению. <...> Суть толстовского Универсума – сопрягать все, не подавляя ничего. «Сопрягать» – выражает закон подвижного равновесия, при котором стороны, соединяясь, сохраняют свободу и продолжают пульсировать, сливаясь и отдаляясь. Но и при самом большом отдалении они сохраняют резонансное взаимодействие, осуществляя таким образом полноту бытия»⁶⁴. Сами же явления бытия – и люди не исключение – отличаются, по Толстому, изменчивостью: «Нет ничего stable в жизни. Все равно как приспособляться к текущей воде. И не успеешь привыкнуть к одному состоянию общества, как уже его нет и оно перешло в другое» (52, с. 68).

⁶⁴ Сливацкая О.В. Человек Толстого как динамическое тождество // Лев Николаевич Толстой / под ред. А.А. Гусейнова, Т.Г. Щедриной. С. 124.

Философия, религия, литература, личная этика, общественные взгляды и т.д. – всё у Толстого базируется на этом «подвижном основании», отсюда и постоянные констатации единства толстовского мира в целом, даже когда это не является предметом исследования: «И ранние повести и рассказы Толстого, и большие романы его зрелой поры, и художественные произведения, написанные в старости <...> задуманы и созданы в страстных поисках ответов на те же вопросы, которые Толстой ставил перед собой в своих дневниках, в своей переписке, в статьях и трактатах на публицистические и философско-религиозные темы. Иные из этих философских, социальных, этических трактатов кажутся прямым продолжением исследований, которые в художественной форме начаты в близких к ним по времени, а иногда и в отдаленных художественных произведениях»⁶⁵.

Вот почему толстовская «интуиция *Всего*», глубоко интимное и в то же время универсальное отношение к миру и человеку в нем трудноуловимо в понятийные сети: оно легко оборачивается и эмоциональной исповедальностью, и беспощадным рациональным самоанализом (дневники и письма), и экзистенциальными прозрениями самого автора и его героев, и религиозными откровениями, и интеллектуальными конструктами «теории». Сами по себе, взятые как единичные факты и даже в рамках той или иной рационально-идеологической системы (например, этической или эстетической), *детали* этого универсального отношения могут и противоречить друг другу, особенно если мы говорим о Толстом *до* и *после* духовного переворота, однако «подвижное основание» никуда не девается. Да и само разделение на *до* и *после* не абсолютно: мировоззрение Толстого приняло устойчивую форму, когда автору шел седьмой десяток, так что и *после* переворота оно продолжало формироваться еще долго.

Более того, записывая наиболее ранние воспоминания, сам Толстой подчеркивает единство и непосредственность бессознательно-детского и бытийного, именно на таком примере развертывая общий закон пребывания человека в

⁶⁵ Асмус В.Ф. Мировоззрение Толстого // Лев Толстой / АН СССР. Ин-т мировой лит. им. А.М. Горького. М.: Изд-во АН СССР, 1961. Кн. 1. Лит. наследство; Т. 69). С. 36.

мире: «...я в первый раз заметил и полюбил мое тельце с видными мне ребрами на груди, и гладкое темное корыто, и засученные руки няни, и теплую парную страшную воду, и звук ее, и в особенности ощущение гладкости мокрых краев корыта, когда я водил по ним ручонками. Странно и страшно подумать, что от рождения моего и до трех, четырех лет, в то время, когда я кормился грудью, меня отняли от груди, я стал ползать, ходить, говорить, сколько бы я ни искал в своей памяти, я не могу найти ни одного воспоминания, кроме этих двух. Когда же я начался? Когда начал жить? <...> Разве я не жил тогда, эти первые года, когда учился смотреть, слушать, понимать, говорить, спал, сосал грудь и целовал грудь, и смеялся, и радовал мою мать? Я жил, и блаженно жил. Разве не тогда я приобретал все то, чем я теперь живу, и приобретал так много, так быстро, что во всю остальную жизнь я не приобрел и 1/100 того. От пятилетнего ребенка до меня только шаг. А от новорожденного до пятилетнего — страшное расстояние. От зародыша до новорожденного — пучина. А от несуществования до зародыша отделяет уже не пучина, а непостижимость. Мало того, что пространство и время и причина суть формы мышления и что сущность жизни вне этих форм, но вся жизнь наша есть большее и большее подчинение себя этим формам и потом опять освобождение от них»⁶⁶.

Самое главное, как видим из приведенной градации, у Толстого стягивается к истоку, к тайне рождения человека в мире, отделения от мира – и пребывания в жажде возвращения к нему на новом, личностном, сознательном уровне. Это и есть главный двигатель «интуиции *Всего*». Еще афористичней далее следующее замечание о том, почему воспоминания о собственно природе появляются позднее: «Вероятно, надо уйти от нее, чтобы видеть ее, а я был природа»⁶⁷.

«Я был природа» – означает твердое понимание Толстым исходного пункта, точки отсчета для поисков Истины, в какой бы форме они ни происходили. Эти поиски всегда имеют основу, которую можно назвать «органической», и в

⁶⁶Толстой Л.Н. Собр. соч. в XXII томах. М.: Художественная литература, 1978–1985. Т. X. С. 499–500.

⁶⁷ Там же. С. 500.

ней корни раннего толстовского пантеизма, из которого потом выросла (но от которого не оторвалась окончательно) религиозная философия позднего Толстого. И опять-таки задолго до самого духовно-религиозного переворота в дневнике уже появляется своеобразная «декларация о намерениях», показывающая, что зерно веры впоследствии будет брошено на уже подготовленную почву – ни больше ни меньше как убежденность в пророческом призвании: «В эти дни я два раза по несколько часов писал свой проект о реформировании армии. Подвигается туго, но я не оставляю этой мысли. Нынче я причащался. Вчера разговор о божественном и вере навел меня на великую громадную мысль, осуществлению которой я чувствую себя способным посвятить жизнь. — Мысль эта — основание новой религии, соответствующей развитию человечества, религии Христа, но очищенной от веры и таинственности, религии практической, не обещающей будущее блаженство, но дающей блаженство на земле». (47, с. 37)

Что соединяет «проект о реформировании армии» и «основание новой религии»? Мысль о практическом вкладе богато одаренной личности в дело жизни как таковой – и сразу же вспоминается князь Андрей после посещения Отрадного и встречи с Наташей, вдохновленный подсмотренным «счастьем жить» и готовый заниматься тем, в чем до этого не видел смысла. Ведь не в военном уставе был смысл его воодушевления (до этой встречи «такие же бедные разумные доводы» убеждали его, что «жизнь кончена»): «Мало того, что я знаю все то, что есть во мне, надо, чтоб и все знали это: и Пьер, и эта девочка, которая хотела улететь в небо, надо, чтобы все знали меня, чтобы не для одного меня шла моя жизнь <...> чтобы на всех она отражалась и чтобы все они жили со мною вместе!» (10, с. 158) «Счастье бытия» захватило душу князя, открыло ее для свершений – на том поприще, в котором он чувствовал себя профессионалом.

Поздний Толстой продолжает размышлять о мире и человеке на той же «органической» основе, только глубже осознавая внутреннюю конфликтность и вместе с тем единство человеческого удела: «Если кто-нибудь сомневается в

том, что жизнь есть нечто духовное, а тело — только необходимое условие, то пусть он подумает о том, что такое его «я». Ведь никак не тело и не сознание тела в настоящем, а сознание всего того, что соединено в одно моим воспоминанием. Даны все эти воспоминания чувствами тела, но существо, которое я называю собой, никак не тело. Напротив, тело есть нечто, хотя и дающее воспоминания, вместе с тем и нарушающее духовное сознание. (Дурно выражено, а очень важно и нужно.)» (55, с. 136). «Органический» пантеизм здесь преодолен как идея (добро и любовь возникают в духовном делании, преодолевающим телесное), но остается основой понимания человека.

Страницей ниже в этих записях появляется афористичное обобщение и единства, и подвижности, и внутренней проблемности их: «Не будь нераздельного духовного существа, заключенного в пределы, не было бы жизни. Жизнь есть единство в разделенности или разделенность в единстве» (55, с. 137). Таков универсальный закон существования человека в мире Толстого, равно относящийся к любому периоду его творчества, но по-разному осмысленный и воплощенный.

Интеллектуальная и эмоциональная атмосфера начала творческого пути Толстого очень выразительно обрисована в его дневниках. «Жизнь моя была обычная дрянная жизнь беспринципных молодых людей» (53, с. 12). С 19 до 23 лет он, бросив университет, не имея ни положения, ни образования, ни профессии, ничем определенным не занимается, мечется между Ясной Поляной, Москвой и Петербургом, ведет светскую, порой разгульную жизнь — но сам же в дневниковых записях с досадой и раздражением рефлексировал по этому поводу. «С московской и петербургской интеллигенцией, с «людьмисороковых годов», он никак не связан и в их среде не бывает. Литературные и общественно-философские кружки, журналы, студенчество — все это, сформировавшее Тургенева, Достоевского, Щедрина, идет мимо него. В то время как его сверстники, будущие писатели и общественные деятели, изучают Гегеля, Фихте, Фурье,

он либо играет в карты, либо читает романы Дюма...».⁶⁸ Однако мы помним, как не знал, куда себя девать, Пьер Безухов в начале «Войны и мира» и проводил время в компании Долохова и Анатоля Курагина – бестолковый образ жизни молодого человека не свидетельствует о его пустоте. Толстой придал судьбе Пьера ту же закономерность, что и своей – долгий путь к самому себе.

Как пишет Н.К. Гудзий, в дневниках Толстой уже в молодые годы «производил детальный анализ своего внутреннего мира и своего поведения; часто разоблачая и осуждая себя, регистрировал день за днем факты своей жизни и жизни близких ему людей, намечал цели и задачи, какие ставил себе на очередь, устанавливал правила, которым намеревался следовать, резюмировал и расценивал содержание прочитанных книг и статей, подвергал оценке свою писательскую работу, наконец, заносил замыслы и планы своих произведений и заметки и разнообразные детали к ним...»⁶⁹. Дневники – настоящая «лаборатория» глубокой и ищущей натуры, более того: параллельно своему бездарному времяпрепровождению юный Толстой предстает в своих дневниках как тот самый «ищущий герой», тип которого он вскоре обессмертит. Он уже понимает, что «легче написать десять томов философии, чем приложить какое-нибудь одно начало к практике» (46, с. 4), и это стремление поверять любую теорию практикой останется у него на всю жизнь (каким бы наивным ни казался в свете его скорого «вылета» из университета план из 11 пунктов: изучить юриспруденцию, медицину, языки, сельское хозяйство...). Но главное – его занимают философские вопросы: «Какая цель жизни человека? Какая бы ни была точка исхода моего рассуждения, что бы я ни принимал за источник ононого, я прихожу всегда к одному заключению: цель жизни человека есть всевозможное способствование к всестороннему развитию всего существующего. Начну ли я рассуждать, глядя на природу, я вижу, что все в ней постоянно развивается и что каждая составная часть ее способствует бессознательно к развитию других час-

⁶⁸ Эйхенбаум Б.М. О противоречиях Льва Толстого // Эйхенбаум Б.М. О прозе. Л.: Художественная литература, 1969. С. 27.

⁶⁹ Гудзий Н.К. Как работал Толстой, М.: Советский писатель, 1936. С. 14.

тей; человек же, так как он есть такая же часть природы, но одаренная сознанием, должен так же, как и другие части, но сознательно употребляя свои душевные способности, стремиться к развитию всего существующего <...> И так я, кажется, без ошибки за цель моей жизни могу принять сознательное стремление к всестороннему развитию всего существующего <...> Я бы был несчастливейший из людей, ежели бы я не нашел цели для моей жизни – цели общей и полезной, полезной потому, что бессмертная душа, развившись, естественно перейдет в существо высшее и соответствующее ей. Теперь же жизнь моя будет вся стремлением деятельным и постоянным к этой одной цели»(46, с. 31).

Конечно, между «философствованием» и философией – большая разница, и не случайно Б.В. Эйхенбаум считал: «...его философствование основано не на стремлении к выработке той или иной научной теории, а на интересе к самому процессу мысли, к самым движениям рассудка, идущего по логическим схемам, к самому теоретизированию, как методу воспитания рассудка...», – и отмечал нарочитость этой логичности и «сурового педантизма» (меж тем как действительная жизнь автора шла вовсе не по ним): «Свою душевную жизнь Толстой старается заковать в правила — он, как педагог — экспериментирует сам над собой. Нравственная регламентация, стремление точно определить план действий и занятий, составить расписание — главное содержание этих дневников» (с целью выработки методов самонаблюдения и самоанализа)⁷⁰. Тем не менее, как убедительно пишет Е.И. Рачин, это не только педантичная система самообразования, а скорее «желание организовать, самоутвердиться, найти свое практическое отношение к жизни. Натура Толстого, впечатлительная и цельная, не вступает в противоречие с его методами и регламентациями в поведении. Эти "правила жизни", формулируемые для себя, отражают не логицистский подход к жизни, а интуицию и широкую натуру исследователя»⁷¹. Не педантичный рационализм, а стремление расширить эрудицию, сформировать умение мыслить и оценивать самостоятельно, добратся до истины, несомненный интерес к

⁷⁰ Эйхенбаум Б.В. Указ. соч. С. 15, 18.

⁷¹ Рачин Е.И. Указ. соч. С. 63.

философии как практической деятельности в этом направлении (отсюда и многочисленные ранние наброски «Философические замечания на речи Ж.-Ж.Руссо», «О цели философии» и др.) – вот что руководит совсем еще молодым автором. Совершенно верно, что это и эксперимент над собой – но мы знаем, что Толстой будет заниматься этим всю жизнь, и вовсе не по отвлеченно-логическим соображениям. В юности он просветительно верит в разум, но сам эксперимент с жизнью и собой продиктован куда более глубокими мотивами. Ведь человек сам определяет, в какое окно жизни смотреть: нижнее (земные страсти, инстинкты, расчет и пр.) или верхнее (стремление к идеалу)⁷².

Очень показательна в этом смысле проанализированная И. Пиотровской (в статье с говорящим названием «А жениться – много надо переделать». Письма Л.Н. Толстого к В.В. Арсеньевой и соиздание идеальной жены») переписка 1850-х годов. Толстой убежден, что его предполагаемой (только еще предполагаемой, «планируемой») избраннице «необходимо пройти тот путь, который привел его к осознанию деятельного добра как единственно возможного смысла жизни <...> он откровенно пишет: «А как же любить друг друга с различными взглядами на жизнь? <...> Одно из двух: или вам надо потрудиться и догнать меня, или мне вернуться назад для того, чтобы идти вместе. – А я не могу вернуться, потому что знаю, что впереди лучше, светлее, счастливее» (60, 140). По этой причине характерную для собственного личного дневника идею самоусовершенствования Толстой впервые ориентирует на другого человека. Постоянным элементом его писем становится поощрение Арсеньевой к улучшению себя, начиная с выработки в себе самодисциплины, самостоятельности и привычки к работе по умственному и нравственному самоусовершенствованию». При этом он не только учит и советует, но и старается с исповедальной искренностью разъяснить Арсеньевой свое понимание счастья, добра, любви, смысла

⁷²См. у Толстого: «В будущую жизнь можно смотреть через два окна: одно внизу, на уровне животного: в окно это виден один ужасный мрак и страшно; другое окно выше, на уровне духовной жизни, и через него открывается свет и радость» (54, с. 101–102).

жизни и т.п.⁷³ Можно, конечно, увидеть в такой «рассудочности» некую «черствость» и схематизм – но гораздо продуктивней, взглянув на путь, пройденный Толстым, осознать, что это просто высокая мера: найдя для себя путеводную звезду, Толстой не мыслит отступления, пути вниз, его принцип – духовное восхождение⁷⁴.

Мы не ставим своей целью исследовать философский поиск молодого Толстого: обстоятельный анализ его интеллектуальной жизни в первый период творчества проведен Б.В. Эйхенбаумом, Н.Е. Купреяновой, Г.Я. Галаган, Е.И. Рачиным и др. Нам важно подчеркнуть целостность толстовского мира (моделируемого нами как *интеллектуально-образный* космос) и преемственность его ведущих принципов при всей изменчивости *конкретных* идей. Толстой пережил за более чем полвека творческой жизни множество влияний (и никогда не скрывал своей жажды учиться у мудрых), и каждое вносило новую краску в его творческую вселенную⁷⁵. Так, согласно Е.Н. Купреяновой, Толстой следует традициям просветительской философии усовершенствования (Руссо,

⁷³ Пиотровска И. «А жениться – много надо переделать». Письма Л.Н. Толстого к В.В. Арсеньевой и созидание идеальной жены» // Яснополянский сборник 2012: Статьи, материалы, публикации. Тула: Музей-усадьба Л.Н. Толстого «Ясная Поляна», 2012. С. 26–28.

⁷⁴ Через три десятилетия Толстой будет в том же ключе отвечать на упреки жены, признавая, что жизнь с ним – мучение, но иначе он не может, ибо дело нравственного учения обязательно и не может оставаться просто словами: «...жизнь нашего сословия вся устроена для жизни для себя, вся построена на гордости, жестокости, насилии, зле, и что потому человеку в нашем быту, желающему жить хорошо, жить с спокойною совестью и жить радостно, надо не искать каких-нибудь мудреных далеких подвигов, а надо сейчас же, сию минуту действовать, работать, час за часом и день за днем, на то, чтобы изменять ее и итти от дурного к хорошему; и в этом одном счастье и достоинство людей нашего круга, а между тем ты и вся семья идут не к изменению этой жизни, а с возрастанием семьи, с разрастанием эгоизма ее членов к усилению ее дурных сторон. От этого боль, как ее вылечить? Отказаться мне от своей веры? Ты знаешь, что это нельзя» (Л.Н. Толстой. Письма 1882–1910 // Толстой Л.Н. Собр. соч. в XXII томах. Т. XIX–XX. М.: Художественная литература, 1984. С. 88).

⁷⁵ Впрочем, характер влияний оценивается исследователями по-разному. Так, И.Б. Мардов утверждает: «Толстой – не только человек душевно и духовно исключительно самобытный, но и совершенно автономный, в максимальной степени самостоятельно мыслящий и чувствующий. По своей природе и по независимости своей духовной жизни он – первооткрыватель и зачинатель. Скорее уж, концепции других учителей человечества он приноравливал (иногда весьма откровенно) под свои взгляды и установки жизни. Послушать Толстого, так и Христос, и Будда, и Лао-Цзы, и Кришна утверждали то же, что он. Толстой – тот, кто сам отвечает, а не тот, кто у кого-то ищет ответы» (Мардов И.Б. На вершинах жизни (прозрения Льва Толстого). М.: Прогресс – Традиция, 2003. С. 214).

Вейсс и др.), в которой понятием морального добра охватывается и общественное благо («познание нравственной истины, указывающей человеку путь к его собственному благу и усовершенствованию, открывает путь к благу и усовершенствованию всего общества»), но задачи философского знания становятся у него «важнейшей «целью» эстетического познания и философским обоснованием реалистического метода, метода психологического реализма».⁷⁶ С самим же Руссо Толстого сближает отношение к природе (своеобразный пантеизм, возникший из эстетического отношения к природе): «Мысли Руссо о свободе как независимости личности от телесных потребностей и удовольствий подтолкнули Толстого к пониманию человека как прежде всего духовного существа, в котором нравственное и религиозное все же не свободны от природного, а обусловлены им. Если у раннего Толстого человек растворялся в природе, как бы поглощался ею, то в более поздний период творчества человек как природное существо понимается у него через бога, благо общества, дух единения людей. Руссоизм в этом смысле лишь подготовил более обширную и обоснованную позицию Толстого по отношению к человеку как природному существу»⁷⁷.

Б.И. Бурсов емко и точно охарактеризовал творческий портрет молодого Толстого: «В каждом своем новом произведении Толстой, подобно своему герою, по-новому предстает перед нами, оставаясь вместе с тем самым собою. Он нигде не повторяет себя, но и никогда не создает ничего такого, что не было бы продолжением и развитием предшествующего. Верно, что вся его литературная и практическая деятельность, начиная – условно – с 1847 года и кончая яснополянской школой и «Казачками», вела к «Войне и миру». Но верно и другое: все написанное им за это время представляло собою величайшее художественное открытие. Это уже Толстой, но Толстой своеобразный — молодой Толстой»⁷⁸.

⁷⁶Купреянова Е.Н. Эстетика Толстого. С. 55.

⁷⁷Ранчин Е.И. Указ. соч. С. 30.

⁷⁸Бурсов Б.И. Лев Толстой // Бурсов Б.И. Избранные работы: в 2т. Л., 1982.Т. 1.С. 603.

Действительно, у молодого Толстого преобладает избыток сил, настроение молодости. Эмоциональный строй «Набега», «Рубки леса», «Из кавказских воспоминаний», «Казачков» уже больше никогда не повторится. Молодой Толстой изображает поиски юношей или молодым человеком своей дороги в жизни, поражает его открытость жизни, удивительное трудолюбие, обусловленное жаждой познания, жаждой успеха, но не сиюминутного, отсюда – попытки соединить высокие мысли, которые вырабатывались в нем с начала сознательной жизни, с высоким практическим делом. И в дневниковом самоанализе этого периода мы видим уже известную нам философскую интуицию соотнесения конкретного душевного и духовного состояния с общим пониманием жизни и человека, причем соотнесения с бытийно-антропологическими истоками личности: «Я равнодушен к жизни, в которой слишком мало испытал счастья, чтобы любить ее; поэтому не боюсь смерти. Не боюсь и страданий; но боюсь, что не сумею хорошо перенести страданий и смерти. Я не совершенно спокоен; и замечаю это потому, что перехожу от одного расположения духа и взгляда на многие положения к другому. Странно, что мой детский взгляд — молодечество — на войну для меня самый покойный. Во многом я возвращаюсь к детскому взгляду на вещи»⁷⁹.

Характер будущей толстовской философии закладывался там же, в стихийности «детского» и «органического» взгляда на мир и себя, а во многом еще даже не взгляда, а экзистенциального чувства. Прекрасно ощущал это постоянство Толстого такой тонкий и глубокий его ценитель, как Иван Бунин. Говоря о том, что «многообразие этого человека всегда удивляло мир», Бунин, однако, признается, что в печальные дни кончины Толстого ему вспомнился один из героев его ранней прозы среди ««дикой, до безобразия богатой растительности» над Тереком, среди «бездны зверей и птиц», наполняющих эту растительность, и несметных комаров в воздухе, каждый из которых был будто бы «такой же особенный от всех», как и сам юнкер ото всего прочего: не основной ли это образ? Юнкер, думая о своей «особенности», с радостью терял

⁷⁹Толстой Л.Н. Дневники. Т. XXI. С. 57.

чувство ее: «Ему ясно стало, что он нисколько не русский дворянин, член московского общества, друг и родня того-то и того-то, а просто такой же комар или такой же олень, которые живут теперь возле него. Так же, как они, как дядя Ерощка, поживу и умру. И правду он говорит: только трава вырастет...» Это стремление к потере «особенности» и тайная радость потери ее – основная толстовская черта. «Слова умирающих особенно значительны». И, умирая, он, величайший из великих, говорил: «На свете много Львов, а вы думаете об одном Льве Толстом!» Разве это не то же, что чувствовал и говорил себе кавказский юнкер про свою «особенность»?»⁸⁰ «Потеря особенности» в толстовском (и бунинском) понимании – это и есть возврат «человека цивилизации» к природе, «растворение» эгоцентризма личности в могучем чувстве бессознательно-стихийного бытия. «Интуиция Всего» выступает, таким образом, как философская модель этого чувства.

«Органическая» основа и постоянство «подвижного» толстовского мира обнаружены исследователями и при изучении времени в его текстах. Толстовские произведения оформляют духовный и возрастной опыт автора, составляя своеобразную «рамку» («Детство» в истоке пути и незаконченные «Воспоминания» в 1903–1905 годах): ««Начало», «конец» и «бесконечность» — важнейшие временные факторы, слагающие мир Толстого, во многом определяющие его поэтику. <...> свежесть восприятия «новичка» (ребенка, юноши, переживающего первый бой или первый бал) лежит в основе толстовского искусства «остранения» привычной действительности. Поздние вещи Толстого написаны с использованием иной, противоположной оптики – мир здесь воссоздан в кругозоре «смертного человека», открывающего конечность собственного существования («Исповедь», «Смерть Ивана Ильича», «Посмертные записки старца Фёдора Кузмича» и др.)⁸¹.

⁸⁰ Бунин И.А. Освобождение Толстого // Бунин И.А. Полное собрание сочинений в 13 томах. Т. 8. М.: Воскресенье, 2006. С. 36.

⁸¹ Петровская Е.В. Возраст в толстовской концепции времени: «детство», «молодость», «старость» в «Войне и мире» // Лев Николаевич Толстой / под ред. А.А. Гусейнова, Т.Г. Щедриной. С. 187.

Для способа мышления Толстого уже в молодости нет непроходимой границы между обыденным и духовным – напротив, бытовые «мелочи» легко запускают философствование. Так, Г.Я. Галаган не без оснований считает следующий отрывок скрыто полемическим по отношению к читаемому тогда «Исповеданию веры» Ж.-Ж. Руссо: «Стремление плоти – добро личное. Стремление души — добро других. Нельзя не допускать бессмертия души, но можно не допускать ее уничтожения. Ежели тело отдельно от души и уничтожается, то что же доказывает уничтожение души? Самоубийство есть разительнейшее выражение и доказательство души; а ее существование есть доказательство ее бессмертия. Я видел, что тело умирает; поэтому предполагаю, что и мое умрет; но ничто не доказывает мне, что душа умирает, поэтому говорю, что она бессмертна — по моим понятиям» (46, с. 133–134). Но нам интересней другая связь: эти слова следуют после сообщения автора, что он простудился, «сильно болит нога», «зубы болят ужасно». Стоит вспомнить известные бунинские слова: «...никому, может быть, во всей всемирной литературе не дано было чувствовать с такой остротой всякую плоть мира прежде всего потому, что никому не дано было в такой мере и другое: такая острота чувства обреченности, тленности всей плоти мира, – острота, с которой он был рожден и прожил всю жизнь. *Chair à saup, «мясо», обреченное в военное время пушкам, а во все времена и века – смерти!»*⁸². Думается, что толстовское философствование здесь питается обоими указанными источниками: острота ощущения «смертной плоти» (боль которой и есть *memento mori*) «возгоняется» чтением Руссо до «вечных вопросов» – и это та самая, как будет сказано автором почти через полвека, «нераздельность духовного существа, заключенного в пределы».

В ранние же годы (1850-е), как обстоятельно исследовано Г.Я. Галаган, уже и в дневниках, и художественно задается сама проблематика «двоения» на душу и тело. Анализируя рассказ «Записки маркера» (1853), Г.Я. Галаган отмечает, что «варианту толкования самоубийства в окончательном тексте как следствия тщеславия (голоса тела) в черновиках рассказа противостоит иной содер-

⁸² Бунин И.А. Указ. соч. С. 105.

жательный аспект — самоубийство объясняется в них как возможное трагическое разрешение состояния внутреннего противоречия: «Ежели бы душа моя без посредства тела могла уничтожить себя, я 1000 раз уже уничтожился бы. Но тело подло. Оно боится, оно торжествует о погибели души и не хочет потерять этого наслаждения, но душа возьмет свое...» <...> трагизм состояния двоения в рассказе «Записки маркера» — в равновеликости сил голоса общего и голоса совести, обрекающей личность на постоянную внутреннюю борьбу, которая в силу своей бесконечности и неизменности побудительных импульсов, ее порождающих, осмысливается как состояние неподвижное, застывшее, состояние статики...»⁸³.

В дневнике же, в рамках уже упомянутой «философии усовершенствования», т.е. в рационально-моральном варианте, Толстой пытается пройти дальше, «кристаллизовать» экзистенциальный опыт в морально-философский (собственно, так он будет поступать и далее, а в «Войне и мире» и вовсе попытается «продолжить» образно-художественное логико-философским, пока, наконец, второе начало не возобладает после духовного переворота). Эта глобальная целеустремленность («одержимость истиной», по Набокову) и в самом деле уже тогда мыслится Толстым как наиболее важное, безотлагательное, объемлющее всё остальное: «Я перечел страницы дневника, в которых я рассматриваю себя и ищу пути или методы к усовершенствованию. С самого начала я принял методу самую логическую и научную, но меньше всего возможную, — разумом познать лучшие и полезнейшие добродетели и достигать их. Потом я постиг, что добродетель есть толькоотрицание порока, ибо человек добр, и я хотел исправиться отпороков. Но их было слишком много, и исправление по духовным началам возможно бы было для духовного существа, но человек имеет два существа, две воли. Тогда я понял, что нужна постепенность в исправлении. Но и то невозможно. Нужно разумом подготавливать положение, в котором возмож-

⁸³ Галаган Г.Я. Л.Н. Толстой: Художественно-этические искания. Л.: Наука, 1981. С. 58–59. Исследователь справедливо отмечает: «Это решение темы «двоения» в 1853 г. в основе своей равнозначноосмыслению ее Толстым и в последующие годы. Так, около 40 лет спустя...» (Там же).

но усовершенствование, в котором наиболее сходятся воля плотская с волей духовной, нужны известные приемы для исправления» (47, с. 38–39).

Можно приводить еще множество примеров «подвижного единства» толстовского мироздания. Так, истоки идеи ненасилия, по признанию самого автора, восходят к описанному уже в «Отрочестве» отношениям с гувернером: «Не помню уже, за что, но за что-то самое незаслуживающее наказания St. Thomas, во-первых, запер меня в комнате, а потом угрожал розгой. И я испытал ужасное чувство негодования и возмущения и отвращения не только к St. Thomas, но к тому насилию, которое он хотел употребить надо мною. Едва ли этот случай не был причиной того ужаса и отвращения перед всякого рода насилием, которые я испытывал всю свою жизнь» (34, с. 396). Ключевая для Толстого, как философа и художника, проблема смерти становится предметом напряженного размышления и художественного изображения уже в повести «Детство» и доминирует в военной прозе. И, с другой стороны, – восприятие автором собственных текстов как имеющих далеко не только эстетическое значение, проецируемых на более масштабные задачи: «Ряд произведений Толстого, которые он целенаправленно и с самого начала творческого пути выстраивал в качестве взаимосвязанных частей единого цикла работ («Детство», «Отрочество», «Юность») — классический пример противоречия между относительным успехом в достижении выдвинутых писателем целей художественного анализа и отчаянием автора из-за того, что нечто весьма важное, быть может, самое сокровенное не удалось нащупать, выявить, объективировать».⁸⁴

Думается, сказанного достаточно для установления принципиальной возможности рассматривать идейно-образный строй ранней толстовской прозы как конкретное выражение внутренне подвижного *интеллектуально-образного космоса* в свете единства и преемственности ведущих принципов толстовской философии и художественной антропологии. Это означает и правомерность уста-

⁸⁴ Мотрошилова И.В. Нравственно-моральное измерение экзистенциального опыта и проблема смерти в художественном творчестве Л. Толстого // Лев Николаевич Толстой / под ред. А.А. Гусейнова, Т.Г. Щедриной. С. 145.

новления «совпадений» ранней прозы Толстого с позднее усвоенными идеями древнекитайской философии.

2. «Философская вера» Л.Н. Толстого и учения мудрецов Древнего Китая

Как уже говорилось во Введении к работе, китайская философия предстает в научной традиции толстоведения как часть более широкой темы «Толстой и Восток» и преимущественно раскрывается в двух аспектах: 1) культурные связи и взаимовосприятие Толстого и Китая, Японии, Индии, т.е. то, что относится больше к истории культуры; 2) использование Толстым в поздний период творчества отдельных положений из учений Лао Цзы, Конфуция, Мо Ди как составных элементов собственной «синтетической» религиозной философии. Обширный материал первого аспекта к нашей теме не относится, поскольку прямое влияние китайской философии на раннее творчество Толстого исключено по хронологическим соображениям. Тем интереснее внимание писателя к ней позже: познакомившись с идеями китайских философов, Толстой не раз будет вспоминать о них в дневниках, констатируя поразительное созвучие, сходство со своими мыслями.

Прежде всего характерен тот ряд, в который Толстой помещал философов Древнего Китая, – его можно назвать рядом «учителей человечества», давшим свет истины и мудрости, которым, к сожалению, человечество не спешит пользоваться: «...результаты мышления этих великих людей просеяны через решето и сито времени. Отброшено все посредственное, осталось одно самобытное, глубокое, нужное; остались Веды, Зороастр, Будда, Лаодзе, Конфуций, Ментце, Христос, Магомет, Сократ, Марк Аврелий, Эпиктет, и новые: Руссо, Паскаль, Кант, Шопенгауэр и еще многие. И люди, следящие за современностью, ничего не знают этого, а следят и набивают себе голову

мякиной, сором, который весь отсеется и от которого ничего не останется» (57, с. 158–159).

Привлекая для подтверждения истинности своих идей учения Зороастра и Будды, Эпиктета и Марка Аврелия, Сковороды и Паскаля, Толстой особое значение придавал восточным концепциям, среди которых учения китайских философов преобладали: «Учения Лаоцзы, Конфуция, Мэнцзы, Мо Ди, Будды подтверждали истинность толстовского откровения, помогали придать концепции Толстого универсальный характер. Из мира нравственно-религиозных исканий Толстой вышел на дорогу, которая привела его к идее о связи человека со всем живущим на земле, связи человечества с беспредельным космосом».⁸⁵ Известный факт: в списке книг, произведших на Толстого особенное впечатление с 50 до 63 лет (составлен в 1891 году), из 11 – 3 представляют Китай (Лао-цзы, Конфуций и Мен-цзы) (66, с. 68).

Комментируя мысль Кима Рехо о «созвучности» образов «Войны и мира» учению Лао-цзы, Ван Ланьцзюй утверждает, что в этом нет ничего удивительного: Толстой «уже в 1850-е гг. был знаком с историей и культурой Китая, уважал и любил китайский народ, а это означает, что с идеями древнекитайских философов он был знаком априори, ибо вся китайская культура зиждется на даосизме Лао-Цзы и учении Конфуция»⁸⁶. В то же время автор предпочитает говорить не о прямом воздействии, а о «глубинном, мировоззренческом, если можно так сказать, архетипическом, совпадении философских, этических и эстетических представлений Толстого и древних китайских философов»⁸⁷, и строит свою концепцию на этом совпадении.

Оба аргумента – историко-культурный и мировоззренческое совпадение – сами по себе справедливы, но плохо соотносятся друг с другом, поскольку не совпадают хронологически, а значит, не могут использоваться в тандеме. Если налицо мировоззренческая близость *до знакомства*, то и сам интерес к Востоку

⁸⁵ Рачин Е.И. Указ. соч. С. 180.

⁸⁶ Ван Ланьцзюй. Система образов романа Л.Н. Толстого «Война и мир» в свете идей китайской философии. Автореферат дис. ... канд. филол. наук. Улан-Удэ, 2013. С. 3.

⁸⁷ Ван Ланьцзюй. Указ. соч. С. 4.

и в частности к Китаю (и, как следствие, обстоятельное знакомство с историей и культурой) во многом продиктован внутренними духовными потребностями личности, не удовлетворяющейся общепринятыми ответами на «вечные вопросы» и еще более – современным нравственным состоянием общества. Ван Ланцзюй исследует масштабные типологические (называя их «миметическими») совпадения образов «Войны и мира» и позднее освоенных идей Лао-цзы и Конфуция – но само количество и смысл таких совпадений удивительны:

- образ-символ неба в романе «Война и мир» – учение Конфуция о едином высшем абсолюте Тянь (Небо);

- проповедь любви и милосердия – конфуцианская идея Жэнь (человечность, доброжелательность);

- поведенческий модус таких героев, как Пьер Безухов, Платон Каратаев, Кутузов – учение Лао-Цзы Увэй (недеяние);

- идея Толстого о смысле жизни как пути к самосовершенствованию – учение Лао-Цзы о Дао (Путь, тайна, бытие) и учение Конфуция о «срединности» и самосовершенствовании;

- теория «роевой жизни» народа, «мысль народная» в романе – конфуцианское отрицание крайностей, стремление к стабильности и постоянству жизни;

- философия естественного равенства людей и христианской любви – теория равенства и всеобщей любви Мо-Ди, ученика Конфуция;

- учение о непротивлении злу насилием, основы которого закладываются в романе – мысль Конфуция о преодолении зла добром;

- «текучесть» характеров, мифологема воды в романе – мысль Конфуция об идентичности бесконечного поиска истины и течения водного потока;

- символика круга в композиции, образах персонажей, опорном символе романа («шар-глобус») – учение Лао-Цзы о «кругло-сти» как основе мироздания⁸⁸.

⁸⁸ Ван Ланцзюй. Учение Лао-Цзы о «недеянии» («у-вэй») в романе Л.Н. Толстого «Война и мир» // Филология и человек: Научный журнал. 2012. № 3. С. 138–139. (Барнаул: Изд-во Алтайского Государственного университета.)

Таким образом, историко-культурный аргумент оказывается производным – но не от мировоззренческого (поскольку «философская вера» Толстого сформировалась позднее⁸⁹), а от того общего, что способно быть фундаментом и историко-культурного интереса, и формирующегося философского мировоззрения. Этим «фундаментом» и являются «интуиция *Всего*», универсальное отношение человека к бытию, пантеистическое чувство «единства жизни» и естественное стремление к добру, «философия морального усовершенствования» как практический вклад человека в «дело» бытия и, в итоге, универсальная религия как связь человека с человечеством и бытием через бога.

Наличие такой основы дает глубинную мотивировку многочисленным высказываниям биографов и исследователей (не говоря уже о самом Толстом), подчеркивающим (даже критически) внутреннюю связность толстовского «космоса» и идей восточной философии⁹⁰. Но и историко-культурный аргумент при таком «синтетическом» подходе (объединяющем историко-генетический, типологический и ретроспективный) получает дополнительное освещение. Толстой искал и находил в восточных культурах непреходящие духовные ценности, и был прав, считая, что нравственные проблемы в них занимают значительно большее место, чем на Западе. Общественное сознание Толстого принято считать «патриархальным», но у этой патриархальности был, можно сказать, всемирный масштаб: страны и народы разделялись у него на промышленные,

⁸⁹ См. напр.: «Целостной картины мироздания ни в "Казаках", ни в "Войне и мире" еще не просматривается. Есть только отдельные прозрения о связи человека с природой, с космосом, с единством всего живого, о противоречивости и относительности происходящих событий. Но в конце этого периода, после завершения работы над "Войной и миром", Толстой начинает заниматься синтезом своих представлений о человеке, природе и истории, избавляется от подражательности в философских размышлениях, чтобы сформировать собственное своеобразное мировоззрение, не похожее ни на одну из традиционных его разновидностей» (Ранчин Е.И. Указ. соч. С. 22).

⁹⁰ См., напр.: «Многие построения Толстого по существу тождественны концепциям джайнизма, буддизма или индуизма; идея "непротивления" является попыткой перенести на европейскую почву восточную идею ахимсы. Отрывая подобные понятия от восточной традиции, осмысливая их по-своему, Толстой оперировал христианской терминологией, но употреблял ее в системе иных координат, в ином семантическом плане» (Никитин В.А. "Богоискательство" и богоборчество Толстого // Прометей: Историко-биографический альманах. М., 1980. Т. 12. С. 129–130.);

«развращенные» цивилизацией и стяжательством («капиталократией», как любят говорить сейчас), оторванные от «хлебного труда» – и на не поддавшиеся «соблазнам цивилизации», верные древним религиям земледельческие народы Востока. «Не оставив земледелия, не развратившись еще военной, конституционной и промышленной жизнью и не потеряв веры в обязательность высшего закона Неба или Бога, они стоят на том распутье, с которого европейские народы давно уже свернули на тот ложный путь, с которого освобождение от человеческой власти стало особенно трудно» (36, с. 298). Механистический прогресс ради прогресса, богоборчество «фаустианского человека» западной культуры, насилие, возведенное в абсолют, – вот что не принимает Толстой. Сохранившие дольше других патриархальные формы жизни народы могут быть носителями подлинной культуры, истинно «нравственного начала». При всей условности и уязвимости такой схемы в ней есть немало правды.

Именно в общечеловечности и естественности «нравственного начала», возвышающего человека от низменной эгоистической суеверности через открытие «божественного» в себе к подлинному бытию, заключается смысл той духовной революции, которую хотел провести Толстой, соединяя элементы разных учений и религий. Особенное, оригинальное в этих учениях и религиях его интересовало как вклад в решение общей задачи человечества. Он не уставал подчеркивать, творя свой религиозно-философский синтез: «Евангелие Христа неполно без Конфуция и Лао-цы».⁹¹ По признанию дочери писателя, философия ее отца – это «толкование христианского учения, затемненного таинствами, обрядами и проч. Кажется, собственной философии у отца никогда и не было. Изучив все религии, он во всех нашел одни и те же основы и принял их».⁹² Сам Толстой подчеркивал этот главный принцип своей «синтетической» веры постоянно: «Учение это есть всем известное, всеми признаваемое христианское учение в его истинном, освобожденном от извращений и лжетолкований значении. Учение это в своих главных как *метафизических*, так и *этических*

⁹¹Толстой Л.Н. Дневники. Т. XXI. С. 323.

⁹²Неизвестный Толстой: Из архивов России и США. М., 1994. С. 383–384.

основах признается всеми, не только христианами, но людьми других вер, так как вполне совпадает со всеми великими религиозными учениями мира в их неизвращенном состоянии...» (36, с. 203).

Что же именно Толстой понимал под «неизвращенным состоянием»? Нам важен ответ на это вопрос, поскольку он откроет, *что именно и по каким принципам* писатель искал и находил в китайской философии. Обратимся к трактату Толстого «В чем моя вера?».

Разбирая догматы христианства, Толстой обрушивается на его символическую сторону как истинный наследник европейского энциклопедизма и критического рационализма. Он, совершенно так же, как его любимая героиня Наташа Ростова в театре, отказывается видеть привычное и демонстрирует то, с чего начинается философия – удивление. Почему «с торжественностью и уверенностью утверждается то, что после Христа верую в него человек освобождается от греха, т.е. что человеку после Христа не нужно уже разумом освещать свою жизнь и избирать то, что для него лучше»? «По этому учению, – удивляется Толстой, – люди должны воображать, что в них разум бессилен и что потому-то они и безгрешны, т.е. не могут ошибаться. Истинно верующий должен воображать, что со времени Христа земля родит без труда, дети рождаются без мук, болезней нет, смерти нет и греха, т.е. ошибок, нет, т.е. нет того, что есть, и что есть то, чего нет» (23, с. 375).

Писатель удивляется и тому, что «так говорит строго логическая богословская теория» – т.е. логика используется против разума, говорится неправда обо всей «естественной» человеческой жизни. «То, что по этому учению называется истинною жизнью, есть жизнь личная, блаженная, безгрешная и вечная, т.е. такая, какую никто никогда не знал и которой нет. Жизнь жета, которая есть, которую мы одну знаем, которою мы живем и которою жило и живет всё человечество, есть по этому учению жизнь падшая, дурная...» (23, с. 375).

Писатель возмущен тем, что идущая в душе каждого человека борьба между «жизнью животной» и «жизнью разумной» учением о первородном

грехе как бы устраняется из компетенции самого человека: Адам согрешил, а значит, «я дурен непоправимо и должен знать это», «все наши усилия жить разумно бесполезны и даже безбожны». С поистине возрожденческим титанизмом Толстой восстает против принижения человека перед Богом, против объявления земной жизни чем-то недостойным: «Вся же та любовь к добру и истине, которая лежит в душе человека, все усилия его осветить разумом явления жизни, вся моя духовная жизнь — всё это не только не важно по этому учению, но это есть прелесть или гордость. Жизнь, какая есть здесь, на земле, со всеми ее радостями, красотами, со всею борьбой разума против тьмы <...> есть жизнь не истинная, а жизнь павшая, безнадежно испорченная; жизнь же истинная, безгрешная — в вере, т.е. в воображении, т.е. в сумасшествии» (23, с. 376).

Процитированное не означает, что Толстой противник веры — напротив, он сторонник веры, но *разумной*, призванной не запутывать человека и лишать его воли к борьбе, а открывать ему подлинные ценности бытия: «...наука только работает на пути, указанном ей религией. Религия открывает смысл жизни людей, а наука прилагает этот смысл к различным сторонам жизни. И потому, если религия дает ложный смысл жизни, то наука, воспитанная в этом религиозном мирозерцании, будет с разных сторон прикладывать этот ложный смысл к жизни людей. Вот это-то и случилось с нашей европейско-христианской наукой и философией» (23, с. 377).

«Блаженство», уверен Толстой, не может достигаться чем-то внешним, лежащим вне личных усилий каждого — но историческое христианство («псевдо-христианство») извратило смысл жизни и породило все прочие извращения («гегельянство», материализм, пессимизм и пр.), захватившие всю разумную деятельность человека: «Догмат падения и искупления человека заслонил от людей самую важную и законную область деятельности человека и исключил из всей области знания человеческого знание того, что должен делать человек для того, чтобы ему самому быть счастливее и лучше. <...> То, что называется этикой — нравственным учением, совершенно исчезло в нашем

псевдо-христианском обществе. И верующие и неверующие одинаково не спрашивают себя о том, как надо жить и как употребить тот разум, который дан нам, а спрашивают себя: отчего жизнь наша людская не такая, какую мы себе ее вообразили, и когда она сделается такою, какой нам хочется?» (23, с. 378–379)

Это не наивность, а своеобразный «прием остранения»: Толстой подходит к догматам как, по его же выражению, «свежий человек», т.е. нуждающийся в вере, но не могущий принять на веру то, что явно противоречит его непосредственному чувству и опыту. Вера, помогающая разуму улучшать человека и общество, ценность «жизни действительной», а не придуманной, способность человека постичь происходящее и изменить мир – вот credo Толстого, и потому он так беспощаден к «извращениям», потому ищет и находит аргументы в других религиях и учениях: «Религиозные и философские учения всех народов, за исключением философских учений псевдо-христианского мира, все, которые мы знаем: иудаизм, конфуцианство, буддизм, браманизм, греческая мудрость, — все учения имеют целью устройство жизни людской и уяснение людям того, как каждый должен стремиться к тому, чтобы быть и жить лучше. <...> разум, тот, который освещает нашу жизнь и заставляет нас изменять наши поступки, есть не иллюзия, и его-то уж никак нельзя отрицать. Следование разуму для достижения блага — в этом было всегда учение всех истинных учителей человечества, и в этом всё учение Христа, и его-то, т. е. разум, отрицать разумом уже никак нельзя» (23, с. 379).

Таким образом, мировая мудрость берется Толстым в союзники своеобразного понимаемого Христа против христианства, и с точки зрения церковных канонов это, конечно, настоящая ересь. Для Толстого «божественный свет, сошедший с неба», и есть разум, которому надо служить и в котором надо искать благо, о чем, по Толстому, и говорили все истинные «учителя человечества». С позиции этой «религии разума» одновременное возмущение Толстого догматами и материализмом закономерно: «И вдруг мы по догмату искупления признали, что об этом-то свете в человеке говорить и думать вовсе и не нужно. Надо думать, говорят верующие, о том, какое

естество у какого лица троицы, какие таинства надо и не надо совершать; потому что спасение людей произойдет не от наших усилий, а от троицы и от правильного совершения таинств. Надо думать, говорят неверующие, о том, по каким законам совершает движения бесконечно малая частица материи в бесконечном пространстве в бесконечное время; но о том, чего для его блага требует разум человека, об этом думать не надо, потому что улучшение состояния человека произойдет не от него, а от общих законов, которые мы откроем» (23, с. 381).

Модернизаторские усилия Толстого по новому прочтению христианства столь радикальны, что возникает закономерный вопрос об аутентичности интерпретации Толстым этой мировой мудрости – и особенно китайской философии, получаемой писателем в переводах на европейские языки. И здесь мы считаем, что буквальные идейно-образные сопоставления (наподобие тех, которые делал Ван Ланьцзюй) нуждаются в более глубоком прояснении своего статуса. Не искажает ли Толстой, заимствуя? Особенно это относится к Лао-цзы, по поводу которого сам Конфуций (после встречи с ним) сказал: «Птицы, я знаю, могут летать, рыбы, я знаю, могут плавать, звери, я знаю, могут бегать. Бегающих можно изловить в силки, плавающих — вытащить леской, летающих — сбить привязной стрелой. Как же изловить дракона, мне неизвестно. На ветре и облаке он возносится на Небо. Сегодня я был у Лао-Цзы, и он походит на дракона»⁹³.

Простого ответа на данный вопрос не существует. Во-первых, «деятельность Лао-цзы (Учитель Лао), он же Лао Дань, будучи не отраженной на страницах источников, недоступна для детального изучения»⁹⁴, и, кроме самого сочинения «Дао-Дэ цзин», мы руководствуемся прежде всего сведениями о нем в сочинении Чжуан-цзы. Во-вторых, сам характер этой философии, существующей в виде изречений, требует не механического

⁹³ Цит. по: Бондаренко В. Повеление Неба. От Конфуция к Толстому // <http://magazeta.com/2008/08/povelenie-neba/>

⁹⁴ История китайской философии: Пер. с кит. / Общ. ред. и послесл. М.Л. Титаренко. М.: Прогресс, 1989. С. 46.

принятия, а расшифровки, толкования, понимания, герменевтических усилий, поэтому вариативны и переводы. Но, пожалуй, важнее всего следующее, третье соображение: *любое* восприятие и толкование философии древности *априори* является модернизацией, поскольку жизнь человечества, сохраняя многие общие черты, с тех пор всё же радикально изменилась и древность, тем более «не своя», воспринимается сквозь призму накопленного за тысячелетия знания. Толстой смотрит на китайскую философию не как древний китаец, но как человек Нового, буржуазного, времени, в интеллектуальном багаже которого вся философская мудрость Европы с античных времен и христианство, нуждающееся, по Толстому, в реформации.

Иными словами, Толстой, создавая свой религиозно-философский синтез, является модернизатором всего, что в него входит, это оригинальное учение, и важен смысл этой модернизации – насколько далеко он от устоявшихся толкований и в чем его собственная «мудрость»? Здесь мы прибегнем к авторитетным мнениям.

В своей известной книге «Дао и Логос» Т.П. Григорьева раскрывает сам смысл сближения мудрости разных цивилизаций: «Итак, что было в Начале? Древние говорили – в Начале было Одно. "Одно порождает два" (Лао-цзы). Каковы эти два в пределах человеческого разума? Может быть, это – Дао и Логос, представляющие две стороны, две функции Одного? Предельные понятия, и время бессильно над ними, они появились почти одновременно, и за 25 веков, прошедших с тех пор, не исчезли. Значит, нужны, не случайны, причастны Целому»⁹⁵. Рассматривая эти Идеи как глобальные парадигмы («к чему устремлен мир (Логос), и как он это делает (Дао)»), Т.П. Григорьева приходит к выводу, что одно дополняет другое, и мир трудно представить вне Разума (логоса) и вне Пути (дао). Если бы эти понятия были подобны, одно из них просто исчезло бы. Но сохранились оба. «Две половины давно ищут друг друга, тоскуя об утраченном единстве. Похоже, настало время их Встречи»⁹⁶.

⁹⁵Григорьева Т.П. Дао и Логос (встреча культур). М.: Наука, 1992. С. 42.

⁹⁶ Там же. С. 43.

Именно попыткой такой глобальной Встречи и является религиозно-философский синтез Толстого, поэтому заимствованные им из китайской философии идеи *встречаются* с его собственными, идущими с другой стороны, из другой философской парадигмы, но проистекающими из похожего *холизма* (представления о целостности мира). Можно сказать, что общими у этих, в разных местах и временах возникших идей является не только исходная философская интуиция Целого, но и телеология – объяснить мир и человека без потери целостности, в том числе в ее человеческом (этическом) измерении. *Общее основание и цель и есть основной принцип использования Львом Толстым идей китайской философии*⁹⁷. А значит, при всех особенностях интерпретации, Толстой стремится не исказить сам дух чужой мысли.

Перечень идей, заимствованных и модернизируемых Толстым, хорошо известен по его дневникам, философским сочинениям и научным исследованиям, но мы здесь не будем его приводить: подобно тому, как Ван Ланьцзюй обнаружил эти идеи в романе «Война и мир», написанном *до того*, как писатель прочел Лао-цзы и Конфуция, нам предстоит проверить свою гипотезу на материале ранней военной прозы Толстого. Можно предположить, что это сходство не будет столь явным, поскольку художественный мир писателя находится еще в стадии становления – однако это *единый интеллектуально-образный космос*, следовательно, сходство существует. Ведь речь идет об основных принципах толстовского философско-художественного мироздания, а они отличаются постоянством. Отметим в данной параграфе лишь некоторые моменты.

⁹⁷ Отметим, что здесь существует огромная герменевтическая проблема, связанная не только с трудностями перевода национального на другие стили мышления, но и различиями терминологической базы: очень выразителен приводимый Т.П. Григорьевой пример с молодым китаистом, специалистом по даосизму, который пришел к неверному выводу, что у древних китайцев доминировало понятие «Хаос» («хунь дунь»), а не «Логос» – в результате постепенного искажения толкуемого термина при обращении к различным источникам. Как пишет автор, «одни и те же понятия на Западе и Востоке, такие, как "Небытие", "Пустота", имеют противоположный смысл. Это же относится и к мыслеобразам. Называя Единое "бездной" или "глыбой", китайцы испытывали перед ними страха, напротив, стремились суподобиться им. Для них это – образец спокойствия духа, когда ничто постороннее не препятствует единению с дао» (Григорьева Т.П. Указ. соч. С. 101–105).

Толстой, как модернизатор, игнорирует противостояние Лао-цзы и Конфуция, осознанно не замечая главную установку последнего, которую не принимал и Лао-цзы – соблюдение ритуалов и церемоний⁹⁸, покорность царям и правителям. Для Толстого важны не различия, но то общее, что можно собрать и что будет соответствовать его собственной философско-этической программе. Покажем на примере учения Лао-цзы, как это происходит.

Как известно, Толстой составил сборник афоризмов Лао-цзы и дважды принимал участие в переводах «Лао-цзы» на русский язык: в 1893 г. совместно с Е.И. Поповым и спустя два года с японским переводчиком Масутаро Кониси (перевод вышел под редакцией Толстого). Понятие «дао» (невидимой сущности вещей, определяющей все остальное), имеющее у Лао-цзы много значений (причина всего сущего, путь человека, противоречивость мира, абсолютная пустота, движение вещи к своему отрицанию, покой, недеяние и пр.), Толстой воспринял как мировой закон, выражающий текучую, противоречивую сущность вещей⁹⁹, но в то же время как разлитый во Вселенной дух гармонии, дающий возможность отстаиваемой Толстым всемирной любви, устраняющей зло¹⁰⁰. В естественном движении, текучести, «слабости» и заключается подлинная сила: «Вот чем надо быть. Как говорит Лао-цзы – как вода. Нет препятствий, она течет; плотина, она остановится. Прорвется плотина, она потечет, четверугольный сосуд – она; круглый – она круглая. От того-то она важнее и сильнее всего» (49, с. 65).

⁹⁸ «Человек, во всем соблюдающий ритуал, действует, [надеясь на взаимность]. Если он не встречает взаимности, то он прибегает к наказаниям. Вот почему дэ появляется только после утраты дао; человеколюбие — после утраты дэ; справедливость — после утраты человеколюбия; ритуал — после утраты справедливости. Ритуал — это признак отсутствия доверия и преданности. [В ритуале] — начало смуты» (Дао-Дэ цзин // Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2-х т. М.: Мысль. 1972–1973. Т. 1. 1972. С. 126. Далее ссылки на это издание приводятся в основном тексте в скобках с указанием ДКФ и страницы).

⁹⁹ «Оно бесконечно и не может быть названо. Оно снова возвращается к небытию. И вот называют его формой без форм, образом без существа. Поэтому называют его неясным и туманным. Встречаюсь с ним и не вижу лица его, следую за ним и не вижу спины его» (ДКФ, с. 118).

¹⁰⁰ «Человек следует законам земли. Земля следует законам неба. Небо следует законам дао, а дао следует самому себе» (ДКФ, с. 122).

Толстому импонировало постоянное движение, саморазвитие мира и человека через противоположности, в чем-то родственное гераклитовой диалектике. У Гераклита разум-Логос созидает сущее из противоположных стремлений, и этот европейский приоритет разума Толстой не устранил совсем, а соединил с дао, которое не созидает из противоположного, а следует спонтанному ритму сущего¹⁰¹. Дао выступало одновременно и как сама текучесть, и как жизненная энергия, принимающая у Толстого форму любви. Называя богом приравненный к любви дух природы, Толстой приравнивает его также «к совершенству, к благу, к разумному началу, без чего не может жить человек. Верить в бога для Толстого – все равно, что верить в нравственное совершенствование»¹⁰².

Толстой также явно ощущал в восточной философии некую глубину, которой ему не хватало в западной. Так, мысль греков ориентирована на Бытие: «Бытие есть, небытия же нет» – согласно Пармениду, притом Бытие неизменное, вечное. Лао-цзы на этом не останавливается: «Превращение в противоположное есть действие дао, слабость есть свойство дао. В мире все вещи рождаются в бытии, а бытие рождается в небытии» (ДКФ, с. 127). Как указывает Т.П. Григорьева, античная мысль не принимала во внимание самое важное для китайцев: «...все является из Небытия, полноты непроявленного мира. То есть в потенции все уже есть, и нужно не изобретать, а внимать Вселенной, прислушиваясь к ее беззвучному голосу, чтобы не отпасть от нее»¹⁰³.

Получала через Лао-цзы новую, глубочайшую философскую мотивировку унаследованная Толстым от стоиков и Руссо идея «неделания» (недеяния) с целью уменьшения зла путем ограничения желаний, культивирования созерцательного, ненасильственного, «естественного» отношения к миру. Абсолютность неопределимого, «пустого», но естественного, как дыхание, дао интер-

¹⁰¹ «Дао же – путь мира в целом и каждого существа в отдельности, закон существования вещей, суть которого в чередовании инь-ян, в следовании "правильному" ритму (вдох-выдох), а не то, что вдыхается и выдыхается» (Григорьева Т.П. Указ. соч. С. 46).

¹⁰² Ранчин Е.И. Указ. соч. С. 198.

¹⁰³ Григорьева Т.П. Китай, Россия и всечеловек // http://mirknig.mobi/read/online/book.php?doc=Grigoreva_Kitay_Rossiya_i_Vsachelovek.1315362.pdf&bookid=1315362#.Vf-hodLtlBc

претировавшись Толстым как искомое им господство естественного самоуправления в природных и социальных системах. И «Дао-дэ цзин» дает для такого понимания основания, действительно поразительно схожие с самостоятельно открытой Толстым в «Войне и мире» философией истории: «Дао постоянно осуществляет недеяние, однако нет ничего такого, что бы оно не делало <...> Кто действует — потерпит неудачу. Кто чем-либо владеет — потеряет. Вот почему совершенномудрый бездеятелен, и он не терпит неудачи. <...> Кто осторожно заканчивает свое дело, подобно тому как он его начал, у того всегда будет благополучие. Поэтому совершенномудрый не имеет страсти, не ценит труднодобываемые предметы, учится у тех, кто не имеет знаний, и идет по тому пути, по которому прошли другие. Он следует естественности вещей и не осмеливается [самовольно] действовать» (ДКФ, с. 126, 134).

В статье «Неделание» Толстой приводит пылкую речь Эмиля Золя, посвященную прославлению труда и науки, и, выступая против позитивизма, полемизирует с ней в духе одновременно «философии усовершенствования» и «у-вэй» (недеяния). Что считать наукой – задается вопросом Толстой и приводит примеры «научных суеверий», которые ничем не лучше религиозных, так как основы жизни ищутся не в себе, не в своем разуме, а во внешних формах жизни, в совокупности чужого случайного знания, которое почему-то считают «чем-то самобытно-действующим, благодетельным и потому неизбежно долженствующим исправить все недостатки жизни и дать человечеству высшее доступное благо» (29, с. 184). Механически «восстановленная» религия («суеверие прошедшего») есть пустая «кризалида» (кокон), из которой бабочка давно улетела; наука («суеверие настоящего») есть собрание случайных знаний и может служить чему угодно (и добру, и злу), но сама по себе ничего не исправляет. И решающим аргументом становится Лао-цзы: «Все бедствия людей, по учению Лаодзи, происходят не столько от того, что они не сделали того, что нужно, сколько от того, что они делают то, чего не нужно делать. И потому люди избавились бы от всех бедствий личных и в особенности общественных, которые преимущественно имеет в виду китайский философ, если бы они соблю-

дали неделание<...> Пусть каждый усердно работает. Но что? Биржевой игрок, банкир возвращается с биржи, где он усердно работал; полковник с обучения людей убийству, фабрикант – из своего заведения, где тысячи людей губят свои жизни над работой зеркал, табаку, водки. Все эти люди работают, но неужели можно поощрять их работу?» (29, с. 185–186).

Толстой не только выступает с патриархальных позиций как общественный деятель – через «у-вэй» он противостоит самому духу всей западной цивилизации. Его устремление «вглубь», к сути бытия, противоположно вектору буржуазного прогресса, и заметно, что «у-вэй» стало высшей формой выражения его собственных выношенных убеждений: «Г-н Золя говорит, что труд делает человека добрым; я же замечал всегда обратное [курсив наш. – Л.Ч.]: сознанный труд, муравьиная гордость своим трудом, делает не только муравья, но и человека жестоким. Величайшие злодея человечества Нерон, Петр I всегда – были особенно заняты и озабочены, ни на минуту неоставаясь сами с собой без занятий или увеселений.<...> Труд есть потребность, лишение которой составляет страдание, но никак не добродетель. Возведение труда в достоинство есть такое же уродство, каким бы было возведение питания человека в достоинство и добродетель» (29, с. 188). Толстой сочувственно цитирует письмо А. Дюма, где тот говорит о вечности, в которую приходит самонадеянный человек, и о бесполезности силы, «удара кулака» (т.е. цивилизации) – надо не пытаться спорить с богом, а научиться жить в мире, благоговей перед его тайной. В конечном счете (в тексте появляется и индийская «санасара») вырастает религиозно-философский, этический вопрос: «Стоит людям перестать хоть только на время <...> одурять себя ложными верованиями религии или науки и, главное, неустанным самодовольным трудом над делами, не оправдываемыми их совестью, и они тотчас же увидели бы, что смысл их жизни не может быть в очевидно обманчивом стремлении к одиночному, построенному на борьбе с другими, благу личному, семейному, народному или государственному; увидели бы, что единственный возможный, разумный смысл жизни есть тот, который уже 1800 лет тому назад был христианством открыт человечеству.<...> Всем некогда, некогда

очнуться, опомниться, оглянуться на себя и на мир и спросить себя: что я делаю? зачем?» (29, с. 199–200).

Созерцательный принцип Лао-цзы у Толстого модернизируется в принцип «антипрогрессистской» нравственности, причем недеяние – это не столько даже отказ от силы, сколько усилия по отказу от зла: «Есть одно самое важное дело для всех людей. Дело это в том, чтобы жить хорошо. Жить же хорошо – значит не столько делать то хорошее, что мы можем делать, сколько не делать того дурного, которое можем не делать. Главное – не делать дурного» (45, с. 344).

Находит Толстой у Лао-цзы и подкрепление своему недоверию к знанию: совершенномудрый правитель «постоянно стремится к тому, чтобы у народа не было знаний и страстей, а имеющие знания не смели бы действовать» (ДКФ, с. 116). Иными словами, дао, или пустота мира, порождает недеяние, недеяние сродни незнанию, которое становится средством управления и наведения порядка в стране – у Толстого же незнание есть средство избавления от зла, возврат к девственной природе.

Все устремления и жизненная практика «зрелого» Толстого соответствуют, например, такому высказыванию Лао-цзы: «Что значит, знатность подобна великому несчастью в жизни? Это значит, что я имею великое несчастье, потому что я [дорожу] самим собой. Когда я не буду дорожить самим собой, тогда у меня не будет и несчастья. Поэтому знатный, самоотверженно служа людям, может жить среди них. Гуманный, самоотверженно служа людям, может находиться среди них» (ДКФ, с. 118).

Этих соответствий еще немало (о войске как «орудии несчастья» и др.), но важен их общий смысл – Лао-цзы для Толстого своеобразный «сподвижник» в общем великом деле: «Человек может жить для тела или для духа. Живи человек для тела, – и жизнь горе, потому что тело страдает, болеет и умирает. Живи для духа, – и жизнь благо, потому что для духа нет ни страданий, ни болезней, ни смерти... Человеку надо научиться жить не для тела, а для духа. Этому-то и учит Лао-Тзе...» (40, с. 350); «По учению Иоанна, средство соединения человека с Богом есть любовь. Любовь же, так же как и Тао, достигается воздержани-

ем от всего телесного, личного... Сущность и того и другого учения в том, что человек может сознавать себя и отделённым и нераздельным, и телесным и духовным, и временным и вечным, и животным и Божественным. Для достижения сознания себя духовным и Божественным, по Лао-Тзе, есть только один путь, который он определяет словом Тао, включающим в себя понятие высшей добродетели. ... Так что сущность учения Лао-Тзе есть та же, как и сущность учения христианского... в проявлении того духовного Божественного начала, которое составляет основу жизни человека» (40, с. 351). Конечно, Толстой здесь игнорирует явную возможность стихийно-материалистического истолкования дао, превращает его в чисто духовное (идеальное) начало, модернизирует в духе своеобразно понимаемого христианства.

Подобным же образом Толстой в своем религиозно-философском синтезе модернизирует и трансформирует конфуцианство, однако нашей целью, как уже говорилось, здесь является только установление способов и смысла заимствований из китайской философии и места ее в творческом универсуме (*интеллектуально-образном космосе*) Толстого.

Выводы по первой главе

Философское мировоззрение Толстого и его художественное мышление не просто обладают внутренней связностью, но – при всей конфликтности и противоречиях – представляют собой единый эволюционирующий интеллектуально-образный космос, в разные периоды творческой деятельности проявляющий себя по-разному и дающий свои плоды в различных сферах практической реализации. В отличие от большинства начинающих литераторов, собственно художественным произведениям у Толстого предшествовала напряженная интеллектуальная работа – несколько лет первоначального, пускай во многом наивного, философского миро- и самоопределения. Соответственно, в раннем творчестве писателя можно увидеть не только подлинную самобытность его таланта, но и его

художественную антропологию, единое, но подвижное основание всего творческого пути писателя и философа.

«Мысль военная» в творчестве Толстого – это не столько тематическое единство, сколько особое состояние мира и человека, резко проявляющее многие скрытые стороны и качества, своеобразный «момент истины», причем от противного, если вспомнить отчетливо сформулированное в «Войне и мире»: война – «противное человеческому разуму и всей человеческой природе событие». Единство толстовского мира позволяет увидеть, как рождается подобная философская максима из идейно-художественного поиска предыдущего десятилетия.

Минимум прямого авторского философствования в самих ранних художественных текстах при наличии единого «подвижного основания» всего творческого пути означает, что оно воплощено в образной, а не понятийно-логической форме. Сопряженность человека со Всем – универсальная константа этого творческого космоса. И, подобно тому, как в «Войне и мире» внимательному взгляду открываются многочисленные переключки с позднее освоенной древнекитайской философией, в ранней военной прозе писателя, увиденной под углом художественной антропологии, т.е. в специфическом философско-эстетическом ракурсе (художественный образ как мысль о человеке и жизни в целом), обнаруживается подобное сходство. Художественная антропология Толстого раннего и зрелого периодов имеет общее основание, а позднейшее освоение восточной философии связано именно с уточнением, прояснением, развертыванием этого основания.

В раннем творчестве формируется единый интеллектуально-образный космос мировоззренческих, этических и эстетических координат, однако отношение к бытию еще теоретически не систематизировано. Поэтому уместно использовать ретроспективный анализ, т.е. проекцию позднейших теоретических результатов мышления на предшествующее художественное творчество с целью прояснения движущих причин.

Толстой всегда был шире традиции как философской, так и богословской. Философская теория имела для него подсобное значение обоснования духовной и жизненной практики, т.е. истинного образа жизни. Обретение веры в глубоко зрелом возрасте было отказом не от своей глубинной сущности, а от неподлинности «суеты», в которую погружен человек. «Интуиция *Всего*» в обретении веры как раз получила свое высшее развитие, это был именно собственный путь, философски осмысленный как общечеловеческий. Источником и критерием нравственного опыта, который призван связать главные принципы учения с жизнью, служила беспощадно и постоянно анализируемая во всех ее аспектах собственная физическая, душевная и духовная жизнь – Толстой сам был своим неподкупным судьей. Громадность содержания» (А. Белый), универсальное и в то же время глубоко личностное отношение к бытию, единство религиозно-философских принципов и личного опыта определяют особый статус толстовской философии. Многие герои Толстого наследуют и воплощают главную авторскую интуицию, т.е. «человек Толстого» как писателя-философа обнаруживается в той же ситуации непосредственного контакта с бытием в его данности и непостижимости. Философия, религия, литература, личная этика, общественные взгляды и т.д. – всё у Толстого базируется на этом «подвижном основании».

Толстовская «интуиция *Всего*», глубоко интимное и в то же время универсальное отношение к миру и человеку в нем трудноуловимо в понятийные сети: оно легко оборачивается и эмоциональной исповедальностью, и беспощадным рациональным самоанализом (дневники и письма), и экзистенциальными прозрениями самого автора и его героев, и религиозными откровениями, и интеллектуальными конструктами «теории». Сами по себе, взятые как единичные факты и даже в рамках той или иной рационально-идеологической системы (например, этической или эстетической), детали этого универсального отношения могут и противоречить друг другу, особенно если мы говорим о Толстом до и после духовного переворота, однако «подвижное основание» никуда не девается. Более того, записывая наиболее

ранние воспоминания, сам Толстой подчеркивает единство и непосредственность бессознательно-детского и бытийного, именно на таком примере развертывая общий закон пребывания человека в мире. Самое главное у Толстого стягивается к истоку, к тайне рождения человека в мире, отделения от мира – и пребывания в жажде возвращения к нему на новом, личностном, сознательном уровне. Поэтому «потеря особенности», которую испытывал Оленин в повести «Казачьи» – это возврат «человека цивилизации» к природе, «растворение» эгоцентризма личности в могучем чувстве бессознательно-стихийного бытия. «Интуиция Всего» выступает, таким образом, как философская модель этого чувства.

Толстовские поиски истины всегда имеют основу, которую можно назвать «органической», и в ней корни раннего толстовского пантеизма, из которого потом выросла (но от которого не оторвалась окончательно) религиозная философия позднего Толстого. Поздний Толстой продолжает размышлять о мире и человеке на той же «органической» основе, только глубже осознавая внутреннюю конфликтность и вместе с тем единство человеческого удела. «Органический» пантеизм преодолевается как идея (добро и любовь возникают в духовном делании, преодолевающем телесное), но остается основой понимания человека. Важно осознавать целостность толстовского мира и преемственность его ведущих принципов при всей изменчивости конкретных идей.

Молодой Толстой изображает поиски юношей или молодым человеком своей дороги в жизни, но занят не сиюминутными интересами, а попытками соединить высокие мысли, которые вырабатывались в нем с начала сознательной жизни, с высоким практическим делом. И в дневниковом самоанализе этого периода мы видим уже известную нам философскую интуицию соотнесения конкретного душевного и духовного состояния с общим пониманием жизни и человека, причем соотнесения с бытийно-антропологическими истоками личности. В дневнике Толстой пытается «кристаллизовать» экзистенциальный опыт в морально-философский, и эта

глобальная целеустремленность («одержимость истиной», по Набокову) уже тогда мыслится Толстым как наиболее важное, безотлагательное, объемлющее всё остальное. Общее основание дает принципиальную возможность рассматривать идейно-образный строй ранней толстовской прозы как конкретное выражение внутренне подвижного интеллектуально-образного космоса в свете единства и преемственности ведущих принципов толстовской философии и художественной антропологии. Это означает и правомерность установления «совпадений» ранней прозы Толстого с позднее усвоенными идеями древнекитайской философии.

Прежде всего характерен тот ряд, в который Толстой помещал философов Древнего Китая, – его можно назвать рядом «учителей человечества», давшим свет истины и мудрости. Имеющиеся исследовательские аргументы причин близости Толстого и восточной философии – историко-культурный интерес и мировоззренческое сходство – сами по себе справедливы, но плохо соотносятся друг с другом, поскольку не совпадают хронологически, а значит, не могут использоваться в тандеме. Если налицо мировоззренческая близость до знакомства, то и сам интерес к Востоку и в частности к Китаю во многом продиктован внутренними духовными потребностями личности, не удовлетворяющейся общепринятыми ответами на «вечные вопросы» и еще более – современным нравственным состоянием общества. Таким образом, историко-культурный аргумент оказывается производным – но не от мировоззренческого (поскольку «философская вера» Толстого сформировалась позднее), а от того общего, что способно быть фундаментом и историко-культурного интереса, и формирующегося философского мировоззрения. Этим «фундаментом» и является «интуиция *Всего*», универсальное отношение человека к бытию, пантеистическое чувство «единства жизни» и естественное стремление к добру, прямая связь экзистенциального и морального, «философия морального усовершенствования» как практический вклад человека в «дело» бытия, универсальная религия как связь человека с человечеством и бытием через бога. Но и историко-культурный аргумент

получает дополнительное освещение. Толстой искал и находил в восточных культурах непреходящие духовные ценности. Механистический прогресс ради прогресса, богоборчество «фаустианского человека» западной культуры, насилие, возведенное в абсолют, – вот что не принимает Толстой.

Именно в общечеловечности и естественности «нравственного начала», возвышающего человека от низменной эгоистической суеты через открытие «божественного» в себе к подлинному бытию, заключается смысл той духовной революции, которую хотел провести Толстой. Особенное, оригинальное в соединяемых им элементах разных учений интересовало его как вклад в решение общей задачи человечества.

К христианским догматам Толстой подходит как, по его же выражению, «свежий человек», т.е. нуждающийся в вере, но не могущий принять на веру то, что явно противоречит его непосредственному чувству и опыту. Вера, помогающая разуму улучшать человека и общество, ценность «жизни действительной», а не придуманной, способность человека постичь происходящее и изменить мир – вот credo Толстого, и потому он так беспощаден к «извращениям», потому ищет и находит аргументы в других религиях и учениях. Для Толстого «божественный свет, сошедший с неба», и есть разум, которому надо служить и в котором надо искать благо, о чем, по Толстому, и говорили все истинные «учителя человечества».

Модернизаторские усилия Толстого по новому прочтению христианства столь радикальны, что возникает закономерный вопрос об аутентичности интерпретации Толстым китайской философии, получаемой писателем в переводах на европейские языки. Кроме того, что сам характер этой философии, существующей в виде изречений, требует не механического принятия, а расшифровки, толкования, герменевтических усилий, важно понимать: любое восприятие и толкование философии древности *априори является модернизацией*, поскольку жизнь человечества, сохраняя многие общие черты, с тех пор всё же радикально изменилась. Толстой смотрит на китайскую философию не как древний китаец, но как человек Нового,

буржуазного, времени, в интеллектуальном багаже которого вся философская мудрость Европы с античных времен и христианство, нуждающееся, по Толстому, в реформации.

Религиозно-философский синтез Толстого – модернизаторская попытка глобальной Встречи цивилизаций на общечеловеческой основе, поэтому заимствованные им из китайской философии идеи встречаются с его собственными, идущими с другой стороны, из другой философской парадигмы, но проистекающими из похожего *холизма* (представления о целостности мира). Можно сказать, что общими у этих, в разных местах и временах возникших идей является не только исходная философская интуиция Целого, но и телеология – объяснить мир и человека без потери целостности, в том числе в ее человеческом (этическом) измерении. *Общее основание и цель и есть основной принцип использования Львом Толстым идей китайской философии.* Толстой стремится сохранять главное, не исказить сам дух чужой мысли – но в то же время, как модернизатор, использует ее выборочно и в произвольных сочетаниях, игнорируя различия (например, противостояние Лао-цзы и Конфуция или «ритуальность» философии последнего), ради того, что будет соответствовать его собственной философско-этической программе.

Толстому импонировало постоянное движение, саморазвитие мира и человека через противоположности, в чем-то родственное гераклитовой диалектике. У Гераклита разум-Логос созидает сущее из противоположных стремлений, и этот европейский приоритет разума Толстой не устранил совсем, а соединил с дао, которое не созидает из противоположного, а следует спонтанному ритму сущего. Дао выступало одновременно и как сама текучесть, и как жизненная энергия, принимающая у Толстого форму любви. Получала через Лао-цзы новую, глубочайшую философскую мотивировку унаследованная Толстым от стоиков и Руссо идея «неделания» (недеяния) с целью уменьшения зла путем ограничения желаний, культивирования созерцательного, ненасильственного, «естественного» отношения к миру. Абсолютность неопределимого, «пустого», но естественного, как дыхание, дао

интерпретировалась Толстым как искомое им господство естественного самоуправления в природных и социальных системах.

Толстой не только выступает с патриархальных позиций как общественный деятель – через «у-вэй» он противостоит самому духу всей западной цивилизации. Его устремление «вглубь», к сути бытия, противоположно вектору буржуазного прогресса, и заметно, что «у-вэй» стало высшей формой выражения его собственных выношенных убеждений.

Созерцательный принцип Лао-цзы у Толстого модернизируется в принцип «антипрогрессистской» нравственности, причем недеяние – это не столько даже отказ от силы, сколько усилия по отказу от зла. Подобным же образом Толстой в своем религиозно-философском синтезе модернизирует и трансформирует конфуцианство.

ГЛАВА 2. ВОЙНА И ВОЕННЫЙ ЧЕЛОВЕК В ХУДОЖЕСТВЕННОМ МИРЕ ПРОЗЫ МОЛОДОГО ТОЛСТОГО

1. Концепт «война» и его значения в художественном мире ранней прозы Л.Н. Толстого и в древнекитайской философии

Внутреннее единство толстовского мироздания позволяет взглянуть на любой аспект тематики и проблематики его творчества в свете «подвижного основания» – философской (т.е. всеобъемлющей) истины о мире и человеке, находящейся в разные периоды в различной степени проявленности и сформированности. Эту истину писатель искал всю жизнь, постоянно задавая себе и миру простые, но в то же время «трудные» вопросы. Жаждающий целостности нравственного сознания, Толстой не обнаруживает ее в современном ему мире и ищет причины разрушения, казалось бы, простых и ясных основ человеческого бытия. И если формулировки универсальной религии возникли в поздний период, то само философское мироотношение – экзистенциально-антропологическое «эмоционально-целостное отношение к людям и к миру»¹⁰⁴ – формируется рано. Основными критериями при этом становятся непосредственное «чувство жизни» и нравственная самоочевидность, дополняемые рефлексией. В итоговом «Пути жизни» Толстой именно с этого и начинает, именно это и есть – и всегда было – для него самым главным: «Для того, чтобы человеку хорошо прожить свою жизнь, ему надо знать, что он должен и чего не должен делать. Для того, чтобы знать это, ему надо понимать, что такое он сам и тот мир, среди которого он живет. Об этом учили во все времена самые мудрые и добрые люди всех народов. Учения эти все в самом главном сходятся между

¹⁰⁴ Некрасов И.А. Антропологическая концепция Л.Н. Толстого // Толстой и современный мир: Сб. науч. ст.: В 2 ч. Ч. 1: Идеи Л.Н. Толстого в контексте современной эпохи. Тула: Изд-во Тул. гос. пед. ун-та им. Л.Н. Толстого, 1998. С. 26.

собою, сходятся и с тем, что говорят каждому человеку его разум и совесть» (45, с. 13). А далее – об обретении бога (истины и гармонии) в себе. Таким образом, мир Толстого устремлен к космической гармонии, и если она нарушается, то человек должен спросить с себя. Но есть ли более страшное нарушение гармонии, чем война?

Война – предельное (и запредельное) воплощение человеческого насилия, именно этим и продиктованы хрестоматийные строки «Войны и мира» о «противном человеческому разуму и всей человеческой природе событии». Но и как человек, прошедший войну, и как художник-исследователь, и как философ-моралист, Толстой запечатлевал войну многократно. Прекрасно зная и «техническую», и бытовую сторону войны, снискавший мировую славу своими батальными описаниями, Толстой, однако, подходил к самому феномену войны с максимально философских позиций: «Проблема насилия, вопрос об источниках его возникновения, о его формах, о его значении в общественной жизни, о его действии на нравственную жизнь людей, о его правомерности или неправомерности, целесообразности или нецелесообразности — всегда была одной из центральных в мировоззрении Толстого»¹⁰⁵. Решительно и безоговорочно отрицая насилие (например, в деле образования и воспитания), писатель внимательно всматривался в его самую экстремальную, военную, форму, порой изображая его в виде страшной сверхчеловеческой силы, которая, вопреки желаниям непосредственных участников события, творит их руками бесчеловечное и этим уничтожает самый сокровенный смысл жизни, как в знаменитой сцене казни пленных в 4-й книге «Войны и мира». Уже в ранние годы, в одном из вариантов рассказа «Набег», писатель недвусмысленно сообщает о сути своего интереса к войне: «Война всегда интересовала меня. Но война не в смысле комбинаций великих полководцев <...> а интересовал меня самый факт войны — убийство. Мне интереснее знать: каким образом и под влиянием какого чувства убил один солдат другого, чем расположение войск при Аустерлицкой или Бородинской битве. Для меня давно прошло то время, когда я один, расхаживая по комнате и

¹⁰⁵ Асмус В.Ф. Указ. соч. С. 71.

размахивая руками, воображал себя героем, сразу убивающим бесчисленное множество людей и получающим за это чин генерала и бессмертную славу. Меня занимал только вопрос: под влиянием какого чувства решается человек без видимой пользы подвергать себя опасности и, что еще удивительнее, убивать себе подобных?» (3, с. 228). А после завершения работы над «Набегом» появляется дневниковая запись, свидетельствующая о том, насколько необщепринятым, личностным (несмотря на обычный офицерский образ жизни) является толстовское восприятие происходящего: «Был дурацкий парад. Все – особенно брат – пьют, и мне это очень неприятно. Война такое несправедливое и дурное дело, что те, которые воюют, стараются заглушить в себе голос совести. Хорошо ли я делаю? Боже, настави меня и прости, ежели я делаю дурно» (46, с. 155).

Данные слова говорят о многом. Во-первых, в восприятии, понимании и изображении войны Толстой отказывается от каких-либо батальных традиций и руководствуется исключительно своим непосредственным экзистенциальным и нравственным чувством. Сама лексика и тональность первой из процитированных фраз напоминают уже хорошо известное нам «детское» удивление перед тем, что для окружающих привычно, а для автора невероятно. Но это «детскость» самостоятельно и напряженно мыслящего ума, глубоко философское удивление – зачем? почему? как это возможно? Именно таким по сути (и еще более «непонимающим» в силу своей глубочайшей «антивоенности») взглядом будет смотреть потрясенный Пьер Безухов на расстрел пленных.

Во-вторых, феномен войны уже для молодого Толстого предстает прежде всего с нравственно-философской точки зрения, хотя *напрямую*, за мастерски выписанными деталями быта и будней войны, это неочевидно. Однако мы знаем, что весь *интеллектуально-образный космос* Толстого имеет единое «подвижное основание» и устремлен к единой цели. Как верно указывает А.В. Гулин, говоря об определяющей роли найденного Толстым характера исповедания веры, его поэтический мир устремлен «к художественному пересотворению Вселенной на основе личного религиозного идеала. То обстоятельство

во, что эта идеальная первооснова в толстовском творчестве 1850–1870-х годов, как правило, присутствует сокровенно, нередко порождает соблазны не замечать или вовсе игнорировать ее существование, противопоставлять поэтические картины философским парадоксам их создателя»¹⁰⁶.

Уже в этот, начальный, период Толстой четко сформулирует суть своего отношения к войне как предельной форме насилия. Так, в статье «Воспитание и образование» недвусмысленно сказано: «Если люди всегда убивали друг друга, то из этого никак не следует, чтобы это всегда так должно было быть и чтобы убийство нужно было возводить в принцип, особенно если бы найдены были причины этих убийств и указана возможность обойтись без них» (8, с. 218). Убийство, привычно возведенное в принцип, – это и есть война, и самое главное, по Толстому, – не считать привычное правильным, не привыкать к тому, что противоречит добру и человечности. Пройдя Кавказ и Севастополь, Толстой, однако, понимает, что корни войны лежат глубоко в общественном устройстве и нравственном состоянии общества в целом.

Характерно, что в первых военных произведениях Толстого почти не упоминается ключевое, темообразующее слово «война», хотя налицо все ее признаки: противоборствующие стороны, «наши», «неприятель», «Шамиль», «чеченцы», «капитан», «дежурная рота», «солдаты», «джигиты», «перестрелка», «винтовочные выстрелы», и, наконец, «тяжело раненный», убитые. Таким образом, сам нравственно-философский феномен войны оказывается как бы на втором плане по сравнению с военными буднями, и для рассмотрения его удобен термин, собирающий и обобщающий культурные значения того или иного слова, – концепт.

Литературное произведение воплощает индивидуально-авторский способ восприятия и организации мира, то есть частный вариант его концептуализации. В системе представлений, направляемых автором читателю, наряду с универсальными общечеловеческими знаниями чрезвычайно важны уникальные, самобытные, порой парадоксальные представления автора. Таким образом,

¹⁰⁶ Гулин А.В. Указ. соч. С. 4.

концептуализация мира в художественном тексте, с одной стороны, отражает универсальные законы мироустройства, а с другой – авторские идеи. Степень соответствия универсальных и индивидуально-авторских знаний в художественной картине мира варьируется от тождества до полного расхождения. Поэтому важно понимать семантику ключевых слов – за ними открывается оригинальность художественного сознания. Анализ концептов предполагает анализ мировоззрения, тем самым приближая нас к толстовскому пониманию реальности. Это важно еще и потому, что само ходовое выражение «правда войны» (например, «окопная правда» в советской «лейтенантской прозе» 1950-1960-х) не сводится к документализму, неприкрашенному изображению военных будней. Не случайно Н.А. Некрасов, отвечая Л.Н. Толстому, указывал именно на особое, оригинальное, художественное качество его «Севастопольских рассказов»: «Это правда в том виде, в каком вносите ее вы в нашу литературу, есть нечто у нас совершенно новое».¹⁰⁷ Таким образом, анализируя именно *концепт* «война» в творчестве Толстого (а не более привычную *тему*), мы сразу получаем возможность говорить о сочетании универсального и индивидуально-авторского, а также рассматривать смысловое наполнение множества смежных понятий, составляющих семантическое поле опорного концепта.

Тема конфликтов, войн, противостояния всегда занимала важное место в сознании человека, и, к сожалению, история человечества в целом и история каждой отдельной цивилизации – по большей части история войн. Война – важнейший общественно-политический феномен, но, как одно из двух главных состояний жизни человечества, она захватывает все стороны его бытия и сознания. В русском языке концепт «война» занимает особенное место, нежели в любом из европейских языков, что объясняется самим становлением и развитием российского государства: его история сложилась таким образом, что на судьбу едва ли не каждого поколения приходилась война, поэтому военная лексика составляет огромный пласт русского языка. Богатый военный опыт тради-

¹⁰⁷ Некрасов Н. Полн. собр. соч. и писем: В 15 т. М.: Гослитиздат, 1952. Т. 10. С. 241.

ционно находил и продолжает находить своё отражение в национальной ментальности.

Концепт «война» представляет собой сложное ментальное образование, обладающее определенными признаками, он вербализуется в языковых единицах разного типа, характеризуется национальной спецификой, имеет образные, понятийные и ценностные характеристики. В словарях (языковой картине мир) ключевое слово война имеет разные толкования. Основными элементами семантического поля концепта «война» являются: «война», «мир», «победа», «поражение», «воин», «сражение», «страх», «трусость», «храбрость», «воинственный», «вражеский», «мирный», «смертельный», «воевать», «сражаться», «победить», «умереть», «выжить»¹⁰⁸. В народном и литературном творчестве война как феномен получает множественное и вариативное смысловое выражение. Например, в рекрутских и солдатских песнях это слово упоминается сравнительно мало, однако их мотивно-образный и поэтический строй обусловлен определенной логикой: есть некая надчеловеческая сила («государева служба»), которая отрывает человека от дома, семьи: «поймали, «схватили», «связали», «забрили», «сковали резвы ноженьки», лишили воли, завезли на чужую сторону, из которой до родимой матушки, молодой жены конем не доскачешь. Психологическое состояние рекрута, солдата близко к отчаянию, так как государственная служба длится двадцать пять лет. Она так состарила доброго молодца, что родная матушка не узнает. Собственно солдатские песни завершаются мотивом смерти, его родня теперь «мать сыра земля», «мать ковыль трава», бел горячий камень».¹⁰⁹

Этот идущий от фольклора пласт значений присутствует и в ранней военной прозе Толстого, не только реалистично отображающей судьбы солдат-рекрутов, но и преодолевающей документализм «натуральной школы». Так, в незаконченном рассказе «Дяденька Жданов и кавалер Чернов» судьба Жданова

¹⁰⁸ См.: Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. М: Школа «Языки русской культуры», 1997. Фархутдинова Ф.Ф. Взглянуть на мир сквозь призму слова...Иваново, 2000.

¹⁰⁹ Русские народные песни. Л.: Советский писатель, 1988. С. 164–206.

напоминает участь героя рекрутских и солдатских песен: «...Жданов вовсе дурочок и что над ним много битья будет. И действительно, Жданову битья много было. Его били на ученьи, били на работе, били в казармах. Кротость и отсутствие дара слова внушали о нем самое дурное понятие начальникам; а у рекрутов начальников много: каждый солдат годом старше его мыкает им куда и как угодно» (3, с. 272). В «Рубке леса» появляется прямо не связанная с сюжетом нелепая фигура «рекрутика», который, «глупо улыбаясь» (3, с. 60), идет без разрешения за повозкой, везущей раненого Веленчука (т.е., несмотря на покорность героя, сам армейский принцип беспрекословного подчинения еще не вытравил народного отношения к несчастью другого). В солдатских разговорах возникает тема отпуска домой как некоего желанного момента в солдатской жизни, однако следует горестное раздумье Жданова: семье бы себя прокормить, «а не нашего брата солдата кормить. Подмога плохая, как уж двадцать пять лет прослужил. Да и живы ли, кто знает» (3, с. 73). Пытаясь постичь душевный мир простолюдина, молодой Толстой обращает внимание, на, казалось бы, незначительную деталь солдатского досуга: звучит песня, а повествователь наблюдает, как слушатели воспринимают песню. Жданов «движением головы и скул выражал свое сочувствие», то есть то, что выпевалось, Жданов проживал в своей душе, возвращаясь в оставленный им дом, к матушке, которая, может быть, уже не жива, воскрешая в сердце образ девушки, у которой теперь своя жизнь. Эта толстовский прием моделирования судьбы персонажа не единственный: в «Набеге» долю капитана Хлопова определила так же государева служба. Хмурость и молчание героя, переживающего в гибели юного прапорщика Аланина общую участь военного человека, имеет сходство с солдатскими думами – о доме, о семье. Для капитана Хлопова война – это «талан таков», судьба, уложенная в жесткое ложе грозной государевой службы, а значит, нечто предназначенное.

Для Толстого война – это и конкретно-историческое событие, Кавказская война, для чеченцев – это то, что можно выразить формулой: «наша жизнь – жизнь воинов». Данный мотив реализован Толстым в повести «Казачьи», в сцене ловли абреков: «Один только знакомый, весь израненный, тот самый, который

выстрелил в Лукашку, был жив. Он, точно подстреленный ястреб, весь в крови (из-под правого глаза текла у него кровь), стиснув зубы, бледный и мрачный, раздраженными огромными глазами озираясь во все стороны, сидел на корточках и держал кинжал, готовясь еще защищаться» (6, с. 145). В этой портретной зарисовке преобладают сравнения, эпитеты, которые выражают воинственность и мужественность чеченца. Надо заметить, что такое восприятие врага русских – не только авторское: для казаков горцы представляются достойным противником, в своих былях, небылицах и песнях казак Ерошка постоянно отзывается о кавказцах с уважением, подчеркивая, что многим из них он, казак, приходится кунаком.

Для молодых офицеров (Аланина, Розенкранца и других романтически настроенных персонажей) война связана с героизмом, война, как им кажется, должна пробудить в них героя, они должны стать иными. Но характер много-стороннего толстовского реализма таков, что готовые романтические модели сразу же оказываются погружены в движение жизни и получают двойное освещение. Персонаж и его мотивация, с одной стороны, заявляют о себе сами, а с другой – получают освещение из контекста, и эти две перспективы могут резко не совпадать. «Сажень сто впереди пехоты на большом белом коне, с конными татарами, ехал известный в полку за отчаянного храбреца и такого человека, который хоть кому правду в глаза отрежет, высокий и красивый офицер в азиатской одежде. На нем был черный бешмет с галунами, такие же ноговицы, новые, плотно обтягивающие ногу чувяки с чиразами, желтая черкеска и высокая, заломленная назад папаха. На груди и спине его лежали серебряные галуны, на которых надеты были натруска и пистолет за спиной; другой пистолет и кинжал в серебряной оправе висели на поясе». Кажется, что этот персонаж взят целиком из прозы Марлинского или Лермонтова. Действительно, перед читателем возникает намеренное заимствование, цитата, но авторская интонация красноречива и выражает толстовское отношение к героям, которые суеются, хотят *казаться*, а не вести себя в военном деле как следует: «По его одежде, посадке, манере держаться и вообще по всем движениям заметно было, что он *старает-*

ся быть похожим на татарина (Курсив наш. – Ч.Л.). Он даже говорил что-то на неизвестном мне языке татарам, которые ехали с ним; но по недоумевающим, насмешливым взглядам, которые бросали эти последние друг на друга, мне показалось, что они не понимают его. Это был один из наших молодых офицеров, удальцов-джигитов, образовавшихся по Марлинскому и Лермонтову. Эти люди смотрят на Кавказ не иначе, как сквозь призму героев нашего времени, Мулла-Нуров и т.п., и во всех своих действиях руководствуются не собственными наклонностями, а примером этих образцов» (3, с. 22).

Но есть иное восприятие, и писатель знает это иное, оно опирается на сложившиеся народные представления, где концепт «война» заменяется символическими аналогами «поход», «пахота поля лошадиными копытами», «темные тучи по поднебесью плывут» (в исторических песнях, например). Состояние войны, в сферу влияния которой вовлечен герой фольклорных произведений и его родные, трактуется как ненормальное: «Сторона ль ты моя, сторонushка, / Сторона моя незнакома! / Что не сам я тебя нашел, / Что не добрый меня конь завес, / Ни буйные ветры завейли, / Ни быстры реки залелеяли, – / Занесли меня, доброго молодца, / Что неволюшка солдатская, / Грозна служба государева».¹¹⁰ Концепт «война» данном случае обретает этнопсихологические особенности (см. цикл песен о событиях на Кавказе). Упоминание исторических военных песен в данном случае вполне правомерно, так как заглавие первого рассказа «Набег» соотносится с тематикой народных песен о событиях на Кавказе (например, «Набег кабардинцев на крепость Марьевскую»). Состояние героя военных исторических песен выражается как скорбное, он в первую очередь переживает свою оторванность от дома, в чужой стороне его повсюду подстерегает опасность. В исторической песне сложился целый ряд сюжетных стереотипов, отражающих наиболее типичные ситуации военной жизни: выступление армии в поход, осада крепости, «скрадывание» вражеского караула, похороны начальника, плачи по умершим, жалобы на порядки армии и т.д.¹¹¹

¹¹⁰ Русская историческая песня. Л.: Советский писатель, 1987. С. 217–218.

¹¹¹ Там же. С. 38.

Чудовищность войны, не столь очевидная в кавказских рассказах, где все-таки речь идет об отдельных стычках и образе жизни «военного человека», в полной нравственно-философской мере раскрывается в «Севастопольских рассказах», причем уже в первом, «Севастополь в декабре». Поначалу сосуществование «войны» и «мира» определяются как «странное»: старинному вальсу вторят звуки выстрелов. Подлинное лицо войны Толстой открывает читателю, показывая госпиталь («дом страданий»), и картина сопровождается прямой авторской оценкой: «Доктора заняты отвратительным, но благодетельным делом ампутаций. Вы увидите, как острый кривой нож входит в белое здоровое тело; увидите, как с ужасным, раздирающим криком и проклятиями раненый вдруг приходит в чувство; увидите, как фельдшер бросит в угол отрезанную руку; увидите, как на носилках лежит, в той же комнате, другой раненый и, глядя на операцию товарища, корчится и стонет, не столько от физической боли, сколько от моральных страданий ожидания,— увидите ужасные, потрясающие душу зрелища; увидите войну не в правильном, красивом и блестящем строе, с музыкой и барабанным боем, с развевающимися знаменами и гарцующими генералами, а увидите войну в настоящем ее выражении — в крови, в страданиях, в смерти...» (4, с. 9)

«Странность» никуда не исчезнет и далее («Севастополь в мае»), потому что никуда не может исчезнуть обычная человеческая жизнь, в том числе и детство с его счастливо-сказочным восприятием:

– Звездочки-то, звездочки так и катятся, – глядя на небо, прервала девочка молчание, последовавшее за словами Никиты, – вон, вон еще скатилась! К чему это так? а, маынька?

– Совсем разобьют домишко наш, – сказала старуха, вздыхая и не отвечая на вопрос девочки» (4, с. 34).

Однако трагизм происходящего только нарастает. Повествователь открыто призывает: посмотрите лучше на 10-летнего мальчишку, который «с тупым любопытством» набирает букет цветов среди трупов во время перемирия. «Возвращаясь домой с большим букетом, он, закрыв нос от запаха, который наноси-

ло на него ветром, остановился около кучки снесенных тел и долго смотрел на один страшный, безголовый труп, бывший ближе к нему. Постояв недвижно довольно долго, он подвинулся ближе и дотронулся ногой до вытянутой окоченевшей руки трупа. Рука покачнулась немного. Он тронул ее еще раз и крепче. Рука покачнулась и опять стала на свое место. Мальчик вдруг вскрикнул, спрятал лицо в цветы и во весь дух побежал прочь к крепости» (4, с. 58). Такой противоестественный вид принимают детская непосредственность, любопытство и готовность к играм в условиях всеобщего безумия.

Еще выразительнее описание перевязочного пункта («Севастополь в мае»), где происходящее выглядит как воплощение ада на земле и доктор «записывал уже пятьсот тридцать второго»: «Носильщики беспрестанно вносили раненых, складывали их один подле другого на пол, на котором уже было так тесно, что несчастные толкались и мокли в крови друг друга, и шли за новыми. Лужи крови, видные на местах незанятых, горячее дыхание нескольких сотен человек и испарения рабочих с носилками производили какой-то особенный тяжелый, густой, вонючий смрад, в котором пасмурно горели свечи на различных концах залы. Говор разнообразных стонов, вздохов, хрипений, прерываемый иногда пронзительным криком, носился по всей комнате. <...> Доктора, с мрачными лицами и засученными рукавами, стоя на коленях перед ранеными, около которых фельдшера держали свечи, всовывали пальцы в пульные раны, ощупывая их, и переворачивали отбитые висевшие члены, несмотря на ужасные стоны и мольбы страдальцев» (4, с. 38).

Первая главка «Севастополя в мае» словно предваряет начальные философско-публицистические главы частей 3-го тома «Войны и мира» (схожий панорамно-обобщающий взгляд не документалиста, но художника-философа): «Уже шесть месяцев прошло с тех пор, как просвистало первое ядро <...> и с тех пор тысячи бомб, ядер и пуль не переставали летать с бастионов в траншеи и с траншей на бастионы и ангел смерти не переставал парить над ними»; схожий этический и социально-критический пафос: «Тысячи людских самолюбий успели оскорбиться, тысячи успели удовлетвориться, надуться, тысячи — ус-

покоиться в объятиях смерти. Сколько звездочек надето, сколько снято, сколько Анн, Владимиров, сколько розовых гробов и полотняных покровов! А всё те же звуки раздаются с бастионов...» (4, с. 18). Конечно, у молодого писателя нет еще своей «философии истории», и автобиографический повествователь открыто эмоционален, отчего и предлагает заменить безумие массового убийства поединком один на один в духе древней военной традиции – это внешне парадоксальное предложение «гораздо логичнее, потому что человечнее. Одно из двух: или война есть сумасшествие, или ежели люди делают это сумасшествие, то они совсем не разумные создания, как у нас почему-то принято думать» (4, с. 19).

Сцены перемирия, которыми завершается «Севастополь в мае», только усиливают ощущение абсолютной противоестественности всего происходящего, всей войны как она есть, со всеми ее причинами, мотивами и действующими лицами: «...цветущая долина наполнена смрадными телами, прекрасное солнце спускается с прозрачного неба к синему морю, и синее море, колыхаясь, блестит на золотых лучах солнца. Тысячи людей толпятся, смотрят, говорят и улыбаются друг другу. И эти люди — христиане, исповедующие один великой закон любви и самоотвержения, глядя на то, что они сделали, не упадут с раскаянием вдруг на колени перед Тем, Кто, дав им жизнь, вложил в душу каждого, вместе с страхом смерти, любовь к добру и прекрасному, и со слезами радости и счастья не обнимутся, как братья? Нет! Белые тряпки спрятаны — и снова свистят орудия смерти и страданий, снова льется честная, невинная кровь, и слышатся стоны и проклятия» (4, с. 59).

Иными словами, какими бы соображениями ни руководствовались воюющие, что бы ни становилось причиной войны, как бы сам автор ни прославлял героизм (простых русских солдат) – в основе толстовского отношения к войне лежит понимание того, что это нарушение главных основ жизни человека, и полная войн человеческая история, по Толстому, как раз и подтверждает их *привычную* бессмысленность. Конечно, это говорит человек XIX века, за плечами которого опыт горькой истории, но во все времена звучали голоса, призы-

вающие задуматься о необходимости войн. Один из таких голосов, позже с восхищением отмеченный Толстым, – как раз голос Лао-цзы.

30-й и 31-й фрагменты «Дао дэ цзин» целиком посвящены философскому осмыслению войны. Приведем их полностью.

§ 30

Кто служит главе народа посредством дао, не покоряет другие страны при помощи войск, ибо это может обратиться против него. Где побывали войска, там растут терновник и колючки. После больших войн наступают голодные годы.

Искусный [полководец] побеждает и на этом останавливается, и он не осмеливается осуществлять насилие. Он побеждает и себя не прославляет. Он побеждает и не нападает. Он побеждает и не гордится. Он побеждает потому, что к этому его вынуждают. Он побеждает, но он не воинствен.

Когда существо, полное сил, становится старым, то это называется [отсутствием] дао. Кто не соблюдает дао, погибнет раньше времени.

§ 31

Хорошее войско — средство, [порождающее] несчастье, его ненавидят все существа. Поэтому человек, следующий дао, его не употребляет.

Благородный [правитель] во время мира предпочитает быть уступчивым [в отношении соседних стран] и лишь на войне применяет насилие. Войско — орудие несчастья, поэтому благородный [правитель] не стремится использовать его, он применяет его, только когда его к этому вынуждают. Главное состоит в том, чтобы соблюдать спокойствие, а в случае победы себя не прославлять. Прославлять себя победой — это значит радоваться убийству людей. Тот, кто радуется убийству людей, не может завоевать сочувствия в стране. Благополучие создается уважением, а несчастье происходит от насилия.

Слева строятся военачальники флангов, справа стоит полководец. Говорят, что их нужно встретить похоронной процессией. Если убивают многих

людей, то об этом нужно горько плакать. Победу следует отмечать похоронной процессией (ДКФ, с. 124)

Мы сразу видим, что могло привлечь здесь Толстого. Давая оценку войне, Лао-цзы исходит из своей универсальной концепции бытия, и созерцательный принцип дао приобретает здесь четкое этическое измерение: войны и жизнь по закону дао несовместимы, о чем говорится сразу же. Войны порождают запустение и голод, нарушают естественное течение любой жизни, вызывают гибель раньше времени, «хорошее войско ненавидят все существа». «Несчастье происходит от насилия», и мысль о том, что войско вообще есть «орудие несчастья», вызвала восторг Толстого, а частичное оправдание применения войска далее – разочарование и убежденность в том, что это не Лао-цзы, а позднейшее добавление. Такую вероятность предполагают и современные китайские ученые.¹¹² Как видим, и до знакомства с философией Лао-цзы Толстого роднит с китайским мудрецом глубинный внутренний отказ от самого насилия и любого его прославления, так как невозможно радоваться убийству людей. Мысль о том, что победу следует отмечать похоронной процессией, Толстой также позже выделил.

В основе реакции философа на войну должна лежать естественная человеческая реакция – вот в чем родство Толстого и Лао-цзы. Эта реакция – печаль, скорбь, но никак не радость: она всегда будет продиктована эгоистическими соображениями («самолюбиями», «звездочками» и т.п. у Толстого, «гордостью» у Лао-цзы). Лао-цзы настаивает, что полководец, побеждая, должен оттаивать себя и своих солдат от продолжения войны, от эгоистического упоения победой, от гордости ею, потому что это прежде всего несчастье и убийство, а уже потом победа. То есть даже на войне надо помнить о смирении, об «у-вэй», стараясь не делать зла. Толстой – военный человек! – так же в конечном счете отказывается любоваться «красивым и блестящим строем», «раз-

¹¹²См.: Рехо К. Указ. соч. С. 91.

вевающимися знаменами и гарцующими генералами», помня о плате за эти восторг и красоту.¹¹³

Очень интересно сопоставить внутреннее толстовское отношение к войне с классическим военным трактатом «Сунь-цзы». В нем прямо говорится, что «война – путь обмана» и разбирается стратегия и тактика в том числе и войны на чужой территории – однако при всей неприменимости к трактату правил современного христианского гуманизма общее все же находится. Дело в том, что война у Сунь-цзы имеет бытийное измерение, это особый способ существования человека и государства: «Сунь-цзы сказал: «Война – это великое дело для государства, это корень жизни и смерти, это путь существования и гибели <...> Поэтому в ее основу кладут пять явлений. Первое – дао, второе – небо, третье – земля, четвертое – полководец, пятое – закон. Дао – это когда достигают того, что мысли народа одинаковы с мыслями правителя, когда народ готов вместе с ним умереть, готов вместе с ним жить, когда он не знает ни страха, ни сомнений» (ДКФ, с. 201–202).

В таком смысле можно прямо сопоставить с этим своеобразным «дао войны» не только «скрытую теплоту патриотизма», о которой князь Андрей говорит Пьеру перед Бородинским сражением («Война и мир»), но и героизм рядовых защитников Севастополя – это общее чувство ощутимо уже в первом рассказе в виде особой атмосферы, которую не так просто разгадать впервые посетившему город: «Напрасно вы будете искать хоть на одном лице следов суетливости, растерянности или даже энтузиазма, готовности к смерти, решимости – ничего этого нет: вы видите будничных людей, спокойно занятых будничным делом, так что, может быть, вы упрекнете себя в излишней восторженности, усомнитесь немного в справедливости понятия о героизме защитников Севастополя, которое составилось в вас по рассказам, описаниям и вида и звуков с Северной стороны» (4, с. 6). Но уже в госпитале «вы не находите слов или недовольны теми, которые приходят вам в голову, – и вы молча склоняетесь пе-

¹¹³ В «Войне и мире» очень хорошо этот контраст будет показан на примере чувств юного Николая Ростова.

ред этим молчаливым, бессознательным величием и твердостью духа, этой стыдливостью перед собственным достоинством» (4, с. 7), а на четвертом бастионе даже на лице страшно раненного матроса выражение страдания «сменяется выражением какой-то восторженности и высокой, невысказанной мысли: глаза горят ярче, зубы сжимаются, голова с усилием поднимается выше; и в то время как его поднимают, он останавливает носилки и с трудом, дрожащим голосом говорит товарищам: «Простите, братцы!» – еще хочет сказать что-то, и видно, что хочет сказать что-то трогательное...» (4, с. 15). Пораженный этими картинами повествователь объясняет себе и читателю, что такое «дух защитников Севастополя» и чем он отличается от обыденных мелочности, тщеславия, забывчивости: «Из-за креста, из-за названия, из угрозы не могут принять люди эти ужасные условия: должна быть другая, высокая побудительная причина. И эта причина есть чувство, редко проявляющееся, стыдливое в русском, но лежащее в глубине души каждого, – любовь к родине» (4, с. 16).

Китайский философ очень хорошо понимает, что такое «дух войска», играющий огромную роль во взглядах Толстого на войну. Достаточно посмотреть, что Сунь-цзы говорит о психологии солдатской массы: «Чувства солдат таковы, что, когда они окружены, они защищаются; когда ничего другого не остается, они бьются; когда положение очень серьезное, они повинуются. <...> Только после того как солдат бросят на место гибели, они будут существовать; только после того как их ввергнут в место смерти, они будут жить; только после того как они попадут в беду, они смогут решить исход боя» (ДКФ, с. 210). Разница, разумеется, в том, что Сунь-цзы рассматривает этот вопрос не с этической, а с прагматической стороны – чтобы солдаты лучше сражались, надо лишать их пути к отступлению.

И тем не менее китайский философ вовсе не кровожаден – он руководствуется представлениями своей сословной эпохи. Мудрость же заключается в том (и здесь Толстой бы с ним согласился), что лучший способ победить – это суметь вообще избежать войны и потерь: «По правилам ведения войны наилучшее — сохранить государство противника в целости, на втором месте – сокру-

шить это государство. Наилучшее — сохранить армию противника в целости, на втором месте — разбить ее. <...> Поэтому сто раз сразиться и сто раз победить — это не лучшее из лучшего; лучшее из лучшего — покорить чужую армию, не сражаясь» (ДКФ, с. 205). Даже в трактате о воинском искусстве китайская философия близка Л.Н. Толстому своим предпочтением мирного решения конфликтных вопросов.

Война для военных – не только ужас, смерть и страдания, но и *дело*. Военный человек *должен* делать свое дело, это его едва ли не главное отличие от штатского. В то же время исполнять свой долг можно по-разному, и у данного вопроса есть совершенно четкое этическое измерение. О том, как отвратительны эгоистические человеческие устремления именно на войне, мы хорошо знаем по множеству сцен «Войны и мира» – но и в ранней прозе Толстого уже с первого рассказа «Набег» появляется это начальственное пренебрежение к жизни собственных солдат, *светскость*, противостоящая всему подлинному и живому: «В это время с быстрым неприятным шипением пролетает неприятельское ядро и ударяется во что-то: сзади слышен стон раненого. Этот стон так странно поражает меня, что воинственная картина мгновенно теряет для меня всю свою прелесть; но никто, кроме меня, как будто не замечает этого: майор смеется, как кажется, с большим увлечением; другой офицер совершенно спокойно повторяет начатые слова речи; генерал смотрит в противоположную сторону и со спокойнейшей улыбкой говорит что-то по-французски» (3, с. 33). Это совсем не то спокойствие, какое мы видели у защитников Севастополя или которым наделены герои вроде капитана Хлопова, а светское равнодушие к смерти и страданиям подчиненных.

В «Севастопольских рассказах» выведен целый ряд таких светских персонажей и в текст включены прямые авторские восклицания по поводу разъедающего воздействия этой «светскости» на окружающие нравы: «Зачем штаб-офицер говорит таким слабым, лениво-грустным, не своим голосом? Чтоб доказать своему собеседнику, что он аристократ и очень милостив, разговаривая с подпоручиком. Зачем юнкер так размахивает руками и подмигивает, идя за ба-

рыней, которую он в первый раз видит и к которой он ни за что не решится подойти? Чтоб показать всем офицерам, что, несмотря на то, что он им шапку снимает, он все-таки аристократ и ему очень весело. Зачем артиллерийский капитан так грубо обошелся с добродушным ординарцем? Чтобы доказать всем, что он никогда не заискивает и в аристократах не нуждается, и т.д., и т.д., и т.д. Тщеславие, тщеславие и тщеславие везде – даже на краю гроба и между людьми, готовыми к смерти из-за высокого убеждения» (4, с. 23–24).

Поведение же таких персонажей, как князь Гальцин или поручик Непшитшетский, просто вызывает отвращение. Так, трусливый Гальцин отказывает в храбрости пехотным офицерам, потому что они не соответствуют его «изящным» представлениям о войне:

– А как же наши пехотные офицеры, – сказал Калугин, – которые живут на бастионах с солдатами, в блиндаже и едят солдатский борщ, – как им-то?

– Вот этого я не понимаю и, признаюсь, не могу верить, – сказал Гальцин, – чтобы люди в грязном белье, во вшах и с неумытыми руками могли бы быть храбры. Этак, знаешь, *cette belle bravoure de gentilhomme* – не может быть» (4, с. 30).

Еще отвратительней их поведение, когда они начинают придирается к раненым солдатам и оскорблять их:

– Ну как вам не стыдно – отдали траншею. Это ужасно, – сказал Гальцин, огорченный этим равнодушием. – Как вам не стыдно, – повторил он, отворачиваясь от солдата.

– О, это ужасный народ! Вы их не изволите знать, – подхватил поручик Непшитшетский, – я вам скажу, от этих людей ни гордости, ни патриотизма, ни чувства лучше не спрашивайте. Вы вот посмотрите, эти толпы идут, ведь тут десятой доли нет раненых, а то все ассистенты, только бы уйти с дела. Подлый народ! Срам так поступать, ребята, срам! Отдать нашу траншею! – добавил он, обращаясь к солдатам» (4, с. 36).

Лицемерие, хвастовство, позерство нередко прикрывают откровенную трусость и подлость, самовлюбленный эгоизм, как в рассказе «Разжалованный»,

герой которого, когда-то московский аристократ, ухитряется говорить гадости про тех офицеров, которые его приютили, и всерьез считает, что его, тонкую натуру, не понимают. Оказывается, для него страшным оскорблением является всё: и «в полушубке, невытым, в солдатских сапогах» лежать в секрете «с каким-нибудь Антоновым, за пьянство отданным в солдаты», и жизнь «с этим Павлом Дмитриевичем: карты, грубые шутки, кутеж, вы хотите сказать что-нибудь, что у вас накопело на душе, вас не понимают или над вами еще смеются» (3, с. 90). Даже признаваясь в подлости и низости (и демонстрируя ее буквально на глазах повествователя), герой винит в этом не себя: «Драться я не могу в этой обстановке, решительно не могу, я бы, может быть, был герой: дайте мне полк, золотые эполеты, трубачей, а итти рядом с каким-то диким Антоном Бондаренко и т.д. и думать, что между мной и им нет никакой разницы, что меня убьют или его убьют – всё равно, эта мысль убивает меня. Вы понимаете ли, как ужасно думать, что какой-нибудь оборванец убьет меня, человека, который думает, чувствует, и что всё равно бы было рядом со мной убить Антонова, существо, ничем не отличающееся от животного, и что легко может случиться, что убьют именно меня, а не Антонова, как всегда бывает *une fatalité* для всего высокого и хорошего» (3, с. 95). Оказывается, даже на войне подобное ничтожество может только укрепляться в мысли, что и в своем ничтожестве оно неизмеримо выше настоящего солдата, и это одно из худших последствий словного понимания человека.

Толстой стремится сохранить объективный тон, но изображение подобных «героев» показывает его этическую непримиримость к недостойному дворянина и аристократа поведению. В этом обостренном внимании к этичности поведения можно уловить определенное сходство с философией Конфуция. Оно, конечно, заключается не в следовании ритуалам, на чем всегда настаивал Конфуций и на чем он строил саму систему общественного поведения, но в высокой требовательности к «благородному мужу», поведение которого должно укреплять основы всего общественного здания. «Благородный муж» «прежде осуществляет задуманное, а потом уже говорит об этом», «ко всем относится

одинаково, он не проявляет пристрастия», «думает о морали», «не должен печалиться, что не имеет высокого поста» или что «неизвестен людям» (надо, по Конфуцию, сначала «укрепиться в морали» – известность придет как следствие) (ДКФ, с. 144–149). Конфуций четко отвечает на вопрос, что первично в следовании морали – среда или сам человек: «Если в словах искренен и правдив, в поступках честен и почтителен, то такое поведение допустимо и в государстве варваров. Если же в словах не искренен и не правдив, в поступках не честен и не почтителен, то разве в своей деревне такое поведение допустимо?» (ДКФ, с. 166). И прямо по контрасту с поведением героя толстовского рассказа звучит чеканная нравственная максима: «Благородный муж предъявляет требования к себе, низкий человек предъявляет требования к людям» (ДКФ, с. 167).

Конечно, термины «благородный» и «низкий» означают в понимании Конфуция прежде всего сословную принадлежность (так, философ был уверен, что «человеколюбием», в его понимании, не могут обладать люди низкого звания), однако в любом философском учении древности мы должны разделять его объективное историческое содержание (буквальные значения) и тот нравственно-философский потенциал, который и обеспечил ему бессмертие. Очевидно, что выдающийся этический пафос учения Конфуция важнее, чем историческая ограниченность самого философа, и потому мы можем «модернизировать» его взгляды именно так, как это сделает позже сам Толстой и как это делали поколения разных эпох.

В этом смысле следующая максима Конфуция очень близко характеризует положительный тип героя толстовской военной прозы: «Благородный муж ко всему подходит в соответствии с долгом; совершает поступки, основываясь на ритуале, в словах скромно, в поступках правдив» (ДКФ, с. 167). О самой «военной характерологии» молодого Толстого и ее связи с этической основой его жизнепонимания мы будем говорить в следующем параграфе, здесь же отметим, что уже в самый ранний период творчества писателя он исходит не столько из сословно-аристократических мировоззренческих представлений, сколько из общечеловеческих этических принципов, соединенных с непосредственным

«чувством жизни» и патриархальной «народностью». Этот, отчасти еще интуитивно-целостный, «корневой», а не внешне-социальный подход к бытию и сближает его с древнекитайской философией, за два с лишним тысячелетия до этого также посвященной осмыслению самих основ жизни человека в мире.

2. Военный человек в прозе молодого Толстого: судьба, тип, характер

Как отмечал Коити Итокава, параллельная работа молодого юнкера, участвующего в походах и сражениях, над кавказскими военными рассказами и автобиографической трилогией – это работа, в конечном счете ведущая к вершинам «Войны и мира» сразу в обоих тематических и проблемных разворотах, и Кавказ оказался тем источником вдохновения, который помог преодолеть дистанции между замыслами и произведениями¹¹⁴. Данное соображение – еще одно напоминание о единстве толстовского *интеллектуально-образного космоса*, но какую роль в нем, кроме театра военных действий и области практического познания людей и жизни, играл собственно Кавказ?

Ответ лежит недалеко – в первом же рассказе «Набег», и носит всеобъемлющий характер: «Во всем отряде царствовала такая тишина, что ясно слышались все сливающиеся, исполненные таинственной прелести звуки ночи: далекий заунывный вой чакалок, похожий то на отчаянный плач, то на хохот, звонкие однообразные песни сверчка, лягушки, перепела, какой-то приближающийся гул, причины которого я никак не мог объяснить себе, и все те ночные, чуть слышные движения природы, которые невозможно ни понять, ни определить, сливались в один полный прекрасный звук, который мы называем тишиною ночи. <...> Природа дышала примирительной красотой и силой. Неужели тесно жить людям на этом прекрасном свете, под этим неизмеримым звездным не-

¹¹⁴См.: Итокава К. Кавказ как вторая родина Льва Толстого // Яснополянский сборник–2008: Статьи, материалы, публикации. Тула: Изд. дом «Ясная Поляна», 2008. С. 76–84.

бом? Неужели может среди этой обаятельной природы удержаться в душе человека чувство злобы, мщения или страсти истребления себе подобных? Все недоброе в сердце человека должно бы, кажется, исчезнуть в прикосновении с природой – этим непосредственным выражением красоты и добра» (3, с. 28–29). Не случайны и чувства едущего на Кавказ Оленина в «Казаках»: «Чем грубее был народ, чем меньше было признаков цивилизации, тем свободнее он чувствовал себя» (4, с. 12–13). Не случайны и уже цитированные дневниковые слова Толстого об особом, «молодеческом» и «детском» восприятии мира на Кавказе.

Перед нами противопоставленная цивилизации природно-органическая основа непонимания Толстого. Мы хорошо знаем по «Войне и миру», где эта художественная философия достигла высшего развития, как тесно взаимосвязаны в толстовском мире дар жить и быть счастливым, «природная» естественность человека, гармония, добро и любовь. Но и в раннем творчестве художник черпает силы из этого источника – «непосредственного выражения красоты и добра», источника, который наделяет всех причастных ему (например, горцев) какой-то первозданной красотой. У молодого Толстого «примири-тельная красота и сила» природы еще в той или иной степени включает в себя «естественное» насилие (с целью добычи пропитания, например, или воинственный уклад жизни горцев и казаков), но и в поздний период, когда на этой основе вырастет отрицающая всякое насилие универсальная религия добра и любви, определенный приоритет «природного» сохранится («Хаджи-Мурат»)¹¹⁵.

Вот почему, при всей сложности и многообразии толстовской характеристики (которую осознала уже современная писателю критика) ее основа – всё тот же принцип соотношения персонажа с «естественным» или «искусствен-

¹¹⁵Хотя идеализация красоты и природы в этическом плане превратится в проблему трагической разъединенности добра и красоты: «Понятие красоты не только не совпадает с добром, но скорее противоположно ему, так как добро большей частью совпадает с победой над страстями, красота же есть основание всех наших пристрастий. Чем больше мы отдаемся красоте, тем больше удаляемся от добра» («Что такое искусство?», 30, с. 89).

ным» началами жизни, и едва ли не главным свидетельством этому служит сам герой-повествователь, «не понимающий», когда люди искренне и добровольно отступают от первого ко второму: «Сколько я ни вглядывался в выражение его лица, сколько нивслушивался в звук его голоса, я не мог не убедиться, что он-нисколько не притворялся, а был глубоко возмущен и огорчен, что ему не позволили идти стрелять в черкесов и находиться под ихвыстрелами; он был так огорчен, как бывает огорчен ребенок, котороготолько что несправедливо высекли... Я совершенно ничего непонимал» (3, с. 27). Предпринятое автором в рассказах «Набег», «Рубка леса» и др. художественное исследование действий человека, его поступков, поведения в военном деле, понимание того, что такое смертельная опасность и воинская доблесть, как переживается страх быть убитым и в чем заключается храбрость, побеждающая этот страх, и т.п. – в конечном счете всегда затрагивает эту бытийную основу характера: чем человек жив?

Толстой никогда не воспринимал солдата как нерассуждающий автомат – напротив, всегда показывал либо богатство и своеобразие народной природы, либо те бесчеловечные армейские условия муштры и издевательств, в которых человека и стремятся превратить в обезличенного покорного раба, как в незавершенном рассказе «Дяденька Жданов и кавалер Чернов». Вопрос о солдате – один из главных в толстовском «проекте о реформировании армии» («Записка об отрицательных сторонах русского солдата и офицера»). Толстой возмущен, что русский солдат превращен в существо, «движимое лишь одними телесными страданиями<...> законом ограниченное в удовлетворении жизненных потребностей до границ возможностей <...> получающее менее того, что нужно человеку <...> чтобы не умереть от голода и холода. Единственное развлечение солдата – скотское опьянение» (4, с. 286–292).

Рациональное отношение к солдату автора проекта с практической стороны не отличается от выработанной веками полководческой мудрости: «С солдатами же обращайся хорошо и заботься о них»; «тщательно заботься о солдатах и не утомляй их; сплывай их дух и соединяй их силы»; «полководец, не

будучи в состоянии преодолеть свое нетерпение, посылает своих солдат на приступ, словно муравьев» (ДКФ, с. 204–208). Это «Сунь-цзы», а вот проникнутые тревогой мысли Толстого: «Солдат, не получая необходимого, или чахнет и уничтожается от лишений, или считает себя принужденным и правым делать беззакония. Солдат крадет, грабит, обманывает без малейшего укора совести <...> презирает, не верит и не любит начальника вообще, видит в нем своего угнетателя, и трудно разубедить его. Солдат презирает и не любит свое звание. Солдат ниже духом, чем бы он мог быть. Человек, у которого ноги мокры и вши ходят по телу, не сделает блестящего подвига. Дайте лучшую пищу, лучшей доброты одежду, лучшую и более достаточную обувь, шубы, табак и жалованье в 5 раз больше, главное устраните частных начальников пользоваться доходами с продовольствия, — солдат будет счастливее, нравственнее и храбрее» (4, с. 289).

Нравственно-философское *credo* Толстого и эти, казалось бы, сугубо практические вопросы связаны между собой напрямую: помочь русскому солдату обрести свой истинный облик для Толстого и есть его *нравственное дело*, потому что в основе лежит универсальное¹¹⁶, а не сословное отношение к человеку (не случайно одной из главных отрицательных черт персонажей-дворян является их презрение к народу). Армия в небрежении – это страдающие люди и проваленное дело, и здесь сразу вспоминаются не только социально-критические разоблачения в «Севастопольских рассказах», но и история с Денисовым и Теляниным, и всегдашняя забота о солдатах князя Андрея, и его жажда реформ в армии («Война и мир»).

Создавая в военной прозе человеческие характеры, Толстой, как художник-реалист, многосторонен, однако вышеописанные этико-философские координаты, как мы уже видели, позволяют сразу определить за любым внешним блеском «антигероев». Так, в рассказе «Севастополь в мае» образная система строится на противопоставлении офицеров-аристократов (с их тщеславием,

¹¹⁶ Именно универсальные, а не сословные принципы заимствует Толстой из любых философских учений, в том числе и из китайской философии.

двоедушием, карьеризмом, моральной ущербностью) и пехотных офицеров, вместе с солдатами совершающими свой ежедневный подвиг. Эта антитеза очень выразительна даже вне какого-либо действия: «Два офицера, один в адъютантской шинели, другой в пехотной, но тонкой, и с сумкой через плечо, сидели около лежанки; и по одному тому, как они смотрели на других и как тот, который был с сумкой, курил сигару, видно было, что они не фронтовые пехотные офицеры и что они довольны этим. Не то чтобы видно было презрение в их манере, но какое-то самодовольное спокойствие, основанное частью на деньгах, частью на близких сношениях с генералами, – сознание превосходства, доходящее даже до желания скрыть его» (4, с. 65).

Эта аристократическая отчужденность от людей, чувство самодовольного превосходства над другими, причем мотивированное низкими причинами, – то, что безусловно осуждают в человеке и Толстой, и Конфуций. Ведь самой главной категорией нравственного учения Конфуция является понятие человеколюбия (жень), имеющее много значений: от почитания родителей до нравственного превосходства благородного мужа над низкими людьми, от покоя до стремления к истине, от сердечной чувствительности до внутренней силы. Но в основе человеколюбия – следование высшему моральному принципу. В «Лунь юй» говорится так: «Учитель сказал: «Для людей человеколюбие важнее, чем вода и огонь. Я видел, как люди, попадая в воду и огонь, погибали. Но не видел, чтобы люди, следуя человеколюбию, погибали» (ДКФ, с. 168). Имеется в виду, что человеколюбие есть исконно человеческое духовное качество и что люди, живущие богатой духовной жизнью, не могут потерять в себе человеческое начало. Как отмечает Е. Рачин, «человеколюбие у Конфуция становится не только собственно любовью человека к другому человеку, но и любовью человека к человеческому началу в самом себе, то есть уважением себя как человека»¹¹⁷. «Благородный муж обладает человеколюбием даже во время еды. Он должен следовать человеколюбию, будучи крайне занятым. Он должен следовать человеколюбию, даже терпя неудачи» (ДКФ, с. 148). Человеколюбие становится у

¹¹⁷ Рачин Е.И. Указ. соч. С. 182.

Конфуция и критерием оценки человеческого поведения, и гарантией от безнравственности и подлости: «Учитель сказал: «Только обладающий человеколюбием может любить людей и ненавидеть людей». Учитель сказал: «Тот, кто искренне стремится к человеколюбию, не совершит зла» (ДКФ, с. 148). Таким образом, фундаментальное понимание человека, сходное у Толстого с этими суждениями, диктует ему резко критический взгляд на любое забвение человеколюбия.

Е.И. Рачин считает, что Конфуций придает человеколюбию значение государственности, общественной гармонии, возникшей на основе следования нравственным принципам, а Толстой понимает добро и человеколюбие скорее как моральное явление, вытекающее из природного естества человека: «О социальной значимости человеколюбия можно говорить лишь применительно к идеям позднего Толстого»¹¹⁸. Мы не совсем с этим согласны. Ведь речь идет не только о буквально сформулированных философских идеях, но об *интеллектуально-образном космосе*, отличающемся единством внутренних бытийных и этических принципов. Если толстовское отношение к «светскому» (эгоистичному, утилитарному, бездушному) взгляду на жизнь и людей, столь хорошо известное нам по «Войне и миру», резко проявляется уже в ранней прозе, причем на уровне классификации персонажей, можно ли говорить о том, что социальный и нравственный пафос – обличение пороков и человеколюбие в высшем смысле слова – у Толстого раздельны? Конечно же, нет. Другое дело, что *прямое философское* воплощение многие идеи в принципе получают *позднеехудожественного* – но ведь это общий закон развития всего *интеллектуально-образного космоса* Толстого.

В персонажах, не столь однозначных, как «антигерои» Гальцин и Непшитшетский, тем не менее всегда высвечивается главное: основная мотивация их деятельности. Так, в «Рубке леса» о майоре Кирсанове сообщается, что «подчиненные не бранили, а начальники уважали его, хотя общее мнение о нем было, что он очень недалек. Он знал службу, был исправен и усерден, всегда

¹¹⁸ Там же. С. 183.

был при деньгах, имел коляску и повара и весьма натурально умел притворяться гордым». Однако мастерство портретной детали (крохотные «масленные глазки») выразительно рисует нам суть этого персонажа – он исчерпывается умением комфортно устроиться в жизни: «Когда он смеялся, то от них оставались только две влажные звездочки, и звездочки эти, вместе с растянутыми губами и вытянутой шеей, принимали иногда престранное выражение бессмысленности» (3, с. 63). Гораздо более сложный и рефлектирующий капитан Болхов, признающийся в отсутствии у него храбрости, вызывает у читателя не лучшее впечатление вовсе не этим (капитан умеет сделать над собой усилие и справиться со страхом), а нескрываемой мотивацией всей своей деятельности: «Но все-таки уменя столько самолюбия, что я не уеду отсюда ни за что до тех пор, пока не буду майором с Владимиром и Анной на шее. Я уж втянулся до того, что меня всего коробит, когда Гнилокишкину дадут награду, а мне нет. И потом, как я покажусь на глаза в России своему старосте, купцу Котельникову, которому я хлеб продаю, тетушке московской и всем этим господам после двух лет на Кавказе безвсякой награды? Правда, что я этих господ знать не хочу и, верно, они тоже очень мало обо мне заботятся; но уж так устроен человек, что я их знать не хочу, а из-за них гублю лучшие года, все счастье жизни, всю будущность свою погублю» (3, с. 62).

Эта – для Толстого безусловно отрицательная – мотивация носит социальный характер. Понимание смысла человеческой деятельности, как оно сложится у Толстого позже, будет опираться на противопоставление внешнего (общественного, материального) и внутреннего: «К внешней жизни писатель относил все формы общественного бытия людей: государство, церковь, политику, экономику, культуру. Здесь нет места свободе и нравственности, каждое событие предопределено предшествующими событиями и каждый поступок есть лишь звено в цепочке безразличных к добру и злу причинно-следственных связей. Поэтому зло из внешней жизни неустранимо. Человек может только вообще отказаться от участия во внешней жизни во имя жизни внутренней. Только

здесь он обретает свободу и может жить по законам добра».¹¹⁹ До такого радикализма в ранней прозе Толстой еще не доходит, однако мы постоянно сталкиваемся с пониманием «цивилизованных» социальных отношений как разлагающих, уродующих человеческое естество, и здесь писатель бескомпромиссен с самого начала. Эгоистическое честолюбие и болезненное тщеславие разъедают души, даже если принимают внешне безобидный вид мечтаний. Так мечтают Николенька Иртеньев в «Отрочестве» и герой «Севастополя в мае» Михайлов, и эти фантазии – ранний вариант хрестоматийно известных размышлений князя Андрея перед Аустерлицем:

«Я поступаю в гусары и иду на войну. Со всех сторон на меня несутся враги, я размахиваюсь саблей и убиваю одного, другой взмах – убиваю другого, третьего. Наконец, в изнурении от ран и усталости, я падаю на землю и кричу: «победа!» Генерал подъезжает ко мне и спрашивает: «где он – наш спаситель?» Ему указывают на меня, он бросается мне на шею и с радостными слезами кричит: «победа!» Я выздоравливаю и, с подвязанной черным платком рукою, гуляю по Тверскому бульвару. Я генерал! Но вот Государь встречает меня и спрашивает...» (2, с. 44); «И каково будет удивление и радость Наташи, – думал он, шагая на своих стоптанных сапогах по узенькому переулочку, – когда она вдруг прочтет в “Инвалиде” описание, как я первый влез на пушку и получил Георгия! Капитана я должен получить по старому представлению. Потом очень легко я в этом же году могу получить майора по линии, потому что много перебито, да и еще, верно, много перебыют нашего брата в эту кампанию. А потом опять будет дело, и мне, как известному человеку, поручат полк... подполковник... Анну на шею... полковник...» – и он был уж генералом, удостоивающим посещения Наташу, вдову товарища, который, по его мечтам, умрет к этому времени...» (4, с. 22).

Нравственное для Толстого в любой период его творчества – главная форма осмысления социального, отсюда и острота критического взгляда, зорко фиксирующего личную и общественную дисгармонию, прежде всего в самих

¹¹⁹ Некрасов И.А. Антропологическая концепция Л.Н. Толстого. С. 26.

людях. В 1853 году Толстой пишет в дневнике: «Во всех философиях законовещения Законы выводят из начал здравого ума и справедливости. <...> Но мне кажется, что основание законов должно быть отрицательное — *неправда*. Нужно рассмотреть, каким образом неправда проникает в душу человека, и, узнав ее причины, положить ей преграды. Т.е. основывать законы не на соединяющих началах – добра, а на разъединяющих началах зла» (46, с. 286). Таким образом, у толстовской характерологии (как и у всего остального) есть не только четкий нравственно-философский фундамент, но и главный принцип различения – «отрицательный» (фиксация того, насколько в человеке нарушено человеческое).

Этот контраст природного (естественного) и социального хорошо известен китайской философии. В «Лунь юй» Конфуция сказано: «По своей природе [люди] близки друг другу; по своим привычкам [люди] далеки друг от друга» (ДКФ, с. 171). В переводе Т.П. Григорьевой сходство еще заметней: «Все близки по изначальной природе, далеки по воспитанию».¹²⁰ Если абстрагироваться от связи этического и сословного (а именно так и живет философское учение в веках, так использовал древнюю мудрость и Толстой), то Конфуций вывел чеканное общечеловеческое правило естественной морали, вполне подходящее под изначальное разделение толстовских героев: «Благородный муж думает о морали; низкий человек думает о том, как бы получше устроиться. Благородный муж думает о том, как бы не нарушить законы; низкий человек думает о том, как бы извлечь выгоду» (ДКФ, с. 148). Подобного рода высказываний немало – китайская философия в принципе порицает замыкание личности на собственных интересах и выгоде: «Тот, кто действует, стремясь к выгоде для себя, вызывает большую неприязнь» (ДКФ, с. 149).

«Населенность» военной прозы Толстого разнообразными персонажами ставит вопрос о принципах их классификации, и здесь важно опираться на слово самого писателя, высказанное им в основных текстах, а также во многочисленных набросках, черновых редакциях, вариантах. *Характер, тип, судьба* в

¹²⁰ Григорьева Т.П. Указ. соч. С. 75.

толстовских текстах предстают как ключевые слова, выражающие главную идею целого художественного текста. Они создают внутреннее единство лексической системы произведений толстовской военной прозы, становясь существенным элементом их композиционного построения. Опорные слова: *характер, тип, судьба* – в литературных произведениях молодого Толстого одной своей, предметно-бытовой, стороной обращены к деталям военной обстановки, а другой – к социальным и нравственно-этическим проблемам. Они семантически многомерны, «сцеплены» друг с другом, пронизывают всю структуру произведения и выходят за его пределы, связывая один текст с другим, отсюда их образно-символическое значение. Так, в первом рассказе «Набег» волонтер-рассказчик представляет читателю тип старого кавказца, капитана Хлопова, в «Рубке леса» назван тот же тип – капитан Тросенко. В «Севастопольских рассказах», во втором очерке (о различии офицерских типов мы уже говорили) солдатские типы различаются по возрасту: старый солдат/молодой солдат (см.: например, набросок «Солдатские разговоры»).

В военной прозе молодого Толстого тип или характер определяется его поведением в деле. На вопрос о храбрости на войне капитан Хлопов говорит: «Храбрый тот, который ведет себя как следует» (3, с. 16). Капитан, как человек опытный, мудрый, понимает, что есть те, кто бахвалится или принимает на себя вид храбреца, а есть настоящая храбрость как свойство храброго, смелость, решимость, мужество, воинская доблесть, отвага.

По вопросу о становлении персонажной типологии ранней военной прозы многое проясняет упорная «черновая» работа писателя. Как формулирует сам молодой автор, «никакие гениальные прибавления не могут улучшить сочинения так много, как могут улучшить его вымарки» (46, с. 285). Писатель многое исключил из окончательной редакции уже первого рассказа, о чем свидетельствуют «Варианты из рукописных редакций «Набега», где автор изобразил капитана Хлопова как «чудака, вечно всем недовольного, и за страшного спорщика» (3, с. 218–219). Толстой напряженно ищет своего героя, свой характер, тип, опираясь вначале на чужие суждения о человеке, по-

видимому, держа в уме и литературные представления о кавказцах, однако последнее слово оставляет за собой: «Вообще капитан пользуется не совсем хорошою репутациею в кругу этих господ: они утверждают, будто он не только недалек, но просто дурак набитый и притом грубый, необразованный и неопрятный дурак и сверх того горький пьяница; но хороший офицер. Последнее обвинение — в пьянстве — мне кажется не совсем основательным» (3, с. 218–219). Данный портрет далек от того капитана Хлопова, который открывает галерею толстовских внешне не привлекательных, однако душевно располагающих к себе людей.

В рассказе есть и персонажи, прямо указанные как «типы»: «Батальонный адъютант <...> Это был тип бедного русского дворянского сына, выбравшего военную карьеру, как одну возможную при своем образовании, и ставящего выше всего в мире свое офицерское звание, — тип простодушный и милый, несмотря на смешные неотъемлемые принадлежности: кисет, халат, гитару и щеточку для усов, с которыми мы привыкли воображать его» (3, с. 63–64). Толстой вписывает это лицо в картину офицерского круга или солдатской массы как фигуру, запомнившуюся несоответствием между природным простодушием человека и его увлечениями (ненужными для военной жизни вещами), которые вызывают насмешку. «Тип» у Толстого отграничивается от «характера» как нечто менее индивидуализированное, менее способное к самоопределению. Военный человек далеко не всегда однозначен, его характер может постепенно обнаруживаться в своих внутренних проявлениях, однако их необходимо «считывать» с внешнего и поверхностного.

В теоретической литературе принято разводить понятия *тип* и *характер* по следующему признаку: тип, как и персонаж – функция, но не сюжета, а мироустройства или «среды». Характер же «определяет закономерное развертывание одного единственного сюжета, который, в свою очередь, полностью реа-

лизует характер...».¹²¹ Характер в большей степени раскрывает типичные черты личности, ее психологические свойства, а тип является обобщением тех или иных социальных групп и связан с типическими чертами. В этом смысле многие персонажи ранней прозы сугубо «функциональны», их образы являются прежде всего характеристикой «среды». Так, размышления о поведении человека в ходе похода и сражения в «Набеге» иллюстрируются сюжетом-судьбой прапорщика Аланина, а также изображением показной «храбрости»/бравады поручика Розенкранца.

В первом рассказе военная тематика панорамна: высшее военное руководство (генералы, полковники), офицеры-артиллеристы, пехотные офицеры, «заметные» офицеры-джигиты и молодые офицеры, считающие военный поход не обычным делом, как капитан Хлопов, а чем-то возвышенным явлением. Солдатская масса, старые солдаты, молодые, вчерашние рекруты, музыканты, песенники – и поначалу среди них и экзотическим нарядом, и шлейфом «историй», и поведением выделяется Розенкранц. Однако его жизнь – это какая-то бесконечная игра с самим собой в романтический типаж: «...хотя сердце не раз говорило ему, что ничего тут удалого нет, он считал себя обязанным заставлять страдать людей, в которых он будто разочарован за что-то и которых он будто бы презирал и ненавидел. Он никогда не снимал с себя двух вещей: огромного образа на шее и кинжала сверх рубашки, с которым он даже спать ложился. <...> Он был убежден, что чувства ненависти, мести и презрения к роду человеческому были самые высокие поэтические чувства. Но любовница его, черкешенка, *разумеется* [курсив наш. – Ч.Л.], <...> говорила, что он был самый добрый и кроткий человек и что каждый вечер он писал вместе свои мрачные записки, сводил счеты на разграфленной бумаге и на коленях молился Богу. И сколько он выстрадал для того, чтобы только перед самим собой казаться тем, чем он хотел быть, потому что товарищи его и солдаты не могли понять его так,

¹²¹ Теория литературы: Учеб. пособие для студ. филол. фак. высш. учеб. заведений: В 2 т. / Под ред. Н.Д. Тмарченко. Т. 1: Н.Д. Тмарченко, В.И. Тюпа, С.Н. Бройтман. Теория художественного дискурса. Теоретическая поэтика. М.: Издательский центр «Академия», 2004. С. 256.

как ему хотелось» (3, с. 22–23). Розенкранц – типичный случай построения себя как «искусственной», сугубо «литературной» личности (с «роковыми» страстями, «безумной» храбростью, «экзотическими» нарядами, любовницей и даже определением национальности). Писатель исчерпывающе характеризует его как тип в одной главке, и далее эпизодическое появление Розенкранца окрашено уже легкой иронией: «Поручик Розенкранц сам стрелял из винтовки, не умолкая ни на минуту, хриплым голосом кричал на солдат и во весь дух скакал с одного конца цепи на другой. Он был несколько бледен, и это очень шло к его воинственному лицу» (3, с. 36). Будучи персонажем-функцией, он выполняет свою роль в повествовании и больше не появляется на сцене.

Сложнее образ прапорщика Аланина, хотя он так же эпизодическое лицо. В том же эпизоде, что и Розенкранц, Аланин ведет себя не менее бессмысленно с военной точки зрения: «Хорошенький прапорщик был в восторге; прекрасные черные глаза его блестели отвагой, рот слегка улыбался; он беспрестанно подъезжал к капитану и просил его позволения броситься на *ура*» (3, с. 36). Однако в образе этого «очень хорошенького и молоденького юноши» есть подлинный драматизм – драматизм *судьбы* необстрелянного юнца, обреченного на гибель вследствие книжности своих представлений о мире (ведь он погибает в результате глупой атаки, которую сам же и затеял и от которой его пытался удержать Хлопов). Эта фигура, появившаяся на авансцене, кажется, случайно, предстанет центральной в завершающем эпизоде сюжета, в сцене ранения и умирания Аланина, так не начавшего жить, не совершившего подвига, о котором мечтал. Примечательно то, как этот персонаж введен в рассказ: «Я успел заметить [курсив наш. – Ч.Л.] только, что он как-то особенно грациозно сидел на седле и держал поводья, и что у него были прекрасные черные глаза, тонкий носик и едва пробивавшиеся усики. Мне особенно понравилось в нем то, что он не мог не улыбнуться, заметив, что мы любуемся им. По одной этой улыбке можно было заключить, что он еще очень молод» (3, с. 20). Успел заметить, говорит повествователь, и этой моментальная портретная зарисовка, удивительно живая, и подлинная драма губительного для юности и красоты столкно-

вения с войной – губительного во многом потому, что таковы социокультурные представления о «героизме», т.е. *судьба* персонажа здесь есть прежде всего следствие из его характеристики как *типа*.

Но тут есть и нечто большее, связанное с непосредственно-экзистенциальным «чувством жизни». Смерть Аланина переживают и Хлопов, и повествователь-волонтер, потому что ощущают в ней что-то связанное с ними лично, а сама ситуация «юность на войне» – одна из ключевых для ранней толстовской прозы. Восемнадцатилетний Володя Козельцев («Севастопольские рассказы») и Оленин, едущий на Кавказ («Казачи»), по существу – те же, что и волонтер из первого кавказского рассказа, причем не только по возрасту, но и по непосредственности мировосприятия. Толстой в военной прозе как бы неоднократно варьирует мотив вступления человека в жизнь, ставя своего героя перед выбором: остаться жить прежней жизнью или переменить ее, уехать туда, где опасно, но где открывается дорога самопознания.

В разговоре с А. Мошным Толстой ясно высказал свою точку зрения о типе. «Я думаю так, – говорил он, – что если прямо писать с натуры одного какого-нибудь человека, то это выйдет нетипично, – получится нечто единичное, исключительное и неинтересное <...> А нужно именно взять у кого-нибудь его главные характерные черты и дополнить характерными чертами других людей, которых наблюдал... Тогда это будет типично. Нужно наблюдать много однородных людей, чтобы создать один определенный тип». ¹²² Данное суждение Толстого о том, как рождается художественный образ, показательным тем, что в его представлении «тип» и «характер» – понятия близкие, но не взаимозаменяемые.

Уже второй рассказ «Рубка леса» (1855) и подготовительные материалы к нему показывают, насколько расширился кругозор писателя, насколько он глубоко вжился в военный быт. Повествователь уже не волонтер, а юнкер, т.е. человек, знающий суть происходящего, военной жизни в разных ее проявлениях. Не случайным рассказ предваряется своеобразной справкой, в

¹²²Цит. по кн.: Фортунатов Н.М. Творческая лаборатория Л.Н. Толстого. М., 1983.С. 54.

которой излагается толстовское представление о солдатских типах: «В России есть три преобладающие типа солдат, под которые подходят солдаты всех войск: кавказских, армейских, гвардейских, пехотных, кавалерийских, артиллерийских и т.д. Главные эти типы, со многими подразделениями и соединениями, следующие: 1) Покорных. 2) Начальствующих и 3) Отчаянных. Покорные подразделяются на а) покорных хладнокровных, б) покорных хлопотливых. Начальствующие подразделяются на а) начальствующих суровых и б) начальствующих политичных. Отчаянные подразделяются на а) отчаянных забавников и б) отчаянных развратных» (3, с. 43). Несмотря на то, что в окончательном тексте осталась только сама эта краткая классификация, видно, что Толстой дорожит этим словником¹²³. Классификация солдатских типов получит своеобразное продолжение в пору севастопольской войны, когда Толстой подготовил несколько редакций «Записок об отрицательных сторонах русского солдата и офицера». В этом первом опыте публицистики офицер-гражданин Толстой так же выделяет солдат трех родов: «Есть угнетенные, угнетающие и отчаянные» (3, с. 286). При видимом подобии представленных Толстым военных типов в «Рубке леса» и «Записке...» существенно различается воплощение темы: в рассказе повествование сразу же после вступления обретает сюжетный вид, основу которого составили судьбы Веленчука, дяденьки Жданова и других солдат, а в «Записке» – памфлетное исследование нацелено на то, чтобы представить картину болезненного состояния русской армии: «...когда зло это дошло до последних пределов, последствия его выразились страданиями десятков тысяч несчастных и оно грозит гибелью отечества, я решился, сколько могу, действовать против него пером, словом и силою» (4, с. 286–287).

¹²³В черновых материалах Толстой более подробно представляет всю массу военного «населения». Эти подробности погружают нас в процесс постижения писателем практической стороны жизни, что занимало все существо молодого Толстого, в его этические и эстетические искания (см.: 3, с. 204–205).

Надо отметить, что хорошо осязаемое в «проекте» (и подразумеваемое в «Севастопольских рассказах») четкое и трезвое представление Толстым истинных виновников Севастопольской трагедии – всей армейской системы с бездарностью и трусостью «паркетной» военной аристократии, взяточничеством интендантов, коррупцией, угнетенностью солдата и пр. – потом вырастет в беспощадное обличение всего «неподлинного» бытия светского общества в «Войне и мире». И этот путь так же органично приведет писателя к сближению с китайской философией, поскольку в ней есть четкие обобщающие представления о роли знати и полководцев в процветании страны. В «Дао дэ цзин» сказано: «Если дворец роскошен, то поля покрыты сорняками и хлебохранилища совершенно пусты. Знать одевается в роскошные ткани, носит острые мечи, не удовлетворяется обычной пищей и накапливает излишние богатства. Все это называется разбоем и бахвальством. Оно является нарушением дао» (ДКФ, с. 130). А в трактате «Сунь-цзы» есть поразительное место, больше всего напоминающее о роли «полководца» Александра в «Войне и мире»: «Полководец для государства все равно что крепление у повозки <...> Поэтому армия страдает от своего государя в трех случаях: когда он, не зная, что армия не должна выступать, приказывает ей выступить; когда он, не зная, что армия не должна отступать, приказывает ей отступить; это означает, что он связывает армию; когда он, не зная, что такое армия, распространяет на управление ею те же самые начала, которыми управляется государство; тогда командиры в армии приходят в растерянность; когда он, не зная, что такое тактика армии, руководствуется при назначении полководца теми же началами, что и в государстве; тогда командиры в армии приходят в смятение» (ДКФ, с. 204–205). В ранней прозе еще нет такого обобщающего портрета «светского» человека (полководца) на войне – но есть множество эгоистичных аристократов-карьеристов, которые противопоставлены настоящим офицерам и солдатам.

Представляя собой уникальное сочетание «тайновидца плоти», наделенного острым чувством бытия и зоркостью мастера, и философа-

моралиста, уповающего на силу разума, Толстой не останавливается на каком-либо достижении. Во время севастопольской обороны он отмечает в дневнике о возникновении замысла «писать “Характеры”». Он убежден, что «эта мысль очень хороша, и как мысль и как практика» (47, с. 37), т.е. интеллектуальное и художественное в толстовском мышлении стремятся к синтезу. Сохранилась одна жанровая зарисовка(из, вероятно, более обширного замысла) о капитане Белоногове(списан с реального прототипа):«...высок ростом, толст, потен, черты лица его грубоправильны, но залиты каким-то пьяным и нечистоплотным жиром. Руки его велики, пухлы, но чрезвычайно хороши, хотя вечно грязны: не только ногти и пальцы, но даже мякоть. Волоса его густы, русы, сальны без сала и кольцеобразно лежат на висках и на поднятом хохле. Голос громок, звучен и имеет почти всегда какое-то повелевающее, даже ссорящееся, выражение...» (4, с. 377–378). Автор отмечает, что он «хороший семьянин», который твердо – с ударом кулаком по столу! – уверен, что «муж глава». Он «любит царя и Россию, но странным образом: он без слез не может говорить о царском смотре и юбилее Михаила Павловича и Исакиевском соборе; но солдат и мужик, в его глазах, скот, презренное создание», то есть подлинной России он вовсе и не любит» (4, с. 380). Малообразованный, самодовольный, заискивающий перед начальством, но грозный самодур над подчиненными – и в то же время «это один из тех характеров, от которых мало требуют и которыми все довольны. Его любят – он офицер хороший» (4, с. 380). Такая многоплановость изображения и оценки говорит о понимании характера как сложного движущегося целого, не лишённого противоречий. В отличие от «физиологического» очерка, в толстовском очерке все нацелено на изображение человеческой личности как сложного переплетения природных качеств, с одной стороны, и приобретенных, с другой.

Принцип контраста (истинное/ложное, естественное/искусственное, природное/социальное и т.п.) является определяющим в художественном мире Толстого, он же обуславливает и толстовское видение человека. Главный герой «Набега» капитан Хлопов сразу появляется как носитель самой простой и

самой трудной истины, равно противостоящей и романтической бравате, и аристократическому тщеславию, и карьеризму, и малодушию. Первыми же репликами он развеивает книжные представления и устанавливает истинный, народный по сути, взгляд на вещи: «Ну, так что же? вам просто хочется, видно, посмотреть, каклюдей убивают?.. Вот в тридцать втором году был тут тоже неслужащийкакой-то, из испанцев, кажется. Два похода с нами ходил, всинем плаще в каком-то... таки ухлопали молодца. Здесь, батюшка,никого не удивишь», – а на вопрос о храбрости погибшего сначала отвечает уклончиво: «А Бог его знает: все, бывало, впереди ездит; где перестрелка, там и он», – а затем и вовсе резюмирует: «Нет, это не значит храбрый, что суется туда, где его неспрашивают...» (3, с. 16). Бывалый солдат, капитан Хлопов, пытаясь отговорить волонтера от героизма и авантюризма (поскольку война – не прогулка), не употребляет в своей речи книжных слов: «война», «сражение», но говорит так, как «следует» говорить: «поход», «дело», «ухлопали», а не убили.

Итоговая «мораль» – «храбрый тот, который ведет себя как следует», – сразу ассоциируется у повествователя с философским определением храбрости у Платона, с той разницей, что простой капитан высказался даже вернее (!): «...если бы он мог выражаться так же, как Платон, он,верно, сказал бы, что храбр тот, кто боится только того, *чего следуетбояться*, а не того, *чего не нужно бояться*» (3, с. 16–17).

Замечательным образом это народное и философское понимание храбрости в силу укорененности в «мудрости поколений» соответствует следующему пассажиру из «Лунь Юй»: «Цзы-лу спросил: «Если вы поведете в бой войско, кого вы возьмете с собой?» Учитель ответил: «Я не возьму с собой того, кто [с голыми руками] бросается на тигра, переправляется через реку, [не используя лодку], гибнет, не испытывая сожаления. Я обязательно возьму с собой того, кто в делах проявляет осторожность, тщательно все продумывает и добивается успеха» (ДКФ, с. 154).

Поразительно сочетание простоты и философской глубины в таком взгляде, и он, конечно, идет прямо из той сокровищницы коллективного опыта

и мудрости, которая зовется народным миропониманием и которая кому попало не открывается. Эта мудрость никогда не изменяет капитану. Помолчав минуты две (такая молчаливость и основательность суждений – тоже черта народа, не любящего пустые разговоры) в ответ на реплику волонтера о причинах радости прапорщика Аланина, капитан хмуро изрекает пророческое: «То-то я и говорю: молодость! – продолжал он басом. – Чему радоваться, ничего не видя! Вот, как походишь часто, так не порадуешься. Нас вот, положим, теперь 20 человек офицеров идет: кому-нибудь да убитым или раненым быть – уж это верно. Нынче мне, завтра ему, а послезавтра третьему: так чему же радоваться-то?» (3, с. 21). Мы можем здесь снова вспомнить цитированные в предыдущем параграфе высказывания Лао-цзы о неуместности радости по поводу убийства людей на войне.

Внешний вид капитана ясно показывает его неприязнь ко всякого рода позерству и притворству: «На нем были старый, истертый сюртук без эполет, лезгинские широкие штаны, белая попашка, с опустившимся пожелтевшим курпеем, и незавидная азиатская шашка через плечо. Беленький маштачок, на котором он ехал, в фигуре доброго капитана было не только мало воинственного, но и красивого, в ней выражалось так много равнодушия ко всему окружающему, что она внушала невольное уважение» (3, с. 19).

Военный человек капитан Хлопов оказывается совсем невоенным, домашним. «Пашенька» – так называет матьседого капитана. Домашнее представление о военном, исполняющим долг человеку обставлено теплом и духом пирогов, «большой ладанкой», отслуженным молебном перед отъездом «на Капказ». Матушкой капитана Хлопова был дан обет, если сынок будет жив, то она закажет образ Божией матери, что и было исполнено. Воспроизвести тепло отчего дома рассказчику помогает материнское слово, которое питается духовной поддержкой, освящается образом Матушки-Заступницы, Неопалимой Купины. К Богородице устремлены горячие молитвы Марьи Ивановны: «Ты Мати Света и Живота сущи, якоже некогда во чреве Твоем носила еси Его и на объятиих Твоих имела еси Младенца Слово Превечное, Бога, тако и всегда Того

с Собою имаши. Сего ради мы по Бозе к Тебе прибегаем, яко к нерушимей стене и предстательству...».¹²⁴ И хотя в толстовском рассказе сама молитва отсутствует, однако в материнском слове ее отзвуки слышимы. Эту часть рассказа можно считать своеобразной вставкой, казалось бы, уводящей в сторону от основной военной темы, но особенность военной прозы Толстого заключается в том, что она как бы двуприродна: в ней сосуществуют, дополняя друга, собственно военная тема и мирная, точнее домашняя, которая по особому присутствует в молчании солдат или их словах-воспоминаниях. Военное пространство это – чужая сторона, здесь чувствуется и переживается постоянное ощущение близости смерти. Все это не располагает к разговору, к многословию, солдаты чаще всего молчат, молчит и капитан Хлопов. Внутренняя сосредоточенность рождает молитву. Толстой лишь один раз показал молящегося солдата в финале рассказа «Рубка леса», однако молчание – свидетельство того, как труден путь к сердцу солдата, как глубоко прячет он тяжелую кручину. Поэтому введение образа Неопалимой Купины многое объясняет: в православии она является также символом исихазма.

Судьба Хлопова своеобразно предопределена социальными обстоятельствами: он не любит войну и убийство, но вынужден, как бедный дворянин, служить («двойное жалованье для нашего брата, бедного человека, много значит» – 3, с. 18). Характер капитана Хлопова был осмыслен Ап. Григорьевым как явление национальное. В размышлениях о «двух типах героев», смирных и хищных, в русской литературе критик поставил Хлопова рядом с пушкинским Белкиным и Максимом Максимычем Лермонтова. А. Григорьев видел «значение всех этих лиц в том, что они – критические контрасты блестящего и, так сказать, хищного типа, которого величие оказалось на нашу душевную мерку несостоятельным, а блеск фальшивым. Значение их, кроме того, в протесте; протесте всего смиренного, загнанного, но между тем основанного на почве в нашей природе, – против гордых и страстных до необузданности начал, против широкого размаха сил,

¹²⁴ Полный православный молитвослов – сборник молитв // www.molitvoslov.com

оторвавшихся от связи с почвою».¹²⁵ В.Е. Хализев характеризует «смирных» персонажей как героев «житийно-идиллической ориентации»¹²⁶, суть которых состоит в неотчужденности от реальности и причастностью окружающему; их поведение является мироприемлющим. Не случайно Хлопов противопоставлен романтическим удалцам – в его фигуре «было очень мало воинственного, но зато в ней было столько истины и простоты, что она необыкновенно поразила меня. «Вот кто истинно храбр», – сказалось мне невольно» (3, с. 37). Поразило волонтера-повествователя и то, что капитан не испытывал нужды быть не самим собой: «...он не понимает, зачем казаться» (3, с. 30). Быть, а не казаться – этот закон настоящего героя, хорошо известный нам по «Войне и миру», в полной мере проявляется уже в ранней прозе Толстого, и здесь писатель, всегда стремящийся от видимого к сути вещей, изначально созвучен древней мудрости. Как сказано в «Даодэзин», «внешний вид – это цветок дао, начало невежества. Поэтому (великий) человек берет существенное и оставляет ничтожное. Он берет плод и оставляет его цветок. Он предпочитает первое и отказывается от второго» (ДКФ, с. 126).

Сюжет капитана Хлопова не исчерпывается его поведением в деле, набеге. Толстому была важна его реакция на смерть прапорщика Аланина. Капитан Хлопов симпатизирует юному прапорщику. Таким же романтиком Хлопов прибыл на Кавказ, однако простота поведения на войне рождается не вдруг: за этим стоят боль и страдания четырех тяжелых ранений. В его сочувствии, любви, в молчаливом переживании гибели юного прапорщика угадывается то, что он видел в нем себя, молодого и необстрелянного, возможно, видел своего нерожденного сына. Толстого впечатляла драма персонажей народной песни «Ах, талан ли, талан таков...», которая построена в форме диалога матушки и ее «дитя разумного». Показателен финал этой песни: «Не жена меня состарила, / Что не малые ли детушки; / А состарила меня, матушка, / Что чужадальна

¹²⁵ Григорьев А.А. Явления современной литературы, пропущенные нашей критикой. Граф Л. Толстой и его сочинения» (статья вторая) // Григорьев А.А. Литературная критика. М.: Художественная литература, 1967. С. 524.

¹²⁶ Хализев В.Е. Теория литературы. М.: Высшая школа, 2004. С. 188.

сторонюшка, / Грозная служба государева, / Что частые дальние походы все!»¹²⁷. Народная песня (примечательно, что в тексте рассказа «Набег» этот жанр упоминается, более того, приводятся отрывки) «договаривает» то, о чем молчал, но думал капитан Хлопов и его матушка.

В первом рассказе из военной жизни Толстой нашел особый прием изображения судьбы, прием удвоения или дублирования: Аланин/Хлопов (в «Казаках» такой парой будут Лукашка/Ерошка). Однако объединение названных героев не исчерпывается линейной связью *молодой/старый*. Толстой нашел своего героя, характер, тип, судьбу: капитан Хлопов служит в армии, исполняя свой семейный долг, подобно пушкинскому Гриневу. В пору Толстого русская литература только еще открывала национальный характер, и, пожалуй, война с особенной силой проявляла своеобразие русского человека, его русскость. Однако Толстой пытается показать и процесс становления характера, поэтому и возникает фигура прапорщика Аланина, своим безрассудным поступком он что-то объясняет в поведении Хлопова. И это, однако, не все: сочетание в характере капитана Хлопова несочетаемых свойств (военный/невоенный/домашний) определяет поведение «дяденьки Жданова», его молчание, жесты, пластику, когда он переживает мелодию народной песни, или смерть Веленчука.

На страницах дневника Толстой осмысливает художественное видение простолюдина, отличающееся от воззрений людей образованного класса. В дневнике (5 февраля 1852 года) он запишет: «Во многом я возвращаюсь к детскому взгляду на вещи» (46, с. 91). Детский взгляд отличает простота, которая является главным условием красоты. Читая дневники Толстого, замечаешь, как он внимателен к народному слову, к содержанию, смыслу сказанного простолюдином, ему важно проникнуть в народный слог, важно понять «склонность русского народа перевирать названия» (46, с. 278). В таком словотворении Толстой видит особую поэзию: «Никогда я не встречал, чтобы перевранное название было неблагозвучно» (46, с. 278). Детский, или

¹²⁷Русские народные песни. Л.: Советский писатель, 1988. С. 206–207.

народный, взгляд на мир, по мысли Толстого, проявляется не только в слове, но и в «образе выражения» (46, с. 279), то есть в умении человека из народа «переселяться» в вещь, оживлять явление жизни, передавать его в лицах: «При устном рассказе это еще более заметно. Епишка, рассказывая про что-нибудь, из своего лица, представляет неодушевленные предметы» (46, с. 279). В поле зрения Толстого попадает и народная песня, которая привлекает писателя эпически-историческим характером. Казак Епишка «сказал» ему песню, которую писатель тотчас воспроизвел на страницах дневника: «Во славном во городе во Киеве. У славного была у князя Владимира. Жила-была девица, душа красная. Согрешила та девица богу тяжкий грех. Породила девица млада юношу. Того была Александра Македонского. Со стыда красна девица с граду вон ушла. Она шла-пошла не стежкой, не дорожкой. А шла-прошла тропиною звериною. Навстречу красной девице добрый молодец, добрый молодец, Илья Муромец. Как и стал он красну девицу крепко спрашивать. Чьего ты красна девица роду-племени. Да я рода-то девица не простого. Красна девица богатырского» (46, с. 201). На первый взгляд, эту страничку дневника можно рассматривать как факт внимания Толстого к произведениям устного народного творчества, однако ее смысловое начало открывается в контексте с другими записями. Вот он отмечает: «У меня есть большой недостаток – неумение просто и легко рассказывать обстоятельства романа...» (46, с. 208). А несколько дней спустя Толстой (прочитав рассказ Писемского «Леший») опять повторит прежнюю мысль: «Что за вычурный язык и неправдоподобная канва» (46, с. 210). Писатель, не комментируя содержания рассказанной песни, восхищен ее художественной формой, народное произведение превосходно организовано: в фольклорном тексте есть вступление, завязка – «согрешила та девица...» (46, с. 201) – и, что для нас не менее важно, в народной эпической песне уже явлены характер человека и его судьба.

Народный взгляд в военных рассказах Толстого («Набег», «Рубка леса», «Из кавказских воспоминаний», «Как умирают русские солдаты» и др.) обретает универсальный характер, универсальное эстетическое бытие. Его безыскус-

ность обуславливает выбор ситуаций, сюжетную организацию, манеру повествования, открытый моралистический смысл. Судьба солдатского типа, «покорного хлопотливого», как толстовский извод «маленького человека», занимает писателя, о чем свидетельствует образ дяденьки Жданова, персонажа двух военных рассказов: «Дяденька Жданов и кавалер Чернов» (1854–1855) и «Рубка леса». Степень художественной полноты изображения этого типа разная. В незаконченном произведении «Дяденька Жданов...» изображается то, как человек изымается из одного состояния, положения и помещается не по своей воле в другое, то есть Толстой впервые в русской литературе описал состояние рекрута/солдата, человека, потерявшего жизненную опору. В первой редакции этой незавершенной вещи этот тип покорного выписан наиболее выразительно: «...один рекрут никогда не пытался отуманиться вином, балалайкой и хохотом; не скрывал своего горя и искренно предавался ему. Это был маленький, белоголовый парень с большими голубыми глазами; он никогда не подходил к товарищам, не пил, не разговаривал, не слушал, а с вечно опущенной головой сидел в сторонке, доставал складной ножик, единственное свое имущество, брал какую-нибудь палочку, строгал ее и плакал. – О чем он думал, о чем он плакал? Бог его знает» (3, с.271).

Рассказ «Рубка леса» начинается характеристикой разных солдатских типов, среди которых выделяются «забавник Чикин»: «В трескучий ли мороз, по колено в грязи, два дня не евши, в походе, на смотре, на ученьи, милый человек всегда и везде корчил гримасы, выдвигал ногами коленцы и отливал такие штуки, что весь взвод покатывался со смеху. На привале или в лагере вокруг Чикина всегда собирался кружок молодых солдат, с которыми он или затевал «Фильку», или рассказывал сказки про хитрого солдата и английского милорда, или представлял татарина, немца, или просто делал свои замечания, от которых все помирали со смеху. <...> Он в каждой вещи умел видеть что-то особенное, такое, что другим и в голову не приходило, и главное — способность эта во всем видеть смешное не уступала никаким испытаниям» (3, с. 47). Именно в народном творчестве наиболее ярко проявляется особый стигм

ума и характера человека из народа, который глубоко запрятывает свое сокровенное. Так, для Жданова тяжесть солдатчины скрашивала песня. Не умеющий петь, он переживал пение по-особому, не как все остальные – стоял «зажмурившись».

Жданов здесь изображен как старый солдат, как человек не внешний, а со своей судьбой, много думающий о доме, о родной стороне. Можно ли записать его в тип «покорных»? Трудно сказать. Толстой пытается найти способ не столько раскрытия внутреннего мира солдата, сколько стремится наметить участь, долю того или иного персонажа военной жизни. От умозрительных рассуждений о типах писатель переходит к конкретным людям, встретившимся на его пути. Наиболее колоритной фигурой оказывается солдат Веленчук, принадлежащий к разряду «покорных хлопотливых». В военной прозе Толстого есть несколько персонажей со сходной биографией. Это – Бондарчук («Как умирают русские солдаты»), Веленчук («Рубка леса»), Лукашка («Казачки») – все они отмечены печатью предопределения, в их жизни земном пути *суждено*, чему сбыться или быть. Веленчук, хотя он всего лишь артиллерист и портной, – «человек судьбы». Завязкой послужила незначительная деталь – «трубку забыл» (3, с. 49), поэтому нужно было вернуться, хотя уже начался поход, что является плохой приметой, отсюда и следует восклицание/комментарий солдата на эту деталь: «Вот горе-то» (3, с. 49). Далее следует рассказ Веленчука о чуде, которое с ним приключилось: « – Ведь вот чудо-то, братцы мои, – продолжал Веленчук после минутного молчания, почесывая в затылке и не обращаясь ни к кому в особенности: – право, чудо, братцы мои! Шестнадцать лет служу – такого со мной не бывало. Как сказали к расчету строиться, я собрался как следует – ничего не было, да вдруг у парке как *она* схватит меня... схватила, схватила, повалила меня наземь, да и всё... И как заснул, сам не слышал, братцы мои! Должно, она самая спячка и есть, – заключил он» (3, с. 49). Веленчук говорит о том, что понятно каждому солдату: существуют Божеское определение или закон, неизбежными последствиями их для каждого является врожденное убеждение, что судьбы Божьи неисповедимы. Забытая трубка, сон/забытье, ставший при-

чиной отставания Веленчука от отряда – эти незначащие с виду события вполне можно представить как сюжетный ряд, который дополнен и затем завершен тревогой солдата, его ранением и смертью: «И Веленчук, всегда чрезвычайно равнодушный к опасности, теперь был в тревожном состоянии: его, видимо, сердило то, что мы не стреляем картечью по тому направлению, откуда летали пули. Он несколько раз недовольным голосом повторил: «Что ж он нас даром-то бьет? Кабы туда орудию поворотить да картечью бы дунуть, так затих бы небось».

Действительно, пора было это сделать: я приказал выпустить последнюю гранату и зарядить картечью.

— Картечь! — крикнул Антонов лихо, в самом дыму подходя с банником к орудию, только что заряд был выпущен. В это время недалеко сзади себя я услышал вдруг прекратившийся сухим ударом во что-то быстрый жужжащий звук пули. Сердце сжалось во мне. «Кажется, кого-то из наших задело», подумал я, но вместе с тем боясь оглянуться под влиянием тяжелого предчувствия. Действительно, вслед за этим звуком послышалось тяжелое падение тела и «о-о-о-ой» — раздирающий стон раненого. «Задело, братцы мои!» проговорил с трудом голос, который я узнал. Это был Веленчук. Он лежал навзничь между передком и орудием» (3, с. 57–58). Примечательно то, что в приведенном отрывке тревогу Веленчука начинают разделять не только солдаты, но и повествователь, человек элитарной культуры («сердце сжалось во мне»). Однако на войне, перед смертью все равны, поэтому офицер-повествователь такой же русский солдат, так же чувствующий, как и нижние чины. Не случайно Толстой отметит, что его долго занимала простая история Веленчука. Она (эта история) получает свое завершение в своеобразном эпилоге, послесловии, воспоминаниях о событиях сорок пятого год, об оставленном под деревом солдате, о погибших в том страшном деле, из которого в живых осталось» человек шесть».

И «талан» Хлопова, и смертная тревога Веленчука ставят проблему предопределения, *судьбы*, лишь отчасти зависящей от социальных

обстоятельств. В китайской философии тема эта поднимается неоднократно. Очень показательны размышления на этот счет выдающегося представителя даосизма Ян Чжу: «То, что совершается без участия [человека], — это от неба! То, что не вызвано человеком и все же совершается, — это от судьбы!» (ДКФ, с. 242). Размышления философа столь же многосторонни, сколь и поиски Толстого: на судьбу влияют самые разные факторы, некоторые из них выбираются самим человеком, а некоторые «выбирают» его как свое орудие. В конечном счете наиболее верным оказывается даосский путь смирения и недеяния.

«Ян Чжу сказал: «Существуют четыре причины, из-за которых живые люди не могут спокойно отдохнуть. Первая— [желание] долголетия; вторая — [жажда] славы; третья — [стремление получить чиновничью] должность; четвертая — [жажда] богатства. Из-за этих четырех [страстей люди] боятся духов и опасаются людей, боятся властей и опасаются наказаний. Это называется бегством человека [от его природы]. Можно пасть убитым, можно остаться в живых — в любом случае решение судьбы человека не зависит от него самого. Зачем жаждать долголетия тому, кто не идет против судьбы? Зачем жаждать славы тому, кто не ценит знатности? Зачем жаждать чиновничьей должности тому, кто не хочет обладать властью? Зачем жаждать богатства тому, кто не алчет состояния? Это называется следованием человеческой [природе]. [У такого человека] нет соперников в Поднебесной. Решение его судьбы зависит от него самого. Поэтому в поговорке об этом сказано следующее:

Человек без жены и без чина —
и пропала его чувств и страстей половина;
человек без одежды и без еды —
и нет ни господина, ни слуги!» (ДКФ, с. 222–223)

И все же судьбу можно «обрести», утверждает Мэн-цзы, на пути «естественности»: «Тот, кто до конца использует свои умственные способности, тот познает свою природу. Кто познает свою природу, тот познает

небо. Сохранять свои умственные способности, заботиться о своей природе — это [путь] служения небу. Когда [человека] не волнуют ни преждевременная смерть, ни долголетие и [он], совершенствуя себя, ожидает повеления неба, — это [путь] обретения своей судьбы» (ДКФ, с. 246).

Герои, подобные капитану Хлопову, внешне мало похожи на философов, но по сути своей максимально близки к этим максимам «естественного» пути: ведь они в совершенстве знают свое дело и свои способности («познали свою природу»), при этом скромны, чужды всякой рисовки и позерства, действуют ровно в той мере, в какой это им диктуют обстоятельства (вспомним, как Хлопов пытался остановить Аланина), не говорят громких слов, склонны не к болезненной рефлексии («ресентименту»), а к молчаливой самоуглубленности (капитан обычно молча курит свой «самброталический» табак), никогда не рассматривают других людей как средство для достижения своих целей, великодушны и человеколюбивы при всей внешней сдержанности. Можно сказать, что они близки к жизни по закону дао, обращенному не на внешнее, а на внутреннее в человеке: «Мэн-цзы сказал: «Когда добиваешься, то приобретаешь. [Когда] пренебрегаешь, то теряешь. Добиваясь, в этом случае извлекаешь пользу для приобретения, ибо то, чего добиваешься, находится внутри нас. Когда то, чего ты добиваешься, находится в соответствии с дао, а то, что приобретаешь, находится в соответствии [с предписанной тебе] судьбой, тогда, добиваясь, не извлекаешь пользы для приобретения, ибо то, чего добиваешься, находится вне нас». Мэн-цзы сказал: «Все вещи находятся в нас. Нет большей радости, чем при самопостижении обнаружить искренность. Нет более близкого [пути] в достижении человеколюбия, чем действовать, стараясь быть великодушным...» (ДКФ, с. 246)

И, конечно же, путь естественности, дао, прямо противопоставлен эгоистическому карьеризму. Особенно четко это сформулировал Чжуан-цзы: «Я слышал, что человек, [постигший] дао, остается безвестным; [человек, обладающий] совершенными моральными качествами, ничего не обретает;

большой человек лишен самого себя — таков предел ограничения судьбы» (ДКФ, с. 271).

Б.И. Бурсов считает, что в военных рассказах Толстой, как и писатели русской литературы этой поры, «поэтизирует простого человека»¹²⁸. С этим мнением мы соглашаемся, однако реализм Толстого многопланов, объединяет и обличительный пафос «Записок об отрицательных сторонах русского солдата и офицера», и изображение радостей солдатских досугов, песен, былей, рассказов, переживания утрат. Толстого чрезвычайно занимает военный человек, многообразие солдатских и офицерских типов, их судеб. Но, главное, писатель сосредоточен на характере человека, «обнаружении в его натуре заложенных основы или основания, ядра, порождающих все человеческие проявления»¹²⁹. Эта художественная цель во многом и определила своеобразие военной прозы Толстого.

В плане принципов изображения народных типов знаменательна фраза, которую можно считать словесной формулой-лейтмотивом: «Я с любопытством вслушивался [курсив наш. – Ч.Л.] в разговоры солдат и офицеров и внимательно всматривался в выражения их физиономий; но решительно ни в ком я не мог заметить и тени того беспокойства, которое испытывал сам: шуточки, смехи, рассказы выражали общую беззаботность и равнодушие к предстоящей опасности. Как будто нельзя было и предположить, что некоторым уже не суждено вернуться по этой дороге!» (3, с. 24). «Вслушивание в разговоры солдат» значительно обогащает толстовское повествование, придавая ему естественность, непосредственность, простоту. Рассказ, чтение книги, беседы, разговоры, были, небылицы обусловили явление, которое В.И. Даль определил как «солдатские досуги». Это – существенная часть военной жизни, которая во многом была «показателем» духа русского человека. Толстой так же, как и Даль, видел в «солдатских

¹²⁸ Бурсов. Б.И. Указ.соч. С.409–410.

¹²⁹ Михайлов А.В. Из истории характера // Человек и культура: индивидуальность в истории культуры. М., 1990. С. 54.

разговорах» проявление ментальности этноса. Внимание к этим фольклорным формам объясняется не только лишь этнографическим интересами; цель писателей заключена в том, чтобы проникнуть в дух русского солдата: «Я всегда и везде, особенно на Кавказе, замечал особенный такт у нашего солдата во время опасности умалчивать и обходить те вещи, которые могли бы невыгодно действовать на дух товарищей. Дух русского солдата не основан так, как храбрость южных народов, на скоро воспламеняемом и остывающем энтузиазме: его так же трудно разжечь, как и заставить упасть духом. Для него не нужны эффекты, речи, воинственные крики, песни и барабаны: для него нужны, напротив, спокойствие, порядок и отсутствие всего натянутого. В русском, настоящем русском солдате никогда не заметите хвастовства, ухарства, желания отуманиться, разгорячиться во время опасности: напротив, скромность, простота и способность видеть в опасности совсем другое, чем опасность, составляют отличительные черты его характера» (3, с. 70–71). Мирообраз военной жизни в произведениях из военной жизни Толстого не исчерпывается только внешним, материально-вещным, не меньшее место внутренняя часть солдатской жизни, то есть то, что неохотно простолюдин открывает – его дух.

Под духом русского солдата толстоведы чаще всего имеют в виду храбрость. В «Набеге» эта тема начинает звучать почти с первых страниц, и охарактеризованное выше мнение капитана Хлопова весомее умозрительного, книжного знания, так как Толстой в кавказскую пору более чем когда-либо доверяет практическим людям. Дух капитана Хлопова, Жданова, Веленчука, безымянных солдат «Севастопольских рассказов» не исчерпывается лишь словом «храбрость» – к ним применимо и слово «мудрость», которая основана на исполнении долга, труде, добре, любви и истине. Достигается она опытом: переживанием разлуки с домом, жизнью в чужой стороне, встречами с опасностью и смертью, наконец, ранами. Дух русского солдата заключается в его в знании военного дела, будто он выполняет крестьянскую работу, поэтому их командир, капитан Хлопов, не понуждает их приказами.

Очень точным является замечание о сути настоящей русской храбрости: «Француз, который при Ватерлоо сказал: в особенности французские герои, были храбры, но между их храбростью и храбростью капитана есть та разница, что если бы великое слово, в каком бы то ни было случае, даже шевелилось в душе моего героя, я уверен, он не сказал бы его: во-первых, потому, что, сказав великое слово, он боялся бы этим самым испортить великое дело, а во-вторых, потому, что, когда человек чувствует в себе силы сделать великое дело, какое бы то ни было слово не нужно» (3, с. 37).

Объективное описание жизни, многообразных человеческих характеров было продолжено Толстым в «Севастопольских рассказах», где толстовская антропология (настоящее и ложное, фальшивое) получила выражение не только в типах (офицеры-аристократы/пехотные офицеры). По нашему мнению, характер этико-эстетических исканий молодого Толстого во многом обусловлен его способностью в каждой новой жизненной обстановке представлять неопитом: волонтером, юнкером, Володей Козельцовым. Примечательна фигура романтика Козельцова-младшего, все существо которого охвачено патриотическим порывом. Этот образ автопсихологичен: Толстой вновь переживает момент юношеских исканий самого себя, своего места в жизни, веры. Религиозно-философские установки писателя ярко проявились в ночной молитве только что прибывшего в осажденный город юного Володи Козельцова в описании смерти этого героя. Володя, конечно же, мечтает о подвиге, однако его смерть показана в произведении как жертва за Севастополь и Россию. Толстой дорожит этим героем, в котором дух молодости определяет его светлый взгляд на мир. Володя Козельцов, подобно Глебу, добровольно идет на гибель, жертвует собой во имя высокой цели, погибает не рефлексируя, о том храбр ли он, или трусит. Он выполнил долг, долг дворянина, служащего человека. Его добровольная жертва вписывается в общую жертву русских людей в противостоянии не просто неприятелю, но некоей силе, представляющей Зло. Так замыкается тематико-образный круг военной прозы, в центре которой не только материально-вещный мирозобраз, сколько

нравственный, лежащий не столько в области психологи, пневматики, сколько в области духа, религиозных верований русского человека.

В финале севастопольской трилогии писатель уже не юноша, а человек, переживший горечь утрат. Именно такой человек способен оценить и описать всю глубину национальной трагедии. Масштаб и национальная значимость последних дней обороны сообщают повествованию ту нравственную меру, которую автор-повествователь переживал с каждым покидающим город солдатом: «Непонятно тяжело было для каждого русского первое впечатление этого приказа. <...> Несмотря на увлечение разнородными суетливыми занятиями, чувство самосохранения и желания выбраться как можно скорее из этого страшного места смерти присутствовало в душе каждого. Это чувство было и у смертельно раненого солдата, лежащего между пятьюстами такими же ранеными на каменном полу Павловской набережной и просящего Бога о смерти, и у ополченца, из последних сил втиснувшегося в плотную толпу, чтобы дать дорогу верхом проезжающему генералу, и у генерала, твердо распоряжающегося переправой и удерживающего торопливость солдат, и у матроса, попавшего в движущийся батальон, до лишения дыхания сдавленного колеблющею толпой, и у раненого офицера, которого на носилках несли четыре солдата и, остановленные спершимся народом, положили наземь у Николаевской батареи, и у артиллериста, 16 лет служившего при своем оружии и, по непонятному для него приказанию начальства, сталкивающего оружие с помощью товарищей с крутого берега в бухту, и у флотских, только-что выбивших закладки в кораблях и, бойко гребя на баркасах, отплывающих от них. Выходя на ту сторону моста, почти каждый солдат снимал шапку и крестился. Но за этим чувством было другое, тяжелое, сосущее и более глубокое чувство: это было чувство, как будто похожее на раскаяние, стыд и злобу. Почти каждый солдат, взглянув с Северной стороны на оставленный Севастополь, с невыразимою горечью в сердце вздыхал и грозился врагам» (4, с. 118–119).

По Толстому, отличительной особенностью русского солдата заключается в том, что он хорошо стоит в бою, потому, что не умеет уйти, не смея ослушаться, и потому, что русскому солдату доступны все высокие чувства: и честь полка, и честь родины, его увлекают пример и красное слово. Особое место в толстовской картине мира занимает концепт «дух» («дух русского солдата»), который, в представлении писателя, не исчерпывается лишь храбростью. В этом кратком слове заключено многое, однако наиболее концентрированное выражение оно получило в финале «Севастополя в августе», в этом своеобразном реквиеме. Обстановка это трагической картины определена эпитетами: «мрачная ночь», «непроницаемая теснота», «чувство было и у смертельно раненого солдата», «невыразимая горечь». Но главное то, что вырывалось из сердца русского солдата, который «с невыразимую горечью в сердце вздыхал и грозился врагам», и молился о пропавших на кровавой ниве: «Покой вечный даруй им, Господи».

Здесь уместно говорить о качественно новом, восходящем к иному духовному идеалу, характере толстовского повествования, нежели в кавказских произведениях. В дневнике Толстой будет постоянно говорить о тех, кто жертвует жизнью: энтузиазм, возбужденный войной, оставит навсегда в них характер самопожертвования и благородства. Объективный смысл показанного явления преобладает над субъективными этико-философскими установками Толстого. Личный духовный идеал продолжает сверяться и поверяться общими настроениями в стане армии, духом русских людей, что ярко проявляется в эпилоге рассказа «Севастополь в августе». Взросление Толстого как писателя и человека особенно заметно, если сопоставить его дневниковые записи разных лет. В июле 1851 года он обнажил один из первых кризисных моментов своего бытия: «Как ничтожно проходят дни! Вот нынешний. Как, ни одного воспоминания, ни одного сильного впечатления. Встал я поздно с тем неприятным чувством при пробуждении, которое всегда действует на меня: я дурно сделал, проспал. Я, когда просыпаюсь, испытываю то, что трусливая собака перед хозяином, когда виновата. Потом подумал я о том, как свежи

моральные силы человека при пробуждении, и почему не могу я удержать их всегда в таком положении. Всегда буду говорить, что сознание есть величайшее моральное зло, которое только может постигнуть человека. Больно, очень больно знать вперед, что я через час, хотя буду тот же человек, те же образы будут в моей памяти, но взгляд мой независимо от меня переменится, и вместе с тем сознательно» (46, с. 66–67). Исследователи объясняют противоречивость толстовского мироощущения кризисом его просветительский воззрений, что, думается вполне справедливо, однако, нужно, наверное, сказать и о том, что первые впечатления в области «практической жизни» оказались для Толстого не простыми, это была пора, скорее, утрат. Время обретений, ощущение прочных основ Толстой почувствовал в севастьяпольские месяцы: «Вчера разговор о божественном и вере навел меня на великую громадную мысль, осуществлению которой я чувствую себя способным посвятить жизнь. — Мысль эта — основание новой религии, соответствующей развитию человечества, религии Христа, но очищенной от веры и таинственности, религии практической, не обещающей будущее блаженство, но дающей блаженство на земле». (47, с. 37).

Выводы по второй главе

Внутреннее единство толстовского мироздания позволяет взглянуть на любой аспект тематики и проблематики его творчества в свете «подвижного основания» – философской (т.е. всеобъемлющей) истины о мире и человеке, находящейся в разные периоды в различной степени проявленности и сформированности. Эту истину писатель искал всю жизнь, постоянно задавая себе и миру простые, но в то же время «трудные» вопросы. Жаждающий целостности нравственного сознания, Толстой не обнаруживает ее в современном ему мире и ищет причины разрушения, казалось бы, простых и ясных основ человеческого бытия. И если формулировки универсальной религии возникли в поздний период, то само философское мироотношение – экзистенциалистско-антропологическое «эмоционально-целостное отношение к людям и к миру» –

формируется рано. Основными критериями при этом становятся непосредственное «чувство жизни» и нравственная самоочевидность, дополняемые рефлексией.

Война – предельное (и запредельное) воплощение человеческого насилия, именно этим и продиктованы хрестоматийные строки «Войны и мира» о «противном человеческому разуму и всей человеческой природе событии». Но и как человек, прошедший войну, и как художник-исследователь, и как философ-моралист, Толстой запечатлевал войну многократно. Прекрасно зная и «техническую», и бытовую сторону войны, снискавший мировую славу своими батальными описаниями, Толстой, однако, подходил к самому феномену войны с максимально философских позиций.

Во-первых, в восприятии, понимании и изображении войны Толстой отказывается от каких-либо батальных традиций и руководствуется исключительно своим непосредственным экзистенциальным и нравственным чувством. Во-вторых, феномен войны уже для молодого Толстого предстает прежде всего с нравственно-философской точки зрения, хотя напрямую, за мастерски выписанными деталями быта и будней войны, это неочевидно. Однако мы знаем, что весь интеллектуально-образный космос Толстого имеет единое «подвижное основание» и устремлен к единой цели.

Уже в этот, начальный, период Толстой четко сформулирует суть своего отношения к войне как предельной форме насилия. Убийство, привычно возведенное в принцип, – это и есть война, и самое главное, по Толстому, – не считать привычное правильным, не привыкать к тому, что противоречит добру и человечности. Пройдя Кавказ и Севастополь, Толстой, однако, понимает, что корни войны лежат глубоко в общественном устройстве и нравственном состоянии общества в целом.

Концепт «война» у Толстого многозначен, вбирает и универсальное, в том числе фольклорное, и индивидуально-авторское, в нем сочетаются историческое, экзистенциальное, этическое и многое другое. Характер многостороннего толстовского реализма таков, что готовые романтические

модели сразу же оказываются погружены в движение жизни и получают двойное освещение. Персонаж и его мотивация, с одной стороны, заявляют о себе сами, а с другой – получают освещение из контекста, и эти две перспективы могут резко не совпадать.

Чудовищность войны, не столь очевидная в кавказских рассказах, где все-таки речь идет об отдельных стычках и образе жизни «военного человека», в полной нравственно-философской мере раскрывается в «Севастопольских рассказах». Даже сцены перемирия, которыми завершается «Севастополь в мае», только усиливают ощущение абсолютной противоестественности всего происходящего, всей войны как она есть, со всеми ее причинами, мотивами и действующими лицами. Какими бы соображениями ни руководствовались воюющие, что бы ни становилось причиной войны, как бы сам автор ни прославлял героизм (простых русских солдат) – в основе толстовского отношения к войне лежит понимание того, что это нарушение главных основ жизни человека, и полная война человеческая история, по Толстому, как раз и подтверждает их привычную бессмысленность. Конечно, это говорит человек XIX века, за плечами которого опыт горькой истории, но во все времена звучали голоса, призы-вающие задуматься о необходимости войн. Один из таких голосов, позже с восхищением отмеченный Толстым, – как раз голос Лао-цзы. Давая оценку войне, Лао-цзы исходит из своей универсальной концепции бытия, и созерцательный принцип дао приобретает здесь четкое этическое измерение: войны и жизнь по закону дао несовместимы. Войны порождают запустение и голод, нарушают естественное течение любой жизни, вызывают гибель раньше времени, «хорошее войско ненавидят все существа».

В основе реакции философа на войну должна лежать естественная человеческая реакция – вот в чем родство Толстого и Лао-цзы. Эта реакция – печаль, скорбь, но никак не радость: она всегда будет продиктована эгоистическими соображениями («самолюбиями», «звездочками» и т.п. у Толстого, «гордостью» у Лао-цзы). Лао-цзы настаивает, что полководец, побеждая, должен оттаивать себя и своих солдат от продолжения войны, от эгоистического

упоения победой, от гордости ею, потому что это прежде всего несчастье и убийство, а уже потом победа.

У Сунь-цзы война имеет бытийное измерение, это особый способ существования человека и государства, и дао может проявляться на войне как внутреннее единство воюющих. В таком смысле можно прямо сопоставить с этим своеобразным «дао войны» не только «скрытую теплоту патриотизма», о которой князь Андрей говорит Пьеру перед Бородинским сражением («Война и мир»), но и героизм рядовых защитников Севастополя. Однако высшая мудрость заключается в том, что лучший способ победить – это суметь вообще избежать войны и потерь. Даже в трактате о воинском искусстве китайская философия близка Л.Н. Толстому своим предпочтением мирного решения конфликтных вопросов.

Война для военных – не только ужас, смерть и страдания, но и дело. Военный человек должен делать свое дело, это его едва ли не главное отличие от штатского. В то же время исполнять свой долг можно по-разному, и у данного вопроса есть совершенно четкое этическое измерение. О том, как отвратительны эгоистические человеческие устремления именно на войне, мы хорошо знаем по множеству сцен «Войны и мира» – но и в ранней прозе Толстого уже с первого рассказа «Набег» появляется это начальственное пренебрежение к жизни собственных солдат, светскость, противостоящая всему подлинному и живому. Лицемерие, хвастовство, позерство нередко прикрывают откровенную трусость и подлость, самовлюбленный эгоизм, как в рассказе «Разжалованный», герой которого, когда-то московский аристократ, ухитряется говорить гадости про тех офицеров, которые его приютили, и всерьез считает, что его, тонкую натуру, не понимают.

Толстой стремится сохранить объективный тон, но изображение подобных «героев» показывает его этическую непримиримость к недостойному дворянина и аристократа поведению. В этом обостренном внимании к этичности поведения можно уловить определенное сходство с философией Конфуция. Оно, конечно, заключается не в следовании ритуалам, на чем всегда

настаивал Конфуций и на чем он строил саму систему общественного поведения, но в высокой требовательности к «благородному мужу», поведение которого должно укреплять основы всего общественного здания. «Благородный муж» «прежде осуществляет задуманное, а потом уже говорит об этом», «ко всем относится одинаково, он не проявляет пристрастия», «думает о морали», «не должен печалиться, что не имеет высокого поста» или что «неизвестен людям». Конфуций четко отвечает на вопрос, что первично в следовании морали – среда или сам человек: «Если в словах искренен и правдив, в поступках честен и почтителен, то такое поведение допустимо и в государстве варваров. Если же в словах не искренен и не правдив, в поступках не честен и не почтителен, то разве в своей деревне такое поведение допустимо?» И прямо по контрасту с поведением героя толстовского рассказа звучит чеканная нравственная максима: «Благородный муж предъявляет требования к себе, низкий человек предъявляет требования к людям».

Конечно, термины «благородный» и «низкий» означают в понимании Конфуция прежде всего сословную принадлежность, однако в любом философском учении древности мы должны разделять его объективное историческое содержание (буквальные значения) и тот нравственно-философский потенциал, который и обеспечил ему бессмертие. Очевидно, что выдающийся этический пафос учения Конфуция важнее, чем историческая ограниченность самого философа, и потому мы можем «модернизировать» его взгляды именно так, как это сделает позже сам Толстой и как это делали поколения разных эпох.

Уже в самый ранний период творчества Толстой исходит не столько из сословно-аристократических мировоззренческих представлений, сколько из общечеловеческих этических принципов, соединенных с непосредственным «чувством жизни» и патриархальной «народностью». Этот, отчасти еще интуитивно-целостный, «корневой», а не внешне-социальный подход к бытию и сближает его с древнекитайской философией, за два с лишним тысячелетия до этого также посвященной осмыслению самих основ жизни человека в мире.

Природно-органическая основа жизнепонимания Толстого противопоставляется влиянию цивилизации. Уже в раннем творчестве художник черпает силы из этого источника – «непосредственного выражения красоты и добра», источника, который наделяет всех причастных ему какой-то первозданной красотой. У молодого Толстого «примирительная красота и сила» природы включает в себя «естественное» насилие (с целью добычи пропитания, например, или воинственный уклад жизни горцев и казаков), но и в поздний период, когда на этой основе вырастет отрицающая всякое насилие универсальная религия добра и любви, определенный приоритет «природного» сохранится. Вот почему, при всей сложности и многообразии толстовской характерологии (которую осознала уже современная писателю критика) ее основа – всё тот же принцип соотношения персонажа с «естественным» или «искусственным» началами жизни.

Толстой никогда не воспринимал солдата как нерассуждающий автомат – напротив, всегда показывал либо богатство и своеобразие народной природы, либо те бесчеловечные армейские условия муштры и издевательств, в которых человека и стремятся превратить в обезличенного покорного раба. Вопрос о солдате – один из главных в толстовском «проекте о реформировании армии» («Записка об отрицательных сторонах русского солдата и офицера»). Рациональное отношение к солдату автора проекта с практической стороны не отличается от выработанной веками полководческой мудрости (в трактате «Сунь-цзы»). Нравственно-философское credo Толстого и эти, казалось бы, сугубо практические вопросы связаны между собой напрямую: помочь русскому солдату обрести свой истинный облик для Толстого и есть его нравственное дело, по-тому что в основе лежит универсальное, а не сословное отношение к человеку (не случайно одной из главных отрицательных черт персонажей-дворян является их презрение к народу).

Создавая в военной прозе человеческие характеры, Толстой, как художник-реалист, многосторонен, однако вышеописанные этико-философские координаты позволяют сразу определить за любым внешним блеском

«антигероев». Так, в рассказе «Севастополь в мае» образная система строится на противопоставлении офицеров-аристократов (с их тщеславием, двоедушием, карьеризмом, моральной ущербностью) и пехотных офицеров, вместе с солдатами совершающими свой ежедневный подвиг. Аристократическая отчужденность от людей, чувство самодовольного превосходства над другими, причем мотивированное низкими причинами, – то, что безусловно осуждают в человеке и Толстой, и Конфуций. Ведь главной категорией нравственного учения Конфуция является понятие человеколюбия (жень), имеющее много значений: от почитания родителей до нравственного превосходства благородного мужа над низкими людьми, от покоя до стремления к истине, от сердечной чувствительности до внутренней силы. Но в основе человеколюбия – следование высшему моральному принципу.

В прозе Толстого мы постоянно сталкиваемся с пониманием «цивилизованных» социальных отношений как разлагающих, уродующих человеческое естество, и здесь писатель бескомпромиссен с самого начала. Эгоистическое честолюбие и болезненное тщеславие разъедают души, даже если принимают внешне безобидный вид мечтаний. Нравственное для Толстого в любой период его творчества – главная форма осмысления социального, отсюда и острота критического взгляда, зорко фиксирующего личную и общественную дисгармонию, прежде всего в самих людях. У толстовской характерологии (как и у всего остального) есть не только четкий нравственно-философский фундамент, но и главный принцип различения – «отрицательный» (фиксация того, насколько в человеке нарушено человеческое). Этот контраст природного (естественного) и социального хорошо известен китайской философии. В «Лунь юй» Конфуция сказано: «Все близко по изначальной природе, далеки по воспитанию». Если абстрагироваться от связи этического и сословного (а именно так и живет философское учение в веках), то Конфуций вывел чеканное общечеловеческое правило естественной морали, вполне подходящее под изначальное разделение толстовских героев: «Благородный муж думает о морали; низкий человек

думает о том, как бы получше устроиться. Благородный муж думает о том, как бы не нарушить законы; низкий человек думает о том, как бы извлечь выгоду».

Четкое и трезвое представление Толстым истинных виновников Севастопольской трагедии – всей армейской системы с бездарностью и трусостью «паркетной» военной аристократии, взяточничеством интендантов, коррупцией, угнетенностью солдата и пр. – потом вырастет в беспощадное обличение всего «неподлинного» бытия светского общества в «Войне и мире». И этот путь так же органично приведет писателя к сближению с китайской философией, поскольку в ней есть четкие обобщающие представления о роли знати и полководцев в процветании страны.

Принцип контраста (истинное/ложное, естественное/искусственное, природное/социальное и т.п.) является определяющим в художественном мире Толстого, он же обуславливает и толстовское видение человека. Главный герой «Набега» капитан Хлопов сразу появляется как носитель самой простой и самой трудной истины, равно противостоящей и романтической браваре, и аристократическому тщеславию, и карьеризму, и малодушию. Первыми же репликами он развеивает книжные представления и устанавливает истинный, народный по сути, взгляд на вещи. Итоговая «мораль» – «храбрый тот, который ведет себя как следует», – сразу ассоциируется у повествователя с философским определением храбрости у Платона, но соответствует и суждению из «Лунь юй»: «Я не возьму с собой того, кто [с голыми руками] бросается на тигра, переправляется через реку, [не используя лодку], гибнет, не испытывая сожаления. Я обязательно возьму с собой того, кто в делах проявляет осторожность, тщательно все продумывает и добивается успеха».

Сочетание простоты и философской глубины в таком взгляде идет прямо из той сокровищницы коллективного опыта и мудрости, которая зовется народным миропониманием. Не случайно Хлопов противопоставлен романтическим удальцам – в его невоинственной фигуре «столько истины и простоты», что он, не понимающий, «зачем казаться», и есть «истинно храбрый». Быть, а не казаться – этот закон настоящего героя, хорошо

известный нам по «Войне и миру», в полной мере проявляется уже в ранней прозе Толстого, и здесь писатель, всегда стремящийся от видимого к сути вещей, изначально созвучен древней мудрости. Как сказано в «Дао дэ цзин», «внешний вид – это цветок дао, начало невежества. Поэтому (великий) человек берет существенное и оставляет ничтожное. Он берет плод и оставляет его цветок. Он предпочитает первое и отказывается от второго».

Народный взгляд в военных рассказах Толстого («Набег», «Рубка леса», «Из кавказских воспоминаний», «Как умирают русские солдаты» и др.) обретает универсальный характер, универсальное эстетическое бытие. Его безыскусность обуславливает выбор ситуаций, сюжетную организацию, манеру повествования, открытый моралистический смысл.

И «талан» Хлопова, и смертная тревога Веленчука ставят проблему предопределения, судьбы, лишь отчасти зависящей от социальных обстоятельств. В китайской философии тема эта поднимается неоднократно. Размышления философов столь же многосторонни, сколь и поиски Толстого: на судьбу влияют самые разные факторы, некоторые из них выбираются самим человеком, а некоторые «выбирают» его как свое орудие. В конечном счете наиболее верным оказывается даосский путь смирения и недеяния.

Герои, подобные капитану Хлопову, внешне мало похожи на философов, но по сути своей максимально близки к максимам «естественного» пути: они в совершенстве знают свое дело и свои способности («познали свою природу»), при этом скромны, чужды всякой рисовки и позерства, действуют ровно в той мере, в какой это им диктуют обстоятельства (вспомним, как Хлопов пытался остановить Аланина), не говорят громких слов, склонны не к болезненной рефлексии («ресентименту»), а к молчаливой самоуглубленности (капитан обычно молча курит свой «самброталический» табак), никогда не рассматривают других людей как средство для достижения своих целей, великодушны и человеколюбивы при всей внешней сдержанности. Можно сказать, что они близки к жизни по закону дао, обращенному не на внешнее, а на внутреннее в человеке.

И, конечно же, путь естественности, дао, прямо противопоставлен эгоистическому карьеризму. Особенно четко это сформулировал Чжуан-цзы: «Я слышал, что человек, [постигший] дао, остается безвестным; [человек, обладающий] совершенными моральными качествами, ничего не обретает; большой человек лишен самого себя — таков предел ограничения судьбы».

По Толстому, отличительной особенностью русского солдата заключается в том, что он хорошо стоит в бою, потому что не умеет уйти, не смея ослушаться, и потому, что русскому солдату доступны все высокие чувства: и честь полка, и честь родины, его увлекают пример и красное слово. Особое место в толстовской картине мира занимает концепт дух («дух русского солдата»), который, в представлении писателя, не исчерпывается лишь храбростью. Личный духовный идеал писателя продолжает сверяться и поверяться общими настроениями в стане армии, духом русских людей, что ярко проявляется в эпилоге рассказа «Севастополь в августе».

ГЛАВА 3. ЖИЗНЬ И СМЕРТЬ В ВОЕННОЙ ПРОЗЕ ТОЛСТОГО

1. Жизнь и смерть как константы нравственно-философского сознания Толстого

«Жизнь человека есть стремление к благу...»

«Смерть и страдания суть только

преступления человеком своего закона жизни»

(Л.Н. Толстой. «О жизни»)

В интеллектуально-образном космосе Л.Н. Толстого можно выявить некое организующее начало, которое не просто стимулировало поиски и открытия, но безраздельно подчиняло себе все его существо, завладевало его мыслями и духом, накладывало свою печать на каждое его творение. От первых дневниковых записей, от первых художественных произведений до последней повести «Хаджи-Мурат» таким структурирующим началом служила у Толстого проблема жизни и смерти. Именно в оппозиции жизни и смерти усмотрел центральную коллизию толстовского творчества Н.К. Михайловский: «Едва ли найдется не только в одной нашей, а и во всемирной литературе писатель, который уделял бы столько внимания смерти, как гр. Толстой. И дело здесь не в количестве только. <...> Смерть, как жестокий, неумолимый, страшный враг жизни столько же занимает гр. Толстого, как и сама жизнь, и именно в качестве врага последней, а вместе с тем и самого гр. Толстого»¹³⁰. Однако художественное изображение этой коллизии разворачивается не в отвлеченных идеях, а в рамках уникального толстовского стиля, органично сочетающего движение образа и движение мысли, создающего впечатление непрерывной изменчивости жизненных явлений при постоянстве нравственно-философского взгляда на мир.

Б.М. Эйхенбаум, в своей книге «Молодой Толстой» исследуя дневники писателя, исходил из положения о том, что не должно отдаваться слишком буквальным биографическим толкованиям дневниковых записей и рискованно «подчиняться соблазнам психологического толкования»¹³¹. Ученый рассматривает дневники Толстого не как документы интимной душевной жизни, а прежде всего как факты художественного творчества. В них, по его мнению, «подготовлены приемы, обдуманы общие основы поэтики», где уже присутствует метод сочетания «генерализации» и «мелочности»¹³². Спор этих противоположных приемов как основное свойство творческого метода Толстого подробно

¹³⁰ Михайловский Н.К. Литературная критика: Статьи о русской литературе XIX начале XX века. Л.: Художественная литература, 1989. С. 605.

¹³¹ Эйхенбаум Б.М. Указ. соч. С. 12.

¹³² Там же. С. 40.

раскрыты Б.М. Эйхенбаумом, что стало фактом большой научной значимости. Наблюдение за стремлением Толстого к изображению душевных состояний «в виде последовательности мыслей и чувств»¹³³ позволило увидеть «корни того метода, который проходит через все его творчество, объединяя художественную работу с нравственно-философской»¹³⁴. Уже в этой работе Б.М. Эйхенбаум высказал одну из центральных идей последующих работ о Толстом: «в таких жанрах, как «Исповедь», он остается художником, разлагающим, собственную свою душевную жизнь по законам своего художественного творчества»; в основе всех духовных кризисов, сопровождавших писателя, его «отходов» от литературы лежат художественные искания. «Толстой всегда был художником и никогда не переставал им быть, менее всего тогда, когда отрекался от своего художества и писал религиозно-нравственные статьи»¹³⁵.

Что же открывает ученый? Прихотливая текучесть душевных состояний превращается у Толстого в развертывание, как бы сейчас сказали, экзистенциальной проблематики с парадоксальным для анализирующего разума сочетанием вещей. Эйхенбаум приводит обширную цитату как знак этой текучести и переменчивости, нам же интересны не стилевые последствия, а само толстовское стремление раскладывать «вечную проблему» на компоненты и размышлять над ними: «Жалеть мне нечего, желать мне тоже почти нечего, сердиться на судьбу не за что... Воображение мне ничего не рисует — мечты нет. Презирать людей — тоже есть какое-то пасмурное наслаждение; но и этого я не могу, я о них совсем не думаю... Разочарованности тоже нет; меня забавляет все; но в том горе, что я слишком рано взялся за вещи серьезные в жизни; взялся я за них, когда еще не был зрел для них, а чувствовал и понимал; так сильной веры в дружбу, в любовь, в красоту нет у меня, и разочаровался я в вещах важных в жизни; а в мелочах еще ребенок. Сейчас я думаю, вспоминая о всех неприятных минутах моей жизни, которые в тоску одни и лезут в голову, — нет, слишком

¹³³ Там же. С.47.

¹³⁴ Там же. С.29.

¹³⁵ Там же. С.13 – 17.

мало наслаждений, слишком много желаний, слишком способен человек представлять себе счастье, и слишком часто, так, ни за что, судьба бьет нас, больно, больно задевает за нежные струны, — чтобы любить жизнь; и потом что-то особенно сладкое и великое есть в равнодушии к жизни, и я наслаждаюсь этим чувством. Как силен кажусь я себе против всего с твердым убеждением, что ждать нечего здесь, кроме смерти. И сейчас же я думаю с наслаждением о том, что у меня заказано — седло, на котором я буду ездить в черкеске, и как я буду волочиться за казачками, и приходиться в отчаяние, что у меня левый ус ниже правого, и я два часа расправляю его перед зеркалом» (46, с. 78).

Приступая к осмыслению проблемы, обратимся к трактату «О жизни» (1886–1887). Как следует из всех наших предыдущих размышлений, этот филологический ход, методологически не совсем верный (сложно поверять раннее творчество писателя философскими сочинениями позднего периода), именно в случае Толстого оказывается уместным в силу внутреннего единства *интеллектуально-образного космоса*. К тому же философская книга «О жизни» — итог этико-эстетических исканий многих лет, в том числе поры молодости.

В самом начале трактата Толстой определяет ключевое слово/тему своих размышлений: «Слово «жизнь» очень коротко и очень ясно, и всякий понимает, что оно значит. Но именно потому, что все понимают, что оно значит, мы и обязаны употреблять его всегда в этом понятном всем значении. Ведь слово это понятно всем не потому, что оно очень точно определено другими словами и понятиями, а, напротив, потому, что слово это означает основное понятие, из которого выводятся многие, если не все другие понятия, и поэтому для того, чтобы делать выводы из этого понятия, мы обязаны прежде всего принимать это понятие в его центральном, бесспорном для всех значении. А это-то самое, мне кажется, и было упущено спорящими сторонами по отношению к понятию жизни. <...> самый центр, из которого описывали фигуры, оставлен и перенесен в новую точку» (26, с. 317). Характерное для Толстого представление о некоем центре, определяющим все остальное, есть и в ранней прозе — герой повести «Казачки» Оленин стремится отыскать тот центр, из которого будут выве-

дены другие понятия: «И вдруг ему как будто открылся новый свет. «Счастье — вот что́, — сказал он сам себе: — счастье в том, чтобы жить для других. И это ясно. В человека вложена потребность счастья; стало быть она законна. Удовлетворяя ее эгоистически, то есть отыскивая для себя богатства, славы, удобств жизни, любви, может случиться, что обстоятельства так сложатся, что невозможно будет удовлетворить этим желаниям. Следовательно, эти желания незаконны, а не потребность счастья незаконна. Какие же желания всегда могут быть удовлетворены, несмотря на внешние условия? Какие? Любовь, самоотвержение!» (6, с. 77–78). По существу, в исканиях Оленина ключевыми словами станут слова «воспоминание», «истинная жизнь», «счастье», «благо» «любовь», «самоотвержение» и другие, составившие впоследствии концептный строй философского трактата «О жизни».

Все люди, по Толстому, должны понять, что существует связь между «гибелью одних и празднованием других, что нельзя «потакать царствующему злу», прятать совесть в карман и разными удобными теориями вроде теории Мальтуса оправдывать несправедливость. В трактате «Так что же нам делать?» об этом сказано сильно и прямо: «Мы живем так, как будто нет никакой связи между нищей прачкой, 14-летней проституткой, измученными деланьем папирос женщинами, напряженной, непосильной, без достаточной пищи работой старух и детей вокруг нас; мы живем — наслаждаемся, роскошествуем, как будто нет связи между этим и жизнью; мы не хотим видеть того, что не будь нашей праздной роскошной и развратной жизни, не будет и этого непосильного труда, а не будь непосильного труда, не будет нашей жизни» (25, с. 312–313). В этом императиве резко, в духе позднего Толстого, противопоставлены праздность господ и непосильный труд, однако само понимание несправедливости социального устройства у Толстого существовало всегда. Даже мягкое, пейзажно-лирическое начало повести «Казачки» содержит это противопоставление: «Всё затихло в Москве. Редко, редко где слышится визг колес по зимней улице. В окнах огней уже нет, и фонари потухли. От церкви разносятся звуки колоколов и, колыхаясь над спящим городом, поминают об утре. На улицах пусто.

Редко где промесит узкими полозьями песок с снегом ночной извозчик и, перебравшись на другой угол, заснет, дожидаясь седока. Пройдет старушка в церковь, где уж, отражаясь на золотых окладах, красно и редко горят несимметрично расставленные восковые свечи. Рабочий народ уж поднимается после долгой зимней ночи и идет на работы. А у господ еще вечер» (6, с. 3). Картина утра в Москве у Толстого указывает на сложившийся общий закон Жизни, которому искони следуют господа и простолюдины. Начало повести задает главную тему всего произведения, так как Оленин на протяжении всего произведения будет биться на вопрос: действительно ли этот закон вечен и незыблем?

В трактате «Так что же нам делать?» Толстой разбирает экономические условия, значение денег, положение науки и искусства, собираясь показать, что все существующие институты служат «злу» — порабощению одних людей другими. Говоря о «назначении и благе человека», о смысле жизни, Толстой опирался, по его собственным словам, на доводы простых русских умных крестьян — таких, как Сютаев и Бондарев: «Мы устроили себе жизнь, противную и нравственной и физической природе человека, и все силы своего ума напрягаем на то, чтобы уверить человека, что это-то и есть самая настоящая жизнь. Все, что мы называем культурой: наши науки 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. Но обманы эти имеют свои пределы, и мы доходим до них. Если такова настоящая жизнь человеческая, то лучше уже вовсе не жить, говорит царствующая, самая модная философия Шопенгауэраи Гартмана» (25, с. 386).

Если обращать внимания не на толстовские «крайности» (требование жить по-библейски – «В поте лица снеси хлеб, и в муках родиши чада»), а на главную мотивацию (неприемлемость для Толстого ощущаемого им повсюду разрушительного для нравственности движения цивилизации), то мы везде увидим все ту же бескомпромиссность в отстаивании нравственной истины жизни. На последних страницах книги Толстой выражает твердую уверенность: «Несогла-

сие нашей жизни с нашей совестью. Как ни стараемся мы оправдать перед самими собой свою измену человечеству, все наши оправдания распадаются прахом перед очевидностью: вокруг нас мрут люди от непосильной работы и недостатков, мы губим труд других людей, пищу и одежду, необходимые для них, только для того, чтобы найти развлечение и разнообразие в скучной жизни. И потому совесть человека нашего круга, если есть хоть малый остаток ее в нем, не может заснуть и отравляет все те удобства и приятности жизни, которые доставляют нам страдающие и гибнущие в труде братья.<...> Совесть людей не может быть успокоена новыми придумками, а может быть успокоена только переменной жизни, при которой ненужно будет и не в чем будет оправдываться» (25, с. 393–394). Счастье человека, по Толстому, в том, чтобы жертвовать собой, отказываясь от эгоистической жизни только для себя и своих близких. Таким образом, решение социальных вопросов переводится в область исключительно нравственную. Это убеждение сложилось у писателя еще в молодости, что нашло отражение и в эмоционально-интеллектуальных размышлениях героя повести «Казачья» – Оленина, и в отвержении любого, в том числе «законного» насилия для достижения цели. Это хорошо заметно, например, в философском наброске начала 1860-х годов «О насилии», где Толстой, анализируя «неизбежность» насилия, вскрывает его «цивилизационную» природу и ставит вопрос о необходимости поиска способа полного уничтожения насилия: «Во все времена, на всех местностях земного шара, между людьми повторяется один и тот же непостижимый факт: власть, закон, сила, людская же сила, заставляет людей жить противно своим желанием и потребностям <...> насилие есть совершение большинством над меньшинством поступка относительно справедливого для большинства и относительно несправедливого для меньшинства <...> идея насилия противоположна идее общей справедливости — свободы и равенства; вследствие чего насильствованное меньшинство не могло понять идеи относительной справедливости большинства и нашло ее несправедливой <...> Итак насилие является только вследствие общей идеи, а более общая идея только вследствие насилия <...> Достижение общей идеи справедли-

вости, и совершенное уничтожение насилия, следовательно, возможно бы было тогда, когда бы все человечество в одно время имело одну и ту же идею» (7, с. 121–123).

Толстой стремится указать пути, как сделать счастливой жизнь каждого человека и всех людей. Для этого, по его мнению, нужно одно: не быть виноватым друг перед другом, не поддерживать эгоистический, несправедливый порядок жизни, любить не себя, а других, всех, разумом преодолевать чувственные влечения. Эта мысль — главная в трактате «О жизни». Желание себе блага — основа жизни; но человеку нужно такое несомненное благо, которое не нарушалось бы борьбою, страданиями и смертью. Благо это, по Толстому, дается «подчинением животной личности закону разума». Он советует каждому человеку и всем людям «поверить в крылья», «поднимающие над бездной», и несогласен с пессимистами, утверждающими, что зло господствует в мире.

Книга «О жизни» призвана была внушить это настроение читателям. 20 мая 1887 г. Толстой писал по этому поводу Н.Н. Страхову: «Мне очень хорошо жить на свете, т.е. умирать на этом свете, и вам того же не только желаю, но требую от вас. Человек обязан быть счастлив. Если он не счастлив, то он виноват. И обязан до тех пор хлопотать над собой, пока не устранил этого неудобства или недоразумения» (64, с. 48).

Г.Я. Галаган вслед за Е.Н. Купреяновой показывает, как уже в ранние годы формировалась толстовская этика, и мы хотим выделить здесь два очень характерных момента. Начав строить свою философию нравственного совершенствования личности, Толстой, как мы уже говорили, выступает в качестве *модернизатора* древнего знания. Так, сократовская идея о тождестве добродетели и знания (в свете сократовского же «я знаю, что я ничего не знаю») была воспринята Толстым как идея только платоновская — «потому, что характер толстовского осмысления этических исканий прошлого определялся в этот период его вниманием к процессу разрушения нравственного мира. Поскольку сила извращенного разума, не только претендовавшего на роль единственного источника знаний, но и с успехом исполнявшего ее, была в этом процессе первосте-

пенной, понятие «знание» в толстовских размышлениях наделялось теми же качествами, что и понятие «разум». Скептицизм сократовского утверждения, нашедший свое отражение и в идее бесконечности нравственного совершенствования, устранял для Толстого любую возможность ассоциаций такого рода в его осмыслении знания сократовского. Это последнее явилось для молодого Толстого неким идеальным феноменом, который навсегда пленил его не только идеей бесконечности движения на пути совершенствования <...> но и требованием столь же бесконечного самопознания и обязательности личного усилия...».¹³⁶ И так же навсегда молодой Толстой отверг известную ему по «Никомаховой этике» Аристотеля «приобретаемость» добродетелей в процессе жизни и связь продвижения по «лестнице добродетелей» с возрастанием почестей и наград. Напротив, как мы уже видели, Толстой исходит из естественности добродетели, укорененности ее в самой жизни – социализация в современном мире нарушает и разрушает это естество, поэтому и сам вопрос о славе, почестях и наградах на пути совершенствования для Толстого изначально решен иначе. И здесь прекрасной иллюстрацией является Конфуций, его (позднее усвоенное, но совпавшее с собственным, выношенным) учение о середине, которое в изложении Толстого мыслится как духовное постоянство, обретенное добродетельным человеком на пути сдержанности и достижения внутреннего равновесия: «Добродетельный человек предпочитает скрывать свою добродетель по мере того, как она становится все более и более известной. Забота добродетельного человека одна: рассматривать свое сердце, чтобы там не было ничего дурного. То, в чем никто не может сравниться с добродетельным человеком, есть то, чего другие люди не могут видеть» (54, с. 62).

В книге «О жизни» Толстой вновь и вновь повторяет свою излюбленную мысль, что человек может быть счастлив и спокоен, если сумеет соединить свою жизнь с «жизнью мира». Тогда обретаются «жизнь, не могущая быть смертью, и благо, не могущее быть злом». Из первоначального заглавия «О жизни и смерти» Толстой исключил слово «смерть», как ненужное, лишнее.

¹³⁶ Галаган Г.Я. Л.Н. Толстой: Художественно-этические искания. С. 31.

Думается, такой ход продиктован и народными воззрениями, в которых смерть есть зло, которое может быть избыто, побеждено добром: «Смерть – злым, а добрым – вечная память. Злому – смерть, а доброму – воскресение»¹³⁷. Как пишет Т.Т. Бурлакова, к моменту создания этого трактата Толстой «пришел к выводу, что для человека, познавшего смысл жизни в исполнении высшего блага — служении нравственной истине, — смерти не существует. Для живущего духовной жизнью «нет смерти и нет страдания». Смерть страшна человеку, живущему телесной жизнью. Вопрос «о том, как прожита была собственная жизнь и какой след человек оставил о себе в мире», стал для Толстого одним из главных в его размышлениях о жизни и смерти»¹³⁸.

Однако «вечные вопросы» потому и вечные, что ни один, даже самый вдохновляющий, философский ответ не является исчерпывающим (о чем говорит и знаменитый предсмертный уход Толстого из дома). Толстой постоянно сталкивался со смертью (в том числе и пережил смерть троих своих малолетних детей). Тем более это относится к художественному творчеству, которое нацелено на постижение и изображение сущностных начал бытия, его основополагающих свойств, к каковым и относятся, например, жизнь и смерть, свет и тьма. В творчестве Л.Н. Толстого тему смерти можно считать сквозной. М.А. Алданов в книге «Загадка Толстого» перечисляет количество смертей в его произведениях и недоуменно спрашивает: «Для чего же собран этот огромный художественный материал, которому равного по богатства не дал ни один писатель мира?»¹³⁹. Как пишет В.Н. Янушевский, «общеизвестно, что Толстой зарекомендовал себя мастером аналитически точного и диалектически правдивого изображения внутреннего мира героев, осознавших неизбежность и бли-

¹³⁷ Даль В.И. Пословицы русского народа. М.: ЭКСМО ННН, 2005. С.179–181.

¹³⁸ Бурлакова Т.Т. Л.Н. Толстой о проблемах жизни и смерти: По материалам пометок писателя на страницах журнала «Вопросы философии и психологии» //XXIII Международные Толстовские чтения: Тезисы докладов научной конференции (8–10 сентября 1997 г.). Тула: Издательство Тульского государственного педагогического университета им. Л. Н. Толстого, 1997. С. 35.

¹³⁹ Алданов М.А. Загадка Толстого. Берлин: Изд-во И.П. Ладыжникова, 1923. С.56–57.

зость смерти, *«бытия-к-смерти»* (М. Хайдеггер), за что удостоился похвалы наиболее известных мыслителей XX века – М. Хайдеггера и В. Франкла». ¹⁴⁰

Люди на протяжении всего существования пытались осмыслить вопрос: почему в мире все смертно? Человек существует, и живет в тени смерти. Рождается человек – начинается путь, который неумолимо ведет его к смерти. Как долго живет человек? Что будет в жизни и что будет после смерти, никто не знает. Когда человек умер, тело истлевает превращается в прах, куда же девается душа? В религии (в христианстве, в первую очередь) есть такое понимание, что, кроме земного предела, есть еще один мир, мир иной. Но каков этот иной мир? Существует ли Рай и Ад? Все ли наследуют Царство небесное? Все перечисленные вопросы занимают человечество, люди пытаются проникнуть в тайны бытия. Мифопоэтические представления многих народов создали особую словесно-образную картину мира, в которой Жизнь и Смерть соседствуют в сознании человека.

У всякого подлинного гения непременно есть некоторая основная интуиция, определяющая его творчество, некий предмет, на который всегда обращено его внимание. Предметом, на который неизменно была устремлена душа Толстого, была смерть не как метафизически случайный факт, но как ее завершение и ее отрицание, как загадка, являющаяся загадкой самой жизни. За несколько недель до кончины Толстой пишет Черткову о внезапной смерти: «Я понял то, что, несмотря на то, что такая смерть, в телесном смысле, без страданий телесных, очень хороша, она, в духовном смысле, лишает меня тех дорогих минут умиранья, которые могут быть так прекрасны» ¹⁴¹. Опыт смерти невыразим, его нельзя передать простыми человеческими словами, а, с другой стороны, художественное моделирование смерти – это моделирование жизни, у которой вдруг четко обозначена граница. Поэтому «опыт смерти другого» в лите-

¹⁴⁰ Янушевский В.Н. «Загадочный язык смерти...» // Яснополянский сборник–2008. С. 188.

¹⁴¹ Цит. по: Гольденвейзер А.Б. Вблизи Толстого. Записки за пятнадцать лет. М.: Изд. Дом «Захаров», 2002. С. 317.

ратуре – это своеобразная «репетиция», позволяющая поставить все главные вопросы человеческого существования.

Когда юный Толстой, жадно ищущий себя и одновременно общую истину жизни, отправился на Кавказ, то природа, быт и нравы простых людей, горцы Кавказа, солдаты, офицеры, служившие на Кавказе, произвели на молодого человека неизгладимое впечатление. На Кавказе Толстой написал первые произведения из военной жизни «Набег», «Рубка леса», сделал первые наброски «Казачков». Уже в них проявилась оригинальность таланта великого писателя: искусство живописать происходящее, передать переживания человека перед сражением (делом) и на поле боя, описать предсмертное состояние человека, заглянувшего в глаза смерти, готовящегося перейти в иной мир. В дневниках же проявилась обостренность моделирования жизни перед лицом возможной гибели: «Отправляясь в поход, я до такой степени приготовил себя к смерти, что не только бросил, но и забыл про свои прежние занятия, так что теперь мне труднее, чем когда-нибудь, снова приняться за них. Хотя все это время я о себе очень мало думал, но мысль о том, что я стал гораздо лучше прежнего, как-то закрылась в мою душу – и даже сделалась убеждением. Действительно ли я стал лучше? Или это только такая же надменная уверенность в своем исправлении, которую я всегда имел, когда вперед определял себе будущий образ жизни».¹⁴² Эта дневниковая запись знаменует собой исполнение той программы, которую Толстой наметил в начале переходной эпохи. Здесь «практическая сторона жизни» обретает конкретные черты: «поход», встреча со смертью («приготовил себя к смерти») и что самое главное – устремленность в будущее («будущий образ жизни»). Толстой надеется, что в походе он обретет то, что не прописано в правилах и книгах. Война, ожидание смерти способствуют развитию человека: «(Николаевка – еду в отряде). Я равнодушен к жизни, в которой слишком мало испытал счастья, чтобы любить ее; поэтому не боюсь смерти. Не боюсь и страданий; но боюсь, что не сумею хорошо перенести страданий и смерти». Интересна ремарка, открывающая эту запись: она свидетельствует о

¹⁴² Толстой Л.Н. Дневники. Т.ХХI. С. 58.

том, как осуществляется вхождение в практическую сторону жизни. Начало приведенной дневниковой записи может показаться декларативным: «равнодушен к жизни», «не боюсь смерти» и т.д., но дальнейшее течение душевного состояния («перехожу от одного состояния к другому») показывает степень слияния волонтера с обыденной солдатской жизнью, в которой соседствуют шутка, песня, соленое словцо, брань, окрики командиров, собственно дело (бой), кровь. О чем думает солдат, идя в поход? Этот вопрос писатель ставил во многих произведениях и в различные периоды жизни решал их по-разному.

В древнекитайской философии вопросы взаимосвязи жизни и смерти также ставились и решались по-разному. Наиболее древний вариант предполагает, что все происходит по воле Неба (высшей инстанции в мифологии и ранней философии) и по закону судьбы. Однако были и учения, отвергающие мистицизм и переводящие жизнь и смерть в план «естественного» хода вещей. Это даосская традиция, и прежде всего Ян Чжу. Он сразу, как и Толстой впоследствии, отвергает эгоистическую суету, связанную с земной выгодой: «Люди суетливо соперничают ради пустой, мимолетной славы и рассчитывают на ненужные почести после смерти», пронизательно замечая: «То, что делает все вещи разными, – это жизнь; то, что делает их одинаковыми, – это смерть» (ДКФ, с. 215). Ян Чжу переносит сам центр вопроса со смерти на жизнь, настаивая, что заниматься необходимо жизнью, а не смертью: «При жизни существует различие – это различие между умными и глупыми, знатными и низкими. В смерти существует тождество – это тождество смрада и разложения, исчезновения и уничтожения» (ДКФ, с. 215). В то же время философ в духе даосизма стремится установить равновесие и здесь, и возникает своеобразный фатализм: «Несмотря на это, не во власти [человека] быть умным или глупым, быть знатным или низким; и не в его власти также смрад и разложение, исчезновение и уничтожение. Поэтому жизнь не зависит от живых, а смерть не зависит от мертвых; быть умным не зависит от умных, а быть глупым не зависит от глупых; быть знатным не зависит от знатных, а быть низким не зависит от низких. В таком случае все вещи равны в жизни, равны и в смерти; равны в мудрости,

равны и в глупости; равны в знатности, равны и в низком положении. Умирают и десятилетний, и столетний; умирают и добродетельный, и мудрый; умирают и злой, и глупый<...> Разложившиеся кости одинаковы, кому известно различие между ними? Поэтому следует наслаждаться, пока живы. Зачем тревожиться [о том, что будет] после смерти?» (ДКФ, с. 215-216).

Фатализм, как хорошо известно по «Войне и миру», Толстому не чужд, однако его неустанный нравственный поиск, отправляясь от сходных посылок, тем не менее вовсе не по-даосски исполнен постоянной тревоги. Дело не только в нравственном состоянии мира, но и в том, что поиск ведет личность XIX столетия, для которой мировоззренческая и психологическая гармония, достижимая древними, – почти недоступная цель. Тем значимей обнаруживаемые совпадения, показывающие, что человечество на протяжении тысячелетий в конечном счете волнуют одни и те же вопросы.

Не будучи «даосом», Толстой потому и откликнется на философию Лао-цзы, что ее фундаментальное основание в решении всех вопросов – ориентация на «естественное» течение жизни. При любом повороте мысли Толстого эта ориентация сохраняется, и в таком понимании коренное соотношение жизни и смерти в китайской философии может служить своеобразным ориентиром при всех различиях, так как естественность дает возможность примирения, гармонизации начал, недостаток чего так остро ощущал Толстой в современном ему мире. Об этом и говорит Ян Чжу: «...раз уже человек живет, то он [должен принимать жизнь] легко, предоставив ее естественному течению, и [исполнять] до конца ее требования, чтобы [спокойно] ожидать прихода смерти. Когда же придет смерть, то и к ней следует отнестись легко, предоставив ее естественному течению, и [принять] до конца то, что она принесет, чтобы оставить свободу исчезновению. Ко всему следует относиться легко, все следует предоставить естественному течению. Зачем в страхе медлить или торопиться в этом промежутке [между рождением и смертью]?» (ДКФ, с. 217)

У того же Ян Чжу (пусть и приходящего к несколько иным выводам) в синкретической форме содержатся важные основания будущего мировоззрения

Толстого: «природность» человека как изначальное его родство со всем сущим, «натурфилософское» понимание необходимости разума (как компенсации за недостаточную природность) и неуместности насилия, вовлеченность тела в мировой процесс жизни и смерти и естественность умирания. Приведем этот фрагмент, предвосхищающий не только Толстого, но и современную философскую антропологию:

Человек подобен небу и земле и, как они, таит в себе природу пяти [движущих] начал. Человек является самым разумным [среди всех существ], наделенных жизнью. [И в то же время] когти и зубы человека недостаточно сильны, чтобы обеспечить ему охрану и защиту; мускулы и кожа недостаточно крепки, чтобы оборонять его и отражать [удары]; бегаёт и ходит он недостаточно быстро, чтобы убежать от опасности. [У человека] нет ни шерсти, ни перьев, защищающих его от холода и жары, ему необходимо пользоваться [внешними] средствами и вещами, чтобы прокормиться. Поэтому он по своей природе полагается на разум, а не опирается на силу. Поэтому человек высоко ценит разум, ибо ценит то, что сохраняет его существование, и с пренебрежением относится к силе, ибо презирает то, что совершает насилие над [внешними] вещами. Однако наше тело нам не принадлежит — то, что рождено, не может не быть [сохранено] в целостности. И внешние вещи тоже нам не принадлежат — то, что однажды нам принадлежало, не может не быть снова потеряно. Тело, несомненно, главное в жизни; внешние вещи также являются главным для прокормления [человека]. Даже если сохранить в целостности жизнь тела, нельзя им владеть; даже если не терять внешних вещей, нельзя ими владеть (ДКФ, с. 222)

Возможно, наиболее полное выражение этот гармонизирующий фатализм нашел у другого прославленного представителя даосизма – Чжуан-цзы.

Настоящий человек древности не знал ни любви к жизни, ни ненависти к смерти; не радовался своему появлению [на свет] и не противился уходу [из жизни]; безразлично покидал [этот мир] и безразлично приходил в него, и это все. Он не забывал того, что было для него началом, и не доискивался до того, в чем [заключался] его конец. Получая [жизнь], радовался ей; забывая [о смерти], возвращался [в небытие]. Это означает, что он не прибегал к разуму, чтобы противиться дао, не прибегал к человеческому, чтобы помочь небу. Такой человек и называется настоящим человеком. Сердце такого человека свободно [от чувств], поведение сдержанно, его лицо [выражает] простоту. Иногда он холоден, как осень, иногда тепел, как весна; радость и гнев [чередуются в нем], так же как [чередуются] четыре времени года; [он] приспособляется к вещам, и никто не знает предела его [возможностей]... Смерть и жизнь — это [неизбежная] судьба. Они так же естественны, как естественна постоянная [смена] ночи и дня. Если в этом есть нечто, чего человек не может постичь, [то это происходит от] существа самих вещей (ДКФ, с. 262–263).

Понятно, что далеко не под всем здесь Толстой мог бы подписаться (потому и заимствовал из китайской философии, толкуя по-своему, понравившиеся ему мысли), и все же родство существует. Что интересно, философ апеллирует к еще более глубокой древности, подобно тому как Толстой будет апеллировать к доцивилизационным первоначалам жизни (и хронологически – к раннему детству, и исторически – к жизни менее затронутых современной цивилизацией народов). Поиск истока и образцов в прошлом, единый вектор «назад» (вспомним и Руссо с его культом «естественности») означают глубокую неудовлетворенность мыслителей развитием общества и человека и одновременно – ориентацию на глубинные основы жизни, которые, по мысли мудрецов, в прошлом были человеку доступнее. Таков – при всех различиях – общий мифологизирующий «ретро-вектор» мышления и Чжуан-цзы, и Руссо, и Толстого.

2. Танатологические мотивы ранней военной прозы и путь к истинной жизни в повести «Казачи»

Анализ смыслового и образного наполнения категории *жизни/смерти* в творчестве молодого Толстого позволяет предположить мысль о содержательной общности этих категорий в произведениях как художественного, так и этического порядка. Размышления о «естественном» человеке, человеке цивилизованном, о двойственной природе человека, о противоречивом единстве «животной личности» и «разумного сознания», о необходимости подчинения плотского начала духовному, о неизбежности обретения «света» в конце пути духовного совершенствования личности, о поступках человека, стремящегося преодолеть несовершенство жизни, воплощались в образы и судьбы персонажей, преломлялись в конкретные жизненные ситуации, разыгранные на страницах художественных сочинений. Но те же самые темы и проблемы обсуждались и решались в дневнике, письмах, первых попытках публицистических статей Толстого.

В творчестве молодого Толстого доминирование темы смерти особенно заметно в военной прозе. В рассказах «Набег», «Рубка леса», «Как умирают русские солдаты» гибель солдата – момент кульминационного напряжения в сюжете произведения. Истоки этой линии – в жизни, точнее в «практической стороне жизни», которая завораживала и увлекала Толстого. Знаменательно, что одно из первых, незавершенных, произведений, Толстой озаглавил: «Как умирают русские солдаты. (Тревога)». Этот рассказ интересен тем, что дает представление о становлении и развитии военной тематики. Толстой находит верное слово, выражающее и тему, и идею, и основную эмоцию, слово, сплавляющее весь материал в художественное единство – «тревога». По Далю, это – емкое по смыслу слово: «тревога, беспокойство, забота, суета, смятение, сполох; испуг, суматоха, внезапный шум, призывный, сборный знак, при опасно-

сти; сполох, набат»¹⁴³. Так начинающий писатель утверждает всем ходом повествования, что его занимают не столько события, сколько хрупкость мира.

Рассказ начинается изображением идиллической картины тишины и уюта летнего вечера («...жар свалил, белые летные тучи разбегались по горизонту, горы виделись яснее, и быстрые ласточки веселились в воздухе. Два вишневые дерева и несколько однообразных подсолнечников недвижимо стояли перед нами и далеко по дороге кидали свои тени. В двухаршинном садике было как-то тихо и уютно» (5, с. 232)), которые нарушаются гулом оружейного выстрела, после чего каждый персонаж начинает чувствовать действие разрушительной надличностной силы. Тревога изменяет привычное течение жизни, но жизнь продолжается: денщик ищет капитана, капитан просил денщика не тушить самовар, он думает, что скоро придет. Может быть, впереди смерть ждет капитана, но он не боится, у него полная уверенность жизни. Самовар – символ дома, домашней, семейной жизни. «Не туши самовар» – значит, капитан верит, что он еще будет со знакомыми беседовать вокруг самовара, весело и уютно, несмотря на опасность сражения. Эта уверенность командира вселяет надежду в каждом солдате, надежду на то, что предстоящая схватка с горцами будет краткой и не опасной. Отсюда такая реакция: « – Ишь, ровно на свадьбу, – говорил старый солдат, покачивая головой на бегущий народ, – делать-то нечего» (5, с. 233). Интересно, что солдаты сравнивают возникшую суету, вызванную тревогой, со свадебными хлопотами. Пока еще нет ощущения приближения опасности, может быть, и смерти. Свадьба – событие из мирной жизни человека. На свадьбу собираются родные и друзья, атмосфера гармоничная и уютная.

Толстой замечает, глядя на приготовление солдат к предстоящему бою: «Отрадно видеть человека, смело смотрящего в глаза смерти; а здесь сотни людей всякий час, всякую минуту готовы не только принять ее без страха, но – что гораздо важнее – без хвастовства, без желания отуманиться, спокойно и просто идут ей навстречу» (5, с.233). Взгляд автора-повествователя уловил, пожалуй, главное в душевном состоянии русского солдата – его спокойствие и простоту в

¹⁴³ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка // slovardalya.ru

поведении, которые обусловлены многовековым опытом: «Как живем, так и умираем. Кто как живет, так и умирает. Упокой, господи, душеньку, прими, земля, косточки! Дай бог легко в земле лежать, в очи Христа видать»¹⁴⁴.

Рассказ назван «Как умирают русские солдаты», но в рассказе Толстой только описал смерть одного солдата: «...рябой солдат с загорелым лицом, белым затылком и серьгой в ухе, запыхавшись, подбежал к кручи. Одной рукой он нес ружье, другой придерживал суму. Поравнявшись с нами, он споткнулся и упал. В толпе раздался хохот. – Смотрите, Антоныч! Не к добру падать, – сказал балагур-солдат» (5, с. 234). В этой сцене мы не видим опасности и смерти, жизнь полна хохотом и веселостью, но тень смерти уже нависла над кем-то из солдат. Во внешнем облике солдата выделена одна деталь: серьга в ухе, что имело особый смысл: в левом ухе ее носил единственный сын у матери-одиночки, в правом – единственный сын у родителей, в обоих ушах – последний в семье, кормилец и продолжатель рода. По солдатской или казачьей традиции, превыше всего почитающей семью, командир должен был оберегать такого человека. Даже в самую лихую годину войны его не имели права подвергать смертельной опасности, посылая в пекло битвы. Так возникает тип и соответственно типу складывается судьба солдата, некоторые черточки которой вдруг начинают обозначаться в момент, когда в мире что-то случилось, его гармония нарушилась. Толстой в данном случае ничего не придумывает, а лишь воспроизводит этот эпизод как очевидец, однако читателю уже многое становится ясным: судьба Антоныча, споткнувшегося солдата, предопределена – он погибает от единственного выстрела, случившегося в несостоявшемся по сути бою.

Смерть накладывает свою печать на облик умирающего и несет какое-то просветление. Солдат, раненный в стычке с горцами, «казалось, похудел и постарел несколькими годами, и в выражении его глаз и складке губ было что-то новое, особенное. Мысль о близости смерти уже успела проложить на этом простом лице свои прекрасные, спокойно-величественные черты» (5, с. 235–

¹⁴⁴ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка // slovardalya.ru

236). Простой солдат относится к смерти тихо и спокойно, а рассказ завершается восклицанием автора: «Велики судьбы славянского народа! Недаром дана ему эта спокойная сила души, эта великая простота и бессознательность силы!» (5, с. 236). Восклицание похоже, скорее, на ремарку в пьесе под названием «Жизнь». Действительно, после окончания стычки с чеченцами рота возвращается к мирной жизни. Тревога кончилась, спектакль тоже окончен, а сама ситуация и просветление в конце показывают, как глубоко Толстой воспринимал привычную на войне смерть – она сразу убирает из жизни все суетное и заставляет умирающего и окружающих воспринимать бытие в его обнаженной сути. Иными словами, Толстой не просто рисует смерть – он моделирует сущность жизни в присутствии смерти.

В толстовском рассказе/спектакле выявилось, что собою представляет русский солдат: «Проси творца, чтоб не лишил доброго конца», в этом и заключается сила, простота и вера человека. Смерть шорника Бондарчука представляется для Толстого-писателя своеобразным уроком, убеждавшим его и в настоящем, и, особенно, в будущем, что этот солдат обладал каким-то знанием о жизни, об истине (« в выражении его глаз, и склада губ было что-то новое, особенное»), поэтому и смерть он принимает без страха, заботясь лишь об одном – чтобы его окружающие не посчитали должником: « – Ваше благородие, – сказал он моему знакомому, – Я стремена купил, они у меня под нарком лежат – ваших денег ничего не осталось» (5, с. 236).

Рассказ «Как умирают русские солдаты (Тревога)» остался незавершенным произведением, однако он важен для понимания этико-эстетических исканий молодого Толстого, так как представляет особенности изображения смерти «извне». В кавказских произведениях писатель еще находится на пути к поиску путей изображения смерти «изнутри», то есть из сознания умирающего человека», что произойдет в севастопольской трилогии.

В произведениях, посвященные военной тематике («Набег», «Рубка леса», «Севастополь в декабре», «Севастополь в мае», «Севастополь в августе 1855 года»), Толстой совершенствует «технику» изображения человеческой психики.

Герои его рассказов поставлены в экстремальные условия (существование на грани жизни и смерти), в которых проявляется истинная сущность характеров. Проблема поведения героя в «пограничной ситуации» становится для писателя одной из главных в этот период творчества, как и проблема соотношения понятий «добродетель» и «порок».

Возможность смерти позволяет автору показать в рассказе «Набег» отличие истинной добродетели отложной (посредством изображения различных типов храбрости). Для более последовательного решения танатологических, философско-этических и эстетических проблем писатель строит свое произведение на принципе параллелизма: мир людей — мир природы; солдаты — офицеры; офицеры, определяющие линию поведения в соответствии с общественным мнением, — капитан Хлопов. Многие персонажи «Набега», попадая в экстремальную ситуацию, руководствуются ложными добродетелями, стремятся к личному самоутверждению, совершают неразумные поступки, теряют ощущение реальности и часто бессмысленно погибают. Именно такая судьба уготована прапорщику Аланину. Ситуация смерти может быть типичной, особенно на войне, и в то же время она всегда индивидуальна.

Умирание героя в данном случае — это его возврат к самому себе, к реальной «жизни», к реальной «действительности». Другой вариант подражания ложному — поведение поручика Розенкранца, который пытается усвоить манеру, стиль и жизненные ценности романтического героя. В итоге его бытие можно считать ложным. Мнимые добродетели большей части офицеров проявляются и в других коллизиях столкновения со смертью, и тогда персонажи пытаются скрыть свой страх за маской равнодушия и ложного спокойствия. Гибель других людей не воспринимается ими через призму собственного «Я». Лишь поведение капитана Хлопова отличается естественностью, простотой и безыскусственностью, поскольку он прошел школу военной жизни в полной мере, о чем свидетельствуют ранения. Отправляясь в очередной поход, он одевается так, чтобы быть менее всего заметным, понимая, что война не парад и незачем выделяться. Это поручик Розенкранц, словно участник какого-то праздничного

действия, обрядил себя в красную рубаху и постоянно старался привлечь к себе внимание.

Цветовая гамма, используемая автором в рассказе, своеобразна и не случайна. При описании героев, в поведении которых присутствует поза, элемент искусственности, Толстой практически не обращается к полутонам, а употребляет яркие акцентные цвета (красный, черный, белый). Эти цвета имеют большой потенциал ассоциативных связей и являются символами жизни и смерти.

Танатологические проблемы решаются автором не только в системе «человек — человек (общество)», но и в системе «человек — природа». Искусственность социальных отношений противопоставлена в рассказе естественности природы.

Для того чтобы подчеркнуть диссонанс между миром людей и миром природы, автор использует принцип контрастного сопоставления и антитезу «единение — разрушение». Как отметила Г.Я. Галаган, эти миры существуют параллельно¹⁴⁵. Их единение мнимо, так как люди стремятся к разрушению, к смерти — в данном случае к убийству. Таким образом, антитеза «единение — разрушение» пронизывает всю ткань произведения и используется автором для создания емких образов, которые, в свою очередь, помогают читателю постигнуть особенности философской проблемы жизни и смерти, заложенной в произведении.

Зарисовка отдельных эмоциональных состояний, связанных с ожиданием смерти, присутствует в рассказе «Рубка леса». В «пограничной ситуации», которую герои не в силах изменить, они обращаются к Богу. Поэтому большую роль в танатологии Толстого играют религиозные переживания, характеризующие отношение персонажа к потенциальной смерти. Они свидетельствуют о высоком душевном и эмоциональном напряжении, готовности в любую минуту уйти в мир иной.

Своеобразной смысловой вершиной текста является описание кончины Веленчука, при этом мотив смерти предваряется мотивом сна и смерть приоб-

¹⁴⁵ Галаган Г.Я. Л.Н. Толстой. Художественно-этические искания. С. 43.

ретают некоторые черты одушевленного существа. Позже Л.Н. Толстой использует этот же прием («одушевление» смерти) в «Войне и мире» и в «Смерти Ивана Ильича». Само понятие смерти табуировано – «она», «спячка». Рассказ Чикина связывает спячку со смертью, и, в конце концов, Антонов говорит: «Смерть приходила». Местоимение *она*, выделенное курсивом, написанное с большой буквы, и глагол «приходила» подчеркивают одушевленность. Описание же самой смерти Веленчука дано в традиционном реалистическом ключе — посредством «взгляда» со стороны.

В рассказе «Севастополь в декабре месяце» танатологические мотивы пронизывают все произведение, являясь своеобразным «скрепом» повествования. Картины умирания создают эффект нагнетания, поскольку писатель использует натуралистические элементы при описании страданий раненых. Можно сказать, что цель автора – показать не героические подвиги, а героическое искусство умирания русского солдата. Из частных отстраненных сцен складывается общая картина массового умирания, лицемерие которой является, с одной стороны, причиной нравственного подъема, позволяющего людям становиться героями, а с другой — свидетельствует об образовании в душах вакуума и постепенного привыкания к виду страданий ближнего.

Импульсом к «самораскрытию» персонажа из офицерской среды часто становится именно мысль о смерти, ее предчувствие. Страх гибели вызывает у человека колоссальное эмоциональное напряжение, притупляет все остальные чувства и ставит его в положение «над миром». Индивида в таком состоянии можно назвать живым мертвецом, ежесекундно готовым умереть еще раз.

Встреча со смертью обнажает существо человека. Так, в рассказе «Севастополь в мае» в экстремальной ситуации оказываются Михайлов и Праскухин. Они оба мечтают о славе, однако Праскухин труслив, бестолков, безволен, исполнен аристократического зазнайства, чувства мнимого превосходства над «плебейскими» офицерами (что не мешает ему одалживать у Михайлова деньги). Вместе с тем образ Праскухина не лишен известного трагизма. Ведь его смерть ни в ком не вызвала серьезных раздумий – как и он сам тоже «не заме-

тил» бы смерти своего собутыльника или партнера по преферансу. В его жизни нет настоящих привязанностей, он никому не нужен; его тщеславие, внутренняя опустошенность и ничтожество вызывают скорее презрение, чем гнев.

Образом Праскухина (и Михайлова) Толстой начал изучение «диалектики ничтожной души». Новым в изображении военных сцен является то, что они даются в субъективном восприятии персонажей, и поэтому проникаются глубоко внутренней, субъективной напряженностью, «очеловечиваются». Ставя человека перед лицом смертельной опасности, Толстой почти ничего не говорит о выражении его лица, о его физическом, «телесном» состоянии – звучит «внутренний голос»: «А может быть, только ранят... Но куда? как? сюда или сюда, – думал он, мысленно указывая на живот и на грудь, – Вот ежели бы сюда, – он думал о верхней части ноги, — да кругом бы обошла – все-таки должно быть больно. Ну, а как сюда да осколком — кончено» (мысли Михайлова – 4, с. 28); «Кого убьют – меня или Михайлова? Или обоих вместе? А коли меня, то куда? в голову, так все кончено; а ежели в ногу, то отрежут, я попрошу, чтобы непременно с хлороформом, – и я могу еще жив остаться» (4, с. 48).

Картина смерти Праскухина потрясла современников и поныне является эталоном изображения смерти в литературе. Как и каждый трус, Праскухин боится предстать таковым в глазах окружающих. Он не прочь продемонстрировать свою «храбрость», поэтому, когда в аршине от него упала бомба, «Праскухин испугался, не напрасно ли он струсил, – может быть, бомба упала далеко и ему только казалось, что трубка шипит тут же». Переживания героя саморазоблачительны: «Он открыл глаза и с самолюбивым удовольствием увидел, что Михайлов, которому он должен двенадцать рублей с полтиной, гораздо ниже и около самых ног его неподвижно, прижавшись к нему, лежал на брюхе... А может быть, одного Михайлова убьет, тогда я буду рассказывать, как мы рядом шли, его убило и меня кровью забрызгало». В предсмертные секунды Праскухин как бы подводит итог прожитому; в его сознании калейдоскопически мелькают памятные для него события: «Тут он вспомнил про двенадцать рублей, которые был должен Михайлову, вспомнил еще про один долг в Петербурге,

который давно надо было заплатить; цыганский мотив, который он пел вечером, пришел ему в голову; женщина, которую он любил, явилась ему в воображении, в чепце с лиловыми лентами, человек, которым он был оскорблен пять лет тому назад и которому не отплатил за оскорбление, вспомнился ему...» (4, 48).

За карточным столиком такие воспоминания могли бы предстать в более «выгодном» для Праскухина свете. Здесь же они «обнажены». Поэтому именно в эти мгновения, когда «вместе, нераздельно с этими и тысячами других воспоминаний чувство настоящего — ожидания смерти и ужаса — ни на мгновение не покидало его», — Праскухин, быть может, впервые становится самим собой.

Бомба взрывается, Праскухину кажется, что он «побежал куда-то, споткнулся на подвернувшуюся под ноги саблю и упал на бок. «Слава богу! Я только контужен»,— было его первой мыслью». Сознание судорожно цепляется за покидающую его жизнь — и в этот момента перед нами уже не карьерист и себялюбец, а просто человек, инстинктивно пытающийся жить: «В глазах его мелькали солдаты — и он бессознательно считал их: «Один, два, три солдата, а вот в подвернутой шинели офицер»,— думал он; потом молния блеснула в его глазах, и он думал, из чего это выстрелили: из мортиры или из пушки? Должно быть, из пушки, а вот еще выстрелили, а вотеще солдаты — пять, шесть, семь солдат идут все мимо. Ему вдруг стало страшно что они раздавят его; он хотел крикнуть, что он контужен, но рот был так сух, что язык прилип к небу, и ужасная жажда мучила его. Он чувствовал, как мокро было у него около груди, — это ощущение мокроты напоминало о воде, и ему хотелось бы даже выпить то, чем это было мокро. «Верно, я в кровь разбился, как упал»,— подумал он, и все более и более начиная поддаваться страху, что солдаты, которые продолжали мелькать мимо, раздавят его, он собрал все силы и хотел закричать: «Возьмите меня», — но вместо этого застонал так ужасно, что ему страшно стало, слушая себя. Потом какие-то красные огни запрыгали у него в глазах,— и ему показалось, что солдаты кладут на него камни; огни все прыгали реже и реже, камни, которые на него накладывали, давили его больше и больше. Он сделал

усилие, чтобы раздвинуть камни, вытянулся и уже больше ничего не видел, не слышал, не думал и не чувствовал. Он был убит на месте осколком в середину груди (4, 49).

Описание предсмертных ощущений Праскухина придает его образу настоящий трагизм – умирающий человек вдруг способен к самопознанию, к прикосновению к самым основам человеческого бытия. Это же переживает и Михайлов – легко раненный осколком камня в голову, он уже мнит себя убитым и трудом заставляет себя поверить в то, что выжил. Однако, как только ему это удается, всплывает мысль о возможной награде, что, конечно же, было бы и с Праскухиным, останься тот жив. Согласно толстовскому пониманию жизни и смерти, «цивилизованность» (практически синоним эгоизма, лживости, тщеславия, трусости) в предсмертный момент отступает, и обнажается та единая природная основа, о которой писали и китайские философы, но счастливое возвращение к жизни парадоксально отдаляет неподлинно жившего героя от ее сути. Так смерть оказывается «правдивей» неподлинной жизни.

В последнем рассказе «Севастополь в августе 1855 года» Л.Н. Толстой вновь использует прием отстранения. Повествование построено на серии контрастов: Владимир — Михаил; мечты — реальность. Восприятие событий дается глазами Володи, новичка, полного иллюзий. В критических ситуациях обнаруживается несоответствие ожидаемого и реально существующего. В сознании человека происходит некий «слом», и он либо выходит на новый уровень восприятия действительности, либо еще «глубже» погружается в свои иллюзии. Братья Козельцовы пошли по первому пути, хоть и не расстались до конца с иллюзорными представлениями. Михаил, по сути, — такая же наивная романтическая натура, как и его брат Владимир.

В «Севастополе в августе 1855-го года» тоже существует рассказчик, этот рассказчик теперь может воспринять и осмыслить происходящее более широко, более разносторонне, подумать не только о настоящем, но и о будущем. «Рассказчик находит теперь, по Толстому, у людей, которые не переродились в Севастополе и вели себя в дни обороны во многом дурно, потенциальные внут-

ренные возможности, позволяющие все-таки, с точки зрения писателя, надеяться на них. И толстовское воспроизведение «диалектики души», никогда не бывшее для художника застывшим «приемом», испытывавшее на протяжении его творческого пути непрерывные изменения разного рода, приобретает в третьем севастопольском рассказе новый в значительной степени смысл»¹⁴⁶.

Толстой с явной симпатией рисует нам внешний облик младшего брата, Володи Козельцова. «Стройный, широкоплечий, в расстегнутой шинели, из-под которой виднелась красная рубашка с косым воротником, с папироской в руках, облокотившись на перила крыльца, с наивной радостью в лице и жесте, как он стоял перед братом, это был такое приятно-хорошенький мальчик, что все бы так и смотрел на него» (4, с. 72), наивный и романтический, только что окончил училище, мечтает о Севастополе. Для младшего брата Севастополь – это символ героизма, тщеславия, карьеры. Услышав, что старший брат из Севастополя, Володя бросил борщ и сразу обратился к брату, чтобы он рассказывал ему о Севастополе. Это уже знакомые нам чувства: «Право, я тебе без шуток говорю, все мне так гадко стало, что я желал поскорей в Севастополь. Да, впрочем, ведь ежели здесь счастливо пойдет, так можно еще скорее выиграть, чем в гвардии: там в десять лет в полковники, а здесь Тотлебен так в два года из подполковников в генералы. Ну, а убьют, – так что ж делать!» (4, с.71).

Старший брат Михаил – бывалый и опытный офицер, набивший руку писать в свою бытность полковым адъютантом, самолюбивый, энергичный эгоист, длительным пребыванием под огнем, однако, обретший спокойную уверенность в себе и трезвый взгляд на войну. Он знает цену войны и человеческой храбрости, а свое главное призвание видит в честном и добросовестном выполнении воинского долга. Севастополь для старшего брата не является таким романтическим местом, – там всегда тревога, всегда безопасность, всегда убийство и смерть. Толстой не дает ему однозначной оценки: например, играя в карты с другими офицерами, участвует во взаимном обмане, однако во время обороны ведет себя достойно. Старший Козельцов одновременно и хорош и

¹⁴⁶Билинкис Я.С. О творчестве Толстого Л.: Сов.писатель, 1959. С.87.

плох, он даровит, но даровитость его мелкая. По такому же принципу Толстой строит и образы многих других своих героев: отрицательное в них смешано с хорошим, или, вернее сказать, в разные моменты жизни проявляется разное. «Но опустим скорее завесу над этой глубоко-грустной сценой. Завтра, нынче же, может быть, каждый из этих людей весело и гордо пойдет навстречу смерти и умрет твердо и спокойно; но одна отрада жизни в тех ужасающих самое холодное воображение условиях отсутствия всего человеческого и безнадежности выхода их них, одна отрада и есть забвение, уничтожение сознания. На дне души каждого лежит та благородная искра, которая сделает из него героя; но искра эта устает гореть ярко – придет роковая минута, она вспыхнет пламенем и осветит великие дела» (5, с. 96–97).

Можно сказать, что здесь Толстой постигает ту сложность человеческой личности, которая заключается в движении и борьбе противоположностей. Для китайской философии подобная стихийная диалектика в принципе является основанием бытия и сутью человеческой природы. Можно цитировать почти наугад: «Когда все в Поднебесной узнают, что прекрасное является прекрасным, появляется и безобразное. Когда все узнают, что доброе является добром, возникает и зло. Поэтому бытие и небытие порождают друг друга, трудное и лёгкое создают друг друга, длинное и короткое взаимно соотносятся, высокое и низкое взаимно определяются, звуки, сливаясь, приходят в гармонию, предыдущее и последующее следуют друг за другом...» (ДКФ, с. 115). А Чжуан-цзы и вовсе возводит относительность оценок в основной принцип (не случайно возникла знаменитая легенда о философе, которому приснилась бабочка, и проснувшись, он задался вопросом, кто из них кому приснился):

Нет [в мире] вещи, которая не была бы тем, и нет вещи, которая не была бы этим; через то невозможно познать, через это познаваемо все. Поэтому говорится: «То возникает из этого, а это зиждется на том». Таково учение о том, что то и это взаимно порождают друг друга. Во всяком случае только тогда, когда существует жизнь, существует смерть; только тогда, когда

существует смерть, существует жизнь; только тогда, когда существует возможное, существует невозможное; только тогда, когда существует невозможное, существует возможное. Вследствие того что существует правда, существует неправда; вследствие того что существует неправда, существует правда. Поэтому совершенномудрый не следует [этому различию], а сообразуется с природой и следует естественному течению (ДКФ, с. 254).

Существует бытие, существует небытие, существует то, что еще не начало быть небытием, а также то, что еще не начало быть тем, что еще не начало быть небытием. Внезапно появляется небытие, и неизвестно, что же на самом деле существует, а что же не существует: бытие или небытие. Теперь я уже что-то сказал, однако не знаю: в сказанном мною действительно было что-то сказано или в сказанном мною на самом деле ничего не было сказано? В Поднебесной нет ничего больше, чем кончик осеннего волоска, и ничего меньше горы Тайшань; никто не прожил дольше, чем умерший младенцем, а Пэн-цзу ушел из жизни юнцом. Небо и земля родились одновременно со мной; внешний мир и я составляем одно целое. Поскольку мы уже составляем единое целое, можно ли еще об этом что-то сказать? Поскольку уже сказано, что мы составляем единое целое, можно ли еще что-то не сказать? (ДКФ, с. 257)

Конечно, Толстой занят не этим, но он постоянно открывает изменчивость, относительность явлений мира, и даже безоговорочные этические критерии добра и зла, истинного и ложного, естественного и искусственного осуществляются в конкретной жизни и конкретной смерти индивидуально, что делает саму оценку персонажа движущейся. Например, человек запечатлен в момент экстремальной ситуации, и приступ трусости возможен даже у нетрусливых людей: «Но Калугин был не штабс-капитан Михайлов, он был самолюбив и одарен деревянными нервами, то, что называют храбр, одним словом <...> Другая бомба поднялась перед ним и, казалось, летела прямо на него. Ему вдруг сделалось страшно: он рысью пробежал шагов пять и упал на землю. Когда же бомба

лопнула, и далеко от него, ему стало ужасно досадно на себя, и он встал, оглядываясь, не видал ли кто-нибудь его падения, но никого не было. Уже раз проникнув в душу, страх нескоро уступает место другому чувству; он, который всегда хвастался, что никогда не нагибается, ускоренными шагами и чуть-чуть не ползком пошел по траншее <...> Калугин решительно понять не мог, как он два раза позволил себя одолеть такой непростительной слабости; он сердился на себя, и ему хотелось опасности, чтобы снова испытать себя» (4, с. 39–41). Офицер, испытавший патриотический подъем и добровольно вызвавшийся в Севастополь, из-за долгой дороги растерял весь свой пыл и «в настоящую минуту был жесточайшим трусом, хотя 6 месяцев тому назад он далеко не был им» (4, с. 68). Повествователь замечает: «Он действительно бы был героем, ежели бы из П. попал прямо на бастионы, а теперь еще много ему надо было пройти моральных страданий, чтобы сделаться тем спокойным, терпеливым человеком в труде и опасности, каким мы привыкли видеть русского офицера. Но энтузиазм уже трудно бы было воскресить в нем» (4, с. 69).

Так, старший Козельцов, как все офицеры, перед боем всю ночь играл в карты. Когда бой начался, он проснулся, испугался, что его примут за труса, кинулся в гущу боя, чтобы быть вместе со своими товарищами по оружию – и погибает как герой. Толстой покажет глубокое гражданское чувство Козельцова в основе его будничной службы, в последние минуты его жизни, во время смерти: «Козельцов был уверен, что его убьют; это-то и придавало ему храбрости. Он бежал вперед и вперед. Несколько солдат обогнали его; другие солдаты показались откуда-то сбоку и бежали тоже. Синие мундиры оставались в том же расстоянии, убегая от него назад к своим траншеям, но под ногами попадались раненые и убитые. Добежав уже до внешнего рва, все смешались в глазах Козельцова, и он почувствовал боль в груди и, сев на банкет, с огромным наслаждением увидал в амбразуру, как толпы синих мундиров в беспорядке бежали к своим траншеям и как по всему полю лежали убитые и ползали раненые в красных штанах и синих мундирах. Вспомнив то, что было на пятом бастионе, он с чрезвычайно отрадным чувством самодовольства подумал, что он хо-

рошо 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 упрекать себя» (5, с. 114)

Очень трогательно изображена сцена смерти героя. Душевное просветление Козельцова в последние минуты его жизни находится в близком родстве с тем же чувством у солдат. Смерть его не пугает, главное, что он умирает не зря (т.е. смерть придает жизни высокий смысл, поднимает над повседневностью и мелочностью): «Смерть не испугала Козельцова. Он взял слабыми руками крест, прижал его к губам и заплакал.

– Что, выбиты французы везде? – твердо спросил он у священника.

– Везде победа за нами осталась, – отвечал священник, говоривший на о, скрывая от раненного, чтобы не огорчить его, то, что на Малаховом кургане уже развевалось французское знамя.

– Слава богу, слава богу, – проговорил раненый, не чувствуя, как слезы текли по его щекам, и испытывая невыразимый восторг сознания того, что он сделал геройское дело!» (5, с.114)

Человек изменяется со времени и с ситуацией. Он не может всегда быть хорошим и всегда плохим, храбрец или трус, это очень трудно определить. Он очень храбрый человек, может быть, в следующий момент он уже трус, в этот момент он трус, но в следующий момент он покажет свою храбрость. Так, Толстой очень глубоко и верно показывает нам крушение юношеских представлений младшего Козельцова, путь его морального роста и возмужания. Краткое пребывание Володи в Севастополе – это очень выразительная и поучительная история изживания юношеских иллюзий, история превращения наивного молодого дворянина в участника всенародного дела. Но автор поменял братьев местами: Володя, мечтавший о героической смерти, умер незаметно, бессмысленно. Михаил покинул бранный мир с чувством исполненного долга, веря, что совершил подвиг на благо Отечества.

Л.Н. Толстой использует сцены умирания для того, чтобы опровергнуть сложившуюся литературную традицию описания героической смерти, которая

пагубно повлияла на сознание молодежи, формируя ложные стереотипы и модели поведения. Писатель анализирует феномен смерти, побуждающий человека к постоянной переоценке этических ценностей и способствующий его моральному самоопределению. Все отмеченное свидетельствует, во-первых, о значимости темы смерти в раннем творчестве писателя, а во-вторых, о существовании характерного комплекса мотивов и образов танатологического плана, которые получают дальнейшее развитие в романах «Война и мир» и «Анна Каренина»¹⁴⁷.

Особое место в ряду произведений молодого Толстого занимает повесть «Казачья жизнь». В ней Толстой, художник и мыслитель, стремился предельно адекватно выразить в прямом, однозначном, понятном всем без исключения людям слове накопленный им художественно-творческий опыт. «Мыслящие» толстовские герои, заходящие в тупик при попытках разумом объяснить смысл жизни, в своем стремлении освободиться от страха смерти прибегали к органическому непониманию «героев существования», и эта вера в высшее, интуитивно-сущностное, знание законов жизни и смерти очень ярко проявляется в повести «Казачья жизнь». Толстой писал повесть «Казачья жизнь» в течение десяти лет, менялось ее название: «Беглец», «Беглый казак», «Казачья жизнь». Она была высоко оценена современниками. Фет прочитал «Казачья жизнь» и писал Толстому 4 апреля 1863 года: «Эх! Как хорошо! И Ершук, и Лукушка, и Марьянка. Его отношение к Лукашке и к Марьяне – верх художественной правды. Я нарочно по вечерам читаю теперь «Рыбаков» Григоровича. Все эти книги убиты вами, все повести из простонародного быта нельзя читать без смеха после «Казачья жизнь»¹⁴⁸. Тургенев, всегда восхищавшийся «Казачья жизнь» как произведением, удивительным по своей неподдельной поэзии и красоте, особо отмечал глубоко правдивое изображение Толстым быта казачества и всех особенностей этого вольного, поэтического

¹⁴⁷См.: Красильников Р.А. Образ смерти в литературном произведении: модели и уровни анализа. Вологда: ГУК ИАЦК, 2007.

¹⁴⁸Цит. По: Бычков С.П. Л.Н. Толстой. Очерк творчества. М.: Гослитиздат, 1954. С.104.

края: повесть «представляет самую живую и самую верную картину Кавказа и его жителей»¹⁴⁹.

Изображение казачества в повести многосторонне: есть любовь к воле, но есть и привычная тяга к войне и грабежу, есть уважение к другим народам, но много и сознания своей исключительности. Московский дворянин Оленин, уставший от бессмысленности и пустоты жизни, прощается со своими друзьями и уезжает на Кавказ, куда он зачислен юнкером. Воспитанный на романтической поэзии, он мечтает найти там Амалат-беков, черкешенок, страшные стремнины и многое другое, о чем он узнал из прочитанных книг. По пути на Кавказ Оленин видит горы, которые впервые открывают ему бесконечность величественной красоты мира. Горы – символ природы как таковой, воплощение всего высокого и прекрасного, идеал красоты и гармонии природы, они настраивают душу Оленина на торжественный лад и помогают ему решительно осудить прошлое с его ошибками и заблуждениями, испытать «молодое чувство беспричинной радости жизни» (6, с. 43).

Писатель ставит в повести своеобразный эксперимент, помещая современного рефлексирующего героя, жаждущего «новой жизни» (а по сути, неких сверхличных истин, которые можно противопоставить праздной суете прежнего существования) в «дикий» мир. Герой изначально социально и метафизически одинок: он сирота, а, обжившись в казачьей станице, с трудом выносит рассуждения московского знакомого, князя Белецкого. Сиротство героя связано со свободой, и на Кавказе Оленин чувствует себя чуть ли не избранным: его окружают «не люди», а некие «грубые» или «простые» существа. Однако разворачивающееся самопознание приобщает Оленина к красоте этой «дикой» жизни и рождает обратное движение: «дикие существа» превращаются в людей, и герой приемлет каждого в казачьей станице, хотя его интуиция и здоровая натура избирают себе в друзья людей особенных, которые поднимаются до уровня Оле-

¹⁴⁹Тургенев И.С. Предисловие к очерку А. Бадена «UnromanducomteTolstoi. Роман графа Толстого) // Полн. Собр. соч.: в 30т. М., 1982. Т. 10. С. 369.

нина. Новый / хороший / радостный – вот тот словесный ряд, выражающий изменение в душе и сердце Оленина.

Главное, что постигает герой и что составляет предмет его размышлений, – выдуманность «литературного» Кавказа и реальная «природность» человека и всего жизненного уклада: «Никаких здесь нет бурок, стремнин, Амалат-беков, героев и злодеев, – думал он: – люди живут, как живет природа: умирают, рождаются, совокупляются, опять рождаются, дерутся, пьют, едят, радуются, и опять умирают, и никаких условий, исключая тех неизменных, которые положила природа солнцу, траве, зверю, дереву. Других законов у них нет... И оттого люди эти в сравнении с ним самим казались ему прекрасны, сильны, и глядя на них, ему становилось стыдно и грустно за себя» (6, с.101–102). Юнкер (армейский чин) и казак – явления разного порядка. Казак – часть народа, он воюет в составе казацкой сотни, он делит со своими товарищами все тяготы походной жизни. Казацкая община, станица не крепостная деревня срединной России, она живет вольно, не знает крепостного права и других форм угнетения. Недаром первое, что бросается в глаза Оленину по приезду на Кавказ, когда он видит людей казачьего края, – это отсутствие разделяющих человека чинов и разрядов: «Все казаки, ямщики, смотрителя казались ему простыми существами, с которыми ему можно было просто шутить, беседовать, не соображая, кто к какому разряду принадлежит. Все принадлежали к роду человеческому, который был весь бессознательно мил Оленину...» (6, с. 13). Не случайно Оленин уходит из светского круга, который не дает проявиться в полной мере его натуре. Естественные начала его души жаждут чего-то необычайного, но не из мира города и цивилизации: «Часто ему серьезно приходила мысль бросить всё,писаться в казаки, купить избу, скотину, жениться на казачке...» (6, с. 102). Гордые и независимые, неукоснительно следующие своим обычаям, казаки и горцы предстают в повести как начало, противопоставленное «городу» не только для Оленина, но и для автора. Как пишет А.Н. Полосина, «доблестный казак, молодец и джигит Лукашка, цельная героиня Марьяна, казак Ерошка – люди природы, близкие к идеалу естественного человека Руссо, и все они яркие ин-

дивидуальности. Ерошка – образ-символ казачьего мира. Впрочем, толстовские казаки все немножко «Ерошки».¹⁵⁰

Оленин подружился с Ерошкой, ходил с ним на охоту, слушал его истории об охоте, о кавказской жизни. Облик Ерошки наиболее очевидно слит с природой, он живет стихийно и одновременно по-своему мудро, хорошо понимая простые радости жизни и умея ценить их. Для него земное бытие – начало и конец всего сущего, а жизнь – это великое счастье и радость. Оленин любит дикой природой, слушает наставления и размышления Ерошки. Герой все более проникается ощущением, что нашел самое главное в жизни человека: «Счастье – это быть с природой, видеть ее, говорить с ней» (6, с. 120). Пейзаж и душа человека в мироощущении героя обретают характер неразрывного единства, которое как бы само собой, естественным образом, наводит на мысль о всеобщей любви: «И всё он смотрел вокруг себя на просвечивающую зелень, на спускающееся солнце и ясное небо, и чувствовал всё себя таким же счастливым, как и прежде. «Отчего я счастлив и зачем я жил прежде? — подумал он. — Как я был требователен для себя, как придумывал и ничего не сделал себе, кроме стыда и горя! А вот как мне ничего не нужно для счастья!» И вдруг ему как будто открылся новый свет. «Счастье — вот что, — сказал он сам себе: — счастье в том, чтобы жить для других. И это ясно. В человека вложена потребность счастья; стало быть она законна. Удовлетворяя ее эгоистически, то есть отыскивая для себя богатства, славы, удобств жизни, любви, может случиться, что обстоятельства так сложатся, что невозможно будет удовлетворить этим желаниям. Следовательно, эти желания незаконны, а не потребность счастья незаконна. Какие же желания всегда могут быть удовлетворены, несмотря на внешние условия? Какие? Любовь, самоотвержение!» (6, с. 77–78).

Однако во всей этой гармонии для современного, а не «дикого» человека есть две стороны, и «Казачьи» – вовсе не однозначный гимн «естественной жизни» и отрицание цивилизации. Сам Оленин, несмотря на всю свою очарован-

¹⁵⁰ Полосина А.Н. Образы-символы Кавказа: война, люди, дорога, природа // Яснополянский сборник–2008. С. 69.

ность этим краем и людьми, понимает сложность ситуации. С одной стороны, он негодует на «письма соболезнавания», где его знакомые боятся, что он «загрубеет, от всего отстанет, станет пить и еще, чего доброго, женится на казачке». Оленин зло иронизирует: «Как страшно! В самом деле, не погубить бы мне себя, тогда как на мою долю могло бы выпасть великое счастье стать мужем графини Б***, камергером или дворянским предводителем. Как вы мне все гадки и жалки! Вы не знаете, что такое счастье и что такое жизнь! Надо раз испытать жизнь во всей ее безыскусственной красоте. Надо видеть и понимать, что я каждый день вижу перед собой: вечные неприступные снега гор и величавую женщину в той первобытной красоте, в которой должна была выйти первая женщина из рук своего Творца, и тогда ясно станет, кто себя губит, кто живет в правде или во лжи — вы или я. Коли бы вы знали, как мне мерзки и жалки вы в вашем обольщении!» (6, с. 120). С другой, его разум останавливается перед проблемой совмещения разных начал, и тогда выясняется, что в этой прекрасной «дикости» есть что-то неприемлемое, хотя сам герой истолковывает свою нравственную рефлексию как «уродство», воспитанное в нем цивилизацией: «Сделать ее барыней, женою Дмитрия Андреевича Оленина, как одну из здешних казачек, на которой женился наш офицер, было бы еще хуже. Вот ежели бы я мог сделаться казаком, Лукашкой, красть табуны, напиваться чихирю, заливаться песнями, убивать людей и пьяным влезать к ней в окно на ночку, без мысли о том, кто я и зачем я? Тогда бы другое дело: тогда бы мы могли понять друг друга, тогда бы я мог быть счастлив. Я пробовал отдаваться этой жизни и еще сильнее чувствовал свою слабость, свою изломанность. Я не мог забыть себя и своего сложного, негармонического, уродливого прошедшего» (6, с. 122). Здесь природная, «естественная» этика уже сталкивается с этикой более высокого порядка: «убивать людей» возможно только «без мысли» – или из молодого удалства, как это делает Лукашка (но и сам признает право Оленина не одобрять этого). Природная свобода оказывается неполной, на стороне Оленина тоже есть правда, но это не приносит ему счастья, так как его страсть к Марьяне и этика самоотречения не совпадают.

Человек един со всей природой, но отсюда вовсе не следует, что он не выделяется из природы. «Фамилия Оленин, конечно, происходит от слова «олень», а сам герой с оленем себя идентифицирует. Когда олень скрывается в чаще, что-то как будто «оборвалось в сердце» Оленина, как будто от него бежала его собственная природная сущность»¹⁵¹. И в поисках этой сущности он возвращается к логову оленя снова.

Чтобы почувствовать себя в единстве с природой, Оленин должен забыть о естественной нелюбви к физическому дискомфорту (это заставило людей отделиться от природы). Когда Оленин впервые был в лесу, комары его безжалостно кусали, он не мог терпеть, готов был бежать из леса, но, вспоминая казаков, решил остаться в лесу и отдать себя на съедение комарам. Комары тоже частица жизни, без них нет леса, и тот, кто испугается комаров, не узнает, что такое лес, что такое красота его. Оленин принимает страдание от укусов комаров, а вместе с ним и природный принцип, оправдывающий его собственную любовь к охоте. В природе жизни живых существ, независимо от их индивидуальностей, смешиваются и переплетаются: комары питаются Олениным, он охотится на фазанов, а другие фазаны – в его воображении – «чуют, может быть, убитых братьев», но не испытывают страданий из-за гибели. Д. Орвин отмечает, что этот «жесточайший закон природы» неприменим, по Толстому (например, в «Войне и мире») к человеческому обществу: там «люди охотятся друг на друга ради удовлетворения своих противозаконных разросшихся страстей, и те же страсти заставляют их попираť законные потребности других. Желания Оленина в логове оленя сокращаются до такого минимума, что, как это ни парадоксально, его голое, животное себялюбие становится основанием для понимания других. Они, эти простые существа, фазаны и даже преследующие его комары, каждый из них – «такой же особенный от всех Дмитрий Оленин, как и я сам»»¹⁵².

¹⁵¹ Орвин Д. Искусство и мысль Толстого. 1847–1880. СПб.: Академический проект, 2006. С. 98.

¹⁵² Там же.

Можно сказать, что Оленин, учась слышать мир, погружаясь в него, идет по дороге самосовершенствования, приобщается к дао. Он не приемлет насилия и, открываясь миру, в чем-то уподобляется естественно текущей воде, которую Лао-цзы сравнивал с высшей добродетелью: «Вода приносит пользу всем существам и не борется [с ними]. Она находится там, где люди не желали бы быть. Поэтому она похожа на дао. [Человек, обладающий высшей добродетелью, так же как и вода], должен селиться ближе к земле; его сердце должно следовать внутренним побуждениям; в отношениях с людьми он должен быть дружелюбным; в словах должен быть искренним; в управлении [страной] должен быть последовательным; в делах должен исходить из возможностей; в действиях должен учитывать время. Поскольку [он], так же как и вода, не борется с вещами, [он] не совершает ошибок» (ДКФ, с. 117).

В этой своей смиренности и готовности учиться жизни у казаков Оленин явно выше, например, князя Андрея («Война и мир»), который, как убедительно показывает Ван Ланьцзюй, во всех своих стремлениях князь противоречит постулату Конфуция «не беспокойся о том, что люди тебя не знают, а беспокойся о том, что ты не знаешь людей». Болконский эгоцентрично пытается, не зная их, навязать им, истории, жизни свою волю, которая противоречит воле Бога, воле Дао. Он даже в моменты прозрения с трудом может соотносить свою жизнь, свои помыслы и поступки с потребностями других людей, как будто выпадая из естественной, «живой жизни», из круговорота природы, сбиваясь с истинного Пути-Дао¹⁵³. Оленин же на своем пути нравственного самосовершенствования явно ищет не крайностей, но гармонического вхождения в мировое бытие. Этот путь сложен, поскольку, как уже говорилось, он пролегает между разным пониманием свободы и этических заповедей, и постоянное стремление Оленина отыскать некий баланс между «дикостью» и духовностью можно соотнести с конфуцианским учением о середине. У Конфуция есть очень мудрые слова на этот счет: ««Если в человеке естественность превосходит воспитанность, он подобен деревенщине. Если же воспитанность превосходит ес-

¹⁵³ Ван Ланьцзюй. Указ. соч. С. 14.

тественность, он подобен ученому-книжнику. После того как воспитанность и естественность в человеке уравновесят друг друга, он становится благородным мужем» (ДКФ, с. 152). Ван Ланьцзюй перевел этот фрагмент несколько модернизировано, но смысл от этого не пострадал, а сходство еще сильнее: «Когда природа берет перевес над искусственностью, то мы имеем грубость, а когда искусственность преобладает над природой, то мы имеем лицемерие; и только пропорциональное соединение природы и искусственности дает благородного человека»¹⁵⁴

Не случайно, что постигая наедине с природой счастье жизни, Оленин естественно приходит к тому представлению о жизни, которое Толстой сделает смыслом своей деятельности: «Что за вздор и путаница, – думал он. – Человек убил другого, и счастлив, доволен, как будто сделал самое прекрасное дело. Неужели ничто не говорит ему, что тут нет причины для большой радости? Что счастье не в том, чтобы убивать, а в том, чтобы жертвовать собой?» (6, с. 82). Для героя открывается тот самый путь всеобщей любви, который Толстой потом с восхищением откроет для себя в учении Мо-цзы.

Однако для современного героя, *на время* приобщенного к естественной жизни, всё не так просто. Как бы тонко ни чувствовал Оленин природу, как бы ни понимал окружающую жизнь, как бы ни ощущал свое мифологическое родство с оленем, — она не принимает его, и он с горечью осознает это. И сама окружающая жизнь, оказывается, не так «идиллична», как казалось герою.

В дневнике за 1854 год, т.е. задолго до окончания повести, уже есть осознание глубинного противоречия: «Действительно хорош этот край дикий, в котором так странно и поэтически соединяются две самые противоположные вещи – война и свобода» (47, с. 10). Первоначально повесть была задумана как прославление «дикого состояния», т.е. преобладало «оленинское» впечатление. Но по мере того как развивался замысел, Толстой пришел к пониманию важнейшей особенности. Как пишет Д. Орвин, «ложкой дегтя в той бочке меда, которая предназначалась для исцеления всех недугов цивилизации, стало отсутст-

¹⁵⁴ Там же. С.15.

вие в диком человеке любви к другим, т.е. именно той основы для «самоотречения», которая и представлялась Ленину подлинной нравственностью. Мораль казаков как будто распространяется до сдерживающей себялюбие справедливости, но не далее. Выяснилось, что даже если казак и готов жертвовать собой ради общества, он все же не вполне социален, а потому, в конечном счете, и не может служить образцом для цивилизованного и самолюбивого молодого человека...».¹⁵⁵

Как уже говорилось, «философская вера» Толстого сформируется много позднее, однако, несмотря на пережитый в юности период секуляризации (когда он носил на груди вместо распятия медальон с портретом Руссо), уже по дневникам видно, как напряженны поиски Толстого в области идеального. По точному замечанию А.В. Гулина, религиозная система молодого Толстого «должна быть признана одной из личных разновидностей пантеизма. В наиболее общем смысле это понятие предполагает обожествление в той или иной форме земного бытия, ограничение духовного в области материального»¹⁵⁶. Для самого Толстого это был постоянный источник внутреннего конфликта: он неоднократно порывался присоединиться к «вере отцов», но при этом все время пытался исходить из собственного «эмпирического» мироощущения, а не из отвлеченных догматов и ритуалов: «Я могу есть постное, хоть всю жизнь, могу молиться у себя в комнате, хоть целый день, могу читать Евангелие и на время думать, что все это очень важно; но в церковь ходить и стоять слушать непонятые и непонятные молитвы, и смотреть на попа и на весь этот разнообразный народ кругом, это мне решительно невозможно!» (60, с. 287). Пантеизм должен был рано или поздно столкнуться с духовной бескомпромиссностью – и ближе к финалу повести «Казачьи» мы и наблюдаем эту коллизию.

Как раз перед самым приходом русских солдат в станицу в ночном дозоре на берегу Терека Лукашка отличается – убивает из ружья плывущего

¹⁵⁵ Орвин Д. Указ. соч. С. 95.

¹⁵⁶ Гулин А.В. Указ. соч. С. 6.

к русскому берегу чеченца. Он не волнуется после убийства другого, он спокойно вернется на станцию, выпил водку и завалился спать. « – Ты вот ничего не видал, дядя, а я убил зверя, – сказал Лукашка, спуская курок и вставая неестественно спокойно» (6, с. 35). Лукашка убил чеченца как убил зверя, будто он делает обычное дело, которое привык исполнять с детских лет, с соблюдением полного, приятного в жизни казаков, ритуала. Он не только не испытывает чувства сожаления или раскаяния, смерть чеченца вызывает его бурную радость. «Глубокого ощущения ценности человеческой жизни, тонкости душевных переживаний, раздумий над смыслом жизни и смерти у «простого народа» нет, говорит автор «Казаков»; эти люди, почти так же как природа, бессознательны или, говоря известными словами Белинского о старом цыгане из пушкинской поэмы, лишь «несознательно разумны».¹⁵⁷

Заключительный эпизод повести выстраивается писателем, скорее, по законам драмы, в которой на первый план выходят «не значения, а отношения или оттенки отношений действующих лиц. Отсюда актуальность интонационного рисунка, жеста, взгляда, пластики»¹⁵⁸: небольшое вступление, затем – выезд из станицы, далее – картина наступающего утра, краски которого, несмотря на всходящее солнце, пасмурны, звуки замирают, казаки едут молча, что психологически объясняется следующими деталями: под Лукашкой конь «не то споткнулся, не то зацепился <...> Это дурная примета у казаков» (6, с. 141–142), однако никто старался не обращать внимания на это обстоятельство, более того, казаки отвернулись. Драматизм заключительных страниц данного эпизода, да и всей повести нарастает: человек вступает в пограничное пространство, где граница между жизнью и смертью очень хрупкая, поэтому «казаки ехали большею частью молча» (6, с. 141). Выпадает из общего строя и настроения отряда Оленин, он «был очень счастлив», «казаки чуждались его» (6,

¹⁵⁷ Билиннис Я.С. О творчестве Л.Н. Толстого. Л. Сов писатель, 1959. С. 161.

¹⁵⁸ Едошина И.А. Ремарка как способ актуализации драматической коллизии и драматического конфликта в «поздних» пьесах А. Н. Островского // Щелыковские чтения 2007. А. Н. Островского в контексте мировой культуры: сб. статей. Кострома: Авантитул, 2008. С. 48.

с. 142). Действие в этой части текста развивается стремительно, двигаясь к гибели Лукашки. Он подобен доброму молодцу, герою народной баллады, которая ставит в центр внимания индивидуальную человеческую (чаще всего трагическую) судьбу. Отъезд предваряется праздничным гулянием, песнями-объяснениями, в центре которых – поединок молодца и девицы; в жизни Лукашка также пытается добиться признания в любви, однако вместо этого следует резкий ответ Марьяны: «Захотела, разлюбила» (6, с. 137). Так завязывается узел сюжета заключительного эпизода повести, который завершается вполне по законам народной баллады, где внимание сосредоточено на кульминационных моментах, отличающихся напряженностью действия. В повести Толстого – это стремительная схватка, в которой убиты абреки и, главное, – ранение Лукашки.

Военная жизнь казаков, их служба на кордонах, сидение в секретях в толстовском виденье представлены как перипетии охотничьей ловли, набегов казаков вместе со своими кунаками-татарами на ногайские табуны. Однако если охота – потеха, то военное дело казаков таит в себе не столько удачу, сколько ранение и смерть, поэтому «добыча» Лукашки Толстым выписана по-особому. Увидев дядю Ерошку, Лукашка стал хвастаться, что он «убил зверя» (6, с. 34). Когда казаки разглядывают убитого абрека, незримый тихий ангел пролетает над ними и покидает это место, а старик Ерошка говорит, как будто с сожалением: «Джигита убил» (6, с. 37). Толстой открыто не философствует, он как писатель вообще не комментирует случившееся, старается быть объективным, опираясь на мифопоэтические представления, в которых Жизнь и Смерть соседствуют в сознании человека. Словесно-образная картина мира в этом эпизоде повести поражает своей краткостью и выразительностью: убитый джигит, казаки, «тихий ангел», наблюдающий оставленное им тело, присутствие которого, однако, ощущают все действующие лица этой мистерии.

Основываясь на изложенном, можно сказать, что изучение образно-смысловой оппозиции «жизнь»/«смерть» правомерно по отношению ко всем периодам творчества Толстого. После перелома проблема жизни и смерти особенно актуализируется в сознании писателя, становясь предметом его пристра-

стного внимания. Именно она решается Толстым на страницах религиозно-философских работ, последовательной мыслью которых является убеждение в том, что неотразимая реальность смерти обязывает человека либо отказаться от жизни, либо придать ей смысл, не уничтожаемый смертью. Поиски этого смысла руководят им и при создании своего нравственно-религиозного учения, и воплощаются в художественные образы. «Смерти нет», – убеждает Толстой-мыслитель, но леденит душу нечеловеческий вопль умирающего Ивана Ильича, поскольку образно-смысловая структура художественного произведения вступает в противоречие с основными положениями религиозно-философских трактатов.

Однако начало раздумий над основными вопросами бытия положено в творчестве молодого Толстого, когда его герой ищет истину своей жизни. Оленин движется от неприятия «светского» к поэтизации казацкого быта и кавказской природы, но путь далее приводит его к неразрешимым для героя сложным коллизиям «естественного» и «цивилизованного», «природного» и «духовного».

В «Казаках» Толстой размышляет о человеке вообще, даже себя сравнивает с камнем – «я камень». Его, следовательно, занимает вопрос о бессмертии человека при неверии в потусторонний мир. И другое: его интересует единство законов человека и природы, которые отнюдь не исключало и глубокого различия между одними и другими законами¹⁵⁹. Сталкивая и сводя вместе в «Казаках» две цивилизации – полурусскую/полуевропейскую в лице честного и благородного, нравственно углубленного Оленина, сосредоточенного на поисках путей к полному согласию с окружающим миром, и староверческую и одновременно языческую, цивилизацию гребенского казачества, Толстой как автор показывает внутреннее, сущностное духовно-плотское единство бытия. К этому открытию он подступает постепенно в процессе сюжетного развития, в результате художественного анализа противостояния двух миров, мироощущения

¹⁵⁹ Бурсов Б.И. Лев Толстой. Избранные работы: в 2 т. Л.: Художественная литература, 1982. Т. 1. С. 369.

Оленина и казаков: Ерошки, Марьяны, Лукашки. В «Казаках» впервые у Толстого подвергается проверке закон «кто счастлив, тот и прав». Эта проверка осуществляется писателем на разных уровнях: сюжетном, образном, поведенческом. В судьбе почти всех героев повести-романа Толстого наступает время, когда они постигают антигуманную, суть индивидуалистического правила «кто счастлив, тот и прав», которое направлено на культивирование сниженной, грубо чувственной, уклонившейся к бездуховности и потому неотвратимо смертной плоти. Правдоискатель Оленин, наделенный от природы чрезвычайно сложным мироотношением, отдельные представители гребенского казачества, абреки-чеченцы в рубежных между жизнью и смертью ситуациях, обнаруживают задатки пробуждения духовности.

Выводы по третьей главе

В интеллектуально-образном космосе Л.Н. Толстого можно выявить некое организующее начало, которое не просто стимулировало поиски и открытия, но завладевало его мыслями и духом, накладывало свою печать на каждое его творение. Это проблема жизни и смерти. Ее раскрытие связано у Толстого прежде всего с пониманием смысла жизни.

Если обращать внимания не на толстовские «крайности» (требование жить по-библейски – «В поте лица снеси хлеб, и в муках родиши чада»), а на главную мотивацию (неприемлемость для Толстого ощущаемого им повсюду разрушительного для нравственности движения цивилизации), то мы везде увидим одну и ту же бескомпромиссность в отстаивании нравственной истины жизни. Счастье человека, по Толстому, в том, чтобы жертвовать собой, отказываясь от эгоистической жизни только для себя и своих близких. Таким образом, решение социальных вопросов переводится в область исключительно нравственную. Это убеждение сложилось у писателя еще в молодости, что нашло отражение и в эмоционально-интеллектуальных размышлениях героя повести «Казаки» – Оленина, и в отвержении любого, в том числе «законного» насилия для достижения цели. Толстой стремится указать пути, как сделать

счастливой жизнь каждого человека и всех людей. Для этого, по его мнению, нужно одно: не быть виноватым друг перед другом, не поддерживать эгоистический, несправедливый порядок жизни, любить не себя, а других, всех, разумом преодолевать чувственные влечения. Эта мысль — главная в трактате «О жизни». Желание себе блага — основа жизни; но человеку нужно такое несомненное благо, которое не нарушалось бы борьбою, страданиями и смертью. Благо это, по Толстому, дается «подчинением животной личности закону разума».

Начав строить свою философию нравственного совершенствования личности, Толстой выступает в качестве модернизатора древнего знания. Он исходит из естественности добродетели, укорененности ее в самой жизни — социализация в современном мире нарушает и разрушает это естество, поэтому и сам вопрос о славе, почестях и наградах на пути совершенствования для Толстого изначально решен иначе, чем у Аристотеля. И здесь прекрасной иллюстрацией является Конфуций, его (позднее усвоенное, но совпавшее с собственным, выношенным) учение о середине, которое в изложении Толстого мыслится как духовное постоянство, обретенное добродетельным человеком на пути сдержанности и достижения внутреннего равновесия.

В книге «О жизни» Толстой вновь и вновь повторяет свою излюбленную мысль, что человек может быть счастлив и спокоен, если сумеет соединить свою жизнь с «жизнью мира». Тогда обретаются «жизнь, не могущая быть смертью, и благо, не могущее быть злом». Из первоначального заглавия «О жизни и смерти» Толстой исключил слово «смерть», как ненужное, лишнее. Думается, такой ход продиктован и народными воззрениями, в которых смерть есть зло, которое может быть избыто, побеждено добром.

Однако «вечные вопросы» потому и вечные, что ни один, даже самый вдохновляющий, философский ответ не является исчерпывающим (о чем говорит и знаменитый предсмертный уход Толстого из дома). Толстой постоянно сталкивался со смертью (в том числе и пережил смерть троих своих малолетних детей). Тем более это относится к художественному творчеству, которое

нацелено на постижение и изображение сущностных начал бытия, его основополагающих свойств, к каковым и относятся, например, жизнь и смерть, свет и тьма.

Предметом, на который неизменно была устремлена душа Толстого, была смерть не как метафизически случайный факт, но как ее завершение и ее отрицание, как загадка, являющаяся загадкой самой жизни. Опыт смерти невыразим, его нельзя передать простыми человеческими словами, а, с другой стороны, художественное моделирование смерти – это моделирование жизни, у которой вдруг четко обозначена граница. Поэтому «опыт смерти другого» в литературе – это своеобразная «репетиция», позволяющая поставить все главные вопросы человеческого существования.

В древнекитайской философии вопросы взаимосвязи жизни и смерти также ставились и решались по-разному. Наиболее древний вариант предполагает, что все происходит по воле Неба (высшей инстанции в мифологии и ранней философии) и по закону судьбы. Однако были и учения, отвергающие мистицизм и переводящие жизнь и смерть в план «естественного» хода вещей. Это даосская традиция, и прежде всего Ян Чжу. Он сразу, как и Толстой впоследствии, отвергает эгоистическую суету, связанную с земной выгодой.

В то же время философ в духе даосизма стремится установить равновесие и здесь, и возникает своеобразный фатализм. Фатализм, как хорошо известно по «Войне и миру», Толстому не чужд, однако его неустанный нравственный поиск, отправляясь от сходных посылок, тем не менее вовсе не по-даосски исполнен постоянной тревоги. Дело не только в нравственном состоянии мира, но и в том, что поиск ведет личность XIX столетия, для которой мировоззренческая и психологическая гармония, достижимая древними, – почти недоступная цель. Тем значимей обнаруживаемые совпадения, показывающие, что человечество на протяжении тысячелетий в конечном счете волнуют одни и те же вопросы. Не будучи «даосом», Толстой потому и откликнется на философию Лао-цзы, что ее фундаментальное основание в решении всех вопросов – ориентация на «естественное» течение жизни. При

любом повороте мысли Толстого эта ориентация сохраняется, и в таком понимании коренное соотношение жизни и смерти в китайской философии может служить своеобразным ориентиром при всех различиях, так как естественность дает возможность примирения, гармонизации начал, недостаток чего так остро ощущал Толстой в современном ему мире.

У того же Ян Чжу (пусть и приходящего к несколько иным выводам) в син-кретической форме содержатся важные основания будущего мировоззрения Толстого: «природность» человека как изначальное его родство со всем сущим, «натурфилософское» понимание необходимости разума (как компенсации за недостаточную природность) и неуместности насилия, вовлеченность тела в мировой процесс жизни и смерти и естественность умирания.

Толстой апеллирует к доцивилизационным первоначалам жизни (и хронологически – к раннему детству, и исторически – к жизни менее затронутых современной цивилизацией народов). Поиск истока и образцов в прошлом, единый вектор «назад» означают глубокую неудовлетворенность мыслителей развитием общества и человека и одновременно – ориентацию на глубинные основы жизни, которые, по мысли мудрецов, в прошлом были человеку доступнее. Таков – при всех различиях – общий мифологизирующий «ретро-вектор» мышления и Чжуан-цзы, и Руссо, и Толстого.

В творчестве молодого Толстого доминирование темы смерти особенно заметно в военной прозе. В рассказах «Набег», «Рубка леса», «Как умирают русские солдаты» гибель солдата – момент кульминационного напряжения в сюжете произведения. Изображение смерти в последнем из названных (как и само заглавие) показывают, как глубоко Толстой воспринимал привычную на войне смерть – она сразу убирает из жизни все суетное и заставляет умирающего и окружающих воспринимать бытие в его обнаженной сути. Иными словами, Толстой не просто рисует смерть – он моделирует сущность жизни в присутствии смерти. В кавказских произведениях писатель еще только

находится на пути к поиску путей изображения смерти «изнутри», то есть из сознания умирающего человека, что произойдет в севастопольской трилогии.

Герои военной прозы поставлены в экстремальные условия (существование на грани жизни и смерти), в которых проявляется истинная сущность характеров. Проблема поведения героя в «пограничной ситуации» становится для писателя одной из главных в этот период творчества, как и проблема соотношения понятий «добродетель» и «порок». Возможность смерти позволяет автору показать отличие истинной добродетели от ложной. Уже в «Набеге» для более последовательного решения танатологических, философско-этических и эстетических проблем писатель строит свое произведение на принципе параллелизма: мир людей – мир природы; солдаты – офицеры; офицеры, определяющие линию поведения в соответствии с общественным мнением, — капитан Хлопов. Мнимые добродетели большей части офицеров проявляются в коллизиях столкновения со смертью, и тогда персонажи пытаются скрыть свой страх за маской равнодушия и ложного спокойствия. Гибель других людей не воспринимается ими через призму собственного «Я».

Зарисовка отдельных эмоциональных состояний, связанных с ожиданием смерти, присутствует в рассказе «Рубка леса». В «пограничной ситуации», которую герои не в силах изменить, они обращаются к Богу. Поэтому большую роль в танатологии Толстого играют религиозные переживания, характеризующие отношение персонажа к потенциальной смерти. Они свидетельствуют о высоком душевном и эмоциональном напряжении, готовности в любую минуту уйти в мир иной. Своеобразной смысловой вершиной текста является описание кончины Веленчука, при этом мотив смерти предваряется мотивом сна и смерть приобретает некоторые черты одушевленного существа.

В рассказе «Севастополь в декабре месяце» танатологические мотивы пронизывают все произведение, являясь своеобразным «скрепом» повествования. Картины умирания создают эффект нагнетания, поскольку писатель ис-

пользует натуралистические элементы при описании страданий раненых. Можно сказать, что цель автора – показать не героические подвиги, а героическое искусство умирания русского солдата.

Импульсом к «самораскрытию» персонажа из офицерской среды часто становится именно мысль о смерти, ее предчувствие. Встреча со смертью обнажает существо человека. Так, в рассказе «Севастополь в мае» в экстремальной ситуации оказываются Михайлов и Праскухин. Они оба мечтают о славе, однако Праскухин труслив, бестолков, безволен, исполнен аристократического зазнайства, чувства мнимого превосходства над «плебейскими» офицерами (что не мешает ему одалживать у Михайлова деньги). Вместе с тем образ Праскухина не лишен известного трагизма. Ведь его смерть ни в ком не вызвала серьезных раздумий – как и он сам тоже «не заметил» бы смерти своего собутыльника или партнера по преферансу. В его жизни нет настоящих привязанностей, он никому не нужен; его тщеславие, внутренняя опустошенность и ничтожество вызывают скорее презрение, чем гнев.

Описание предсмертных ощущений Праскухина придает его образу настоящий трагизм – умирающий человек вдруг способен к самопознанию, к прикосновению к самым основам человеческого бытия. Это же переживает и Михайлов – легко раненный осколком камня в голову, он уже мнит себя убитым и с трудом заставляет себя поверить в то, что выжил. Однако, как только ему это удастся, всплывает мысль о возможной награде, что, конечно же, было бы и с Праскухиным, останься тот жив. Согласно толстовскому пониманию жизни и смерти, «цивилизованность» (практически синоним эгоизма, лживости, тщеславия, трусости) в предсмертный момент отступает, и обнажается та единая природная основа, о которой писали и китайские философы, но счастливое возвращение к жизни парадоксально отдаляет неподлинно жившего героя от ее сути. Так смерть оказывается «правдивей» неподлинной жизни.

Братьям Козельцовым Толстой не дает однозначной оценки: например, старший, играя в карты с другими офицерами, участвует во взаимном обмане, однако во время обороны ведет себя достойно. Старший Козельцов одновременно и хорош и плох, он даровит, но даровитость его мелкая. По такому же принципу Толстой строит и образы многих других своих героев: отрицательное в них смешано с хорошим, или, вернее сказать, в разные моменты жизни проявляется разное. Можно сказать, что здесь Толстой постигает ту сложность человеческой личности, которая заключается в своеобразной стихийной диалектике, движении и борьбе противоположностей. Для китайской философии подобное в принципе является основанием бытия и сутью человеческой природы. Толстой так же постоянно открывает изменчивость, относительность явлений мира, и даже безоговорочные этические критерии добра и зла, истинного и ложного, естественного и искусственного осуществляются в конкретной жизни и конкретной смерти индивидуально, что делает саму оценку персонажа движущейся. Так, старший Козельцов, как все офицеры, перед боем всю ночь играл в карты. Когда бой начался, он проснулся, испугался, что его примут за труса, кинулся в гущу боя, чтобы быть вместе со своими товарищами по оружию – и погибает как герой.

Особое место в ряду произведений молодого Толстого занимает повесть «Казачьи». Изображение казачества в повести многосторонне: есть любовь к воле, но есть и привычная тяга к войне и грабежу, есть уважение к другим народам, но много и сознания своей исключительности. Московский дворянин Оленин, уставший от бессмысленности и пустоты жизни, прощается со своими друзьями и уезжает на Кавказ, куда он зачислен юнкером.

Оленин любит дикую природу, слушает наставления и размышления Ершова, открывает для себя мир казачества, влюбляется в Марьяну. Он стремится постепенно все больше и больше слиться, с окружающей жизнью. Герой все более проникается ощущением, что самое главное в жизни человека – это природа. Можно сказать, что Оленин, учась слышать мир, погружаясь в него, идет по дороге самосовершенствования, приобщается к дао. Он не

приемлет насилия и, открываясь миру, в чем-то уподобляется естественно текущей воде, которую Лао-цзы сравнивал с высшей добродетелью. На своем пути нравственного самосовершенствования герой ищет не крайностей, но гармонического вхождения в мировое бытие. Этот путь сложен, поскольку он пролегает между разным пониманием свободы и этических заповедей, и постоянное стремление Оленина отыскать некий баланс между «дикостью» и духовностью можно соотнести с конфуцианским учением о середине. Не случайно, что постигая наедине с природой счастье жизни, Оленин естественно приходит к тому представлению о жизни, которое Толстой сделает смыслом своей деятельности: «...человек убил другого, и счастлив, доволен, как будто сделал самое прекрасное дело. Неужели ничто не говорит ему, что тут нет причины для большой радости? Что счастье не в том, чтобы убивать, а в том, чтобы жертвовать собой?» Для героя открывается тот самый путь всеобщей любви, который Толстой потом с восхищением откроет для себя в учении Мо-цзы.

Однако для современного героя, на время приобщенного к естественной жизни, всё не так просто. Как бы тонко ни чувствовал Оленин природу, как бы ни понимал окружающую жизнь, как бы ни ощущал свое мифологическое родство с оленем, — она не принимает его, и он с горечью осознает это. К тому же «дикая» жизнь вовсе не так идиллична, и пантеизм Оленина (и Толстого) должен был рано или поздно столкнуться с духовной бескомпромиссностью. Ближе к финалу повести «Казачки» мы и наблюдаем эту коллизию.

В своем раннем творчестве Толстой исходит из тех же принципов, на которых потом будет выстроено здание его философии. Именно поэтому такими многообразными оказываются параллели с древнекитайской философией — Толстой как художник и философ во многом руководствовался теми же глубинными интуициями, что и древние мудрецы.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Л.Н. Толстой – писатель-философ, на протяжении всего творческого пути разрабатывавший один и тот же круг взаимосвязанных идей и проблем: поиски нравственной истины в «цивилизованном» мире, где постоянно нарушаются заповеди; проблема путей нравственного становления и самосовершенствования личности; проповедь любви и отрицание насилия как единственный истинный путь жизни во все времена; бытие как «естественный» дар и благо, которые человек должен суметь принять; жизнь человека как следование высшему закону, который гласит, что человек живет не для себя, а для других, и что только в единении с людьми жизнь приобретает высокий смысл – и т.д.

Сложность понимания этого внутреннего единства толстовского мироздания заключается во-первых, в том, что эти фундаментальные принципы вызревали как философские идеи постепенно и «нелинейно»: траектории мысли Толстого непросты, раздумья над основаниями жизни с юности сопровождались попытками усвоить «мировую мудрость», найти ответы и у других. Поэтому, например, Толстой значительное время находился под влиянием пессимиста и фаталиста Шопенгауэра, но сумел, как сам и описал в «Исповеди», протвопоставить шопенгауэровскому отрицанию жизни как дара и блага свое сначала ощущение (то самое непосредственное «чувство жизни»), а потом и философское миропонимание. «Я, мой разум – признали, что жизнь неразумна. Если нет высшего разума (а его нет, и ничто доказать его не может), то разум есть творец жизни для меня. <...> Разум есть плод жизни, и разум этот отрицает самую жизнь. Я чувствовал, что тут что-то неладно <...> я жил, живу еще, и жило и живет всё человечество. Как же так? Зачем же оно живет, когда может не жить? <...> Никто не мешает нам с Шопенгауэром отрицать жизнь. Но тогда убей себя — и не будешь рассуждать... А живешь, не можешь понять смысла жизни, так прекрати ее, а не вертись в этой жизни, рассказывая и расписывая, что ты не понимаешь жизни» (23, с. 29-30). В этих рассуждениях Толстой намеренно

сталкивает рассудок и «чувство бытия», что позволяет ему вывести саму проблему на более высокий философский уровень: «...есть нечто более истинное, чем его абстрактно-теоретический «разум», – он назвал это «сознанием жизни», то есть сознанием, находившимся в соответствии с фактом его бытия»¹⁶⁰. Результатом стало глубочайшее убеждение, которое можно считать одним из главных постулатов всего нравственно-философского миропонимания Толстого, который резко отделяет его от любой болезненной индивидуалистической рефлексии и соединяет толстовскую мысль со всем человечеством: «Если я хочу жить и понимать смысл жизни, то искать этого смысла жизни мне надо не у тех, которые потеряли смысл жизни и хотят убить себя, а у тех миллиардов отживших и живых людей, которые делают жизнь и на себе несут свою и нашу жизнь» (23, с. 32).

Вторая сложность в понимании внутреннего единства толстовского мироздания – его хорошо известная «фундаментальная парадоксальность», отражающая напряженность и порой мучительность толстовского поиска истины: «Работавший за плугом и сапожной иглой воинствующий архаист, не терявший постоянного интереса к техническим новинкам и благам цивилизации; принципиальный противник «научного» прогресса, жаждущий «разумного» совершенствования; ревностный защитник религии, находящийся в непримиримых отношениях с Церковью; неутомимый проповедник любви и долга, становящийся рьяным протестантом и анархистом; настойчивый стяжатель интеллектуальной власти, сопротивлявшийся любому проявлению насилия...»¹⁶¹.

И, несмотря на эти сложности и противоречия, единство *интеллектуально-образного космоса* Толстого проявляет себя во всем, что он делает, на всем протяжении его творчества. Именно благодаря этому «сознанию жизни», основанному на «интуиции *Всего*», когда ищущий разум исходит не из абстрактных схем или эгоистичной индивидуации, а из непосредственного чувства бытия, которое объединяет человека со всеми людьми, – мы обнаруживаем в ранней

¹⁶⁰ Давыдов Ю.Н. Указ. соч. С. 50.

¹⁶¹ Тарасов Б.Н. Указ. соч. С. 78.

военной прозе Толстого, пусть и в незаконченной форме, его главные мысли и принципы, которые позже приведут писателя-философа к попыткам создания универсальной религии (а первые мысли о ней, как мы видели, есть уже в дневнике Толстого-офицера).

Мысль Толстого всегда устремлена через индивидуально-неповторимое и конкретно-образное (изобразительная мощь Толстого-художника даже дала повод Мережковскому назвать его «тайновидцем плоти») ко всеобщему, к смыслу человеческой жизни и назначению человека. Не случайно и любая историческая религия оказывалась для него тесной и недостаточной, так как не учитывала *весь* опыт человечества, и только синтез религий казался Толстому истинным учением (сам он выделял шесть основных вер, которые отстаивают одну идею: связь человека со всем окружающим посредством любви).

Эта пропущенная через собственный жизненный, душевный, духовный опыт «всеобщность» переживания и понимания своего существования продиктовала особый колорит толстовской военной прозы: война есть испытание человека и человечества на главные принципы жизни и смерти, добра и зла, естественности и фальши, мудрой народной простоты и слепого сословного самодовольства, жизни для себя и для других.

Потому такими многообразными оказываются и параллели толстовской мысли и образности с идеями древнекитайской философии: китайские философы, впоследствии вошедшие для Толстого в круг «учителей человечества», оставили непреходящие по своему значению суждения, касающиеся всех тех основных общечеловеческих вопросов, которые ставил Толстой. Отсюда и возможность проводимой Толстым модернизации, отрывающей идеи китайских философов от той социально-исторической почвы, на которой они выросли, и переводящей эти идеи в разряд «вечной мудрости».¹⁶²

¹⁶² См. характерное замечание исследователя: «Для описания нравственных качеств *сюнь-цзы* Толстой подбирает несколько суждений Конфуция и интерпретирует их в своем ключе <...> Толстой, описывая свое понимание нравственного образа благородного мужа, не старается создать четкий перевод суждений Конфуция, а достаточно вольно компилирует их в нужных ему формах» (Буранок С.О. Проблема сходства философских идей Л.Н. Толстого и

Можно сказать, что их внутреннее сближение происходит вне времени – на тех самых глубинах человеческого бытия, которые всегда были предметом напряженного внимания ищущей мысли и нравственного чувства людей, стремящихся найти великую истину, связующую индивидуальное и сверхличное по законам добра и любви.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

I. Источники

1. Древнекитайская философия: Собрание текстов в 2-х т. М.: Мысль. 1972–1973. Т. 1. 1972. 363 с.
2. Русская историческая песня. Л.: Советский писатель, 1987. 544 с.
3. Русские народные песни. Л.: Советский писатель, 1988. 464 с.
4. Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений: В 90 т. Юбилейное издание (1828–1928) / Под общ. ред. В.Г. Черткова. При участии ред. ком. в составе А.А. Толстой, А.Е. Грузинского, Н.Н. Гусева и др. М.; Л.: Гос. изд-во, 1928–1964.
5. Толстой Л.Н. Собрание сочинений: В XXII томах. М.: Художественная литература, 1978–1985.
6. Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений: В 100 т. Художественные произведения: В 18 т. / РАН; Ин-т мировой лит. им. А.М. Горького; Ред. коллегия: Г.Я. Галаган, Л.Д. Громова-Опульская (гл. ред.), Ф.Ф. Кузнецов, К.Н. Ломунов, П.В. Палиевский, А.М. Панченко, С.М. Толстая, В.И. Толстой. М.: Наука, 2000–... (Т. 2. Художественные произведения, 1852–1856 / Подгот. текста и коммент.: Н.И. Бурнашева; Ред. тома Л.Д. Громова-Опульская. 2002. 599 с.; Т. 4: Художественные произведения, 1853–1863 / Подгот. текста и коммент.: И.П. Видуэцкая, Л.Д. Громова-Опульская, Т.Ю. Пластова, М.А. Соколова; Ред. тома Г.Я. Галаган. 2001. 376 с.).
7. Тургенев И.С. Предисловие к очерку А. Бадена «Un roman du comte Tolstoi. Роман графа Толстого) // Полное собрание сочинений и писем: в 30 т. М.: Наука, 1978–2003. Т. 10. 1982. С. 367–370.

II. Теоретическая и научно-критическая литература

8. Алданов М.А. Загадка Толстого. Берлин: Изд-во И.П. Ладыжникова, 1923. 127 с.

9. Асмус В.Ф. Мировоззрение Толстого // Лев Толстой / АН СССР. Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. М.: Изд-во АН СССР, 1961. Кн. 1. Лит. наследство; Т. 69). С. 35–102.
10. Бабаев Э.Г. Очерки эстетики и творчества Л.Н. Толстого. М.: Изд-во МГУ. 1981. 198 с.
11. Бабенко Л.Г., Казарин Ю.В. Лингвистический анализ художественного текста. Теория и практика: Учебник. Практикум. 3-е изд., испр. и доп. М.: Флинта; Наука, 2005. 496 с.
12. Балашов Л.Е. Антропологические понятия и категории // <http://anthropology.rchgi.spb.ru/forum/balashov.html>
13. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. 424 с.
14. Белый А. Лев Толстой и культура // Л.Н. Толстой: PRO ET CONTRA: Личность и творчество Льва Толстого в оценку русских мыслителей и исследователей: Антология. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2000. С. 575–600.
15. Бердяев Н.А. Ветхий и Новый завет в религиозном сознании Л. Толстого // Л.Н. Толстой: PRO ET CONTRA: Личность и творчество Льва Толстого в оценку русских мыслителей и исследователей: Антология. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2000. С. 243–263.
16. Билинкис Я.С. О творчестве Л.Н. Толстого: Очерки. Л.: Сов.писатель, 1959. 416 с.
17. Бондаренко В. Повеление Неба. От Конфуция к Толстому // <http://magazeta.com/2008/08/povelenie-neba/>
18. Бочаров С. Роман Л. Толстого «Война и мир». 4-е изд. М.: Художественная литература, 1987. 156 с.
19. Буранок С.О. Проблема сходства философских идей Л.Н. Толстого и общественно-политических школ Древнего Китая // Яснополянский сборник 2008. Статьи, материалы, публикации. Тула: Музей-усадьба Л.Н. Толстого «Ясная Поляна», 2008. С. 112–118.
20. Бурлакова Т.Т. Л.Н. Толстой о проблемах жизни и смерти: По материалам

- пометок писателя на страницах журнала «Вопросы философии и психологии» // XXIII Международные Толстовские чтения: Тезисы докладов научной конференции (8–10 сентября 1997 г.). Тула: Издательство Тульского государственного педагогического университета им. Л. Н. Толстого, 1997. С. 33–38.
21. Бурнашева Н.И. Ранее творчество Л.Н. Толстого: Текст и время. М.: Изд-во МИК, 1999. 336 с.
 22. Бурсов Б.И. Лев Толстой. Идеиные искания и творческий метод 1847–1862. М.: Гослитиздат, 1960. 405 с.
 23. Бурсов Б.И. Лев Толстой // Бурсов Б.И. Избранные работы: В 2 т. Л.: Художественная литература, 1982. Т. 1. 604 с.
 24. Бунин И.А. Освобождение Толстого // Бунин И.А. Полное собрание сочинений в 13 томах. Т. 8. М.: Воскресенье, 2006. С. 15–153.
 25. Бычков С.П. Л.Н. Толстой. Очерк творчества. М.: Гослитиздат, 1954. 480 с.
 26. Бычков В.В. Эстетика отрицания эстетического // Лев Николаевич Толстой / под ред. А.А. Гусейнова, Т.Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2014. С. 327–347.
 27. Бялый Г.А. Русский реализм конца XIX века. Л.: Изд-во ЛГУ, 1973. 171 с.
 28. Валюлис С. Лев Толстой и Артур Шопенгауэр. Вильнюс: Изд-во Вильнюсского педагогического университета, 2000. 112 с.
 29. Ван Ланьцзюй. Система образов романа Л.Н. Толстого «Война и мир» в свете идей китайской философии». Дис. ... канд. филол. наук. Улан-Удэ, 2013. 25 с.
 30. Виноградов В.В. Избранные труды. Язык и стиль русских писателей о Гоголя до Ахматовой. М.: Наука, 2003. 390 с.
 31. В мире Толстого. Сборник статей. М.: Советский писатель, 1978. 528 с.
 32. Выготский Л.С. Психология искусства. М.: Искусство, 1986. 573 с.
 33. Галаган Г.Я. Л.Н. Толстой: Художественно-этические искания. Л.: Наука, 1981. 176 с.
 34. Галаган Г.Я. Л.Н. Толстой // История русской литературы: В 4 т. / АН

- СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом). Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1980–1983. Т. 3. Расцвет реализма: История русской литературы. 1982. С. 797–851.
35. Гаджиева Д.З. Л.Н.Толстой и Восток. Методическое пособие (для студентов языкового педвуза и преподавателей). Баку: Мутарджим, 2010. 60 с.
36. Галаган Г.Я. Дневник молодого Толстого и его философско-историческая концепция // Мир филологии. М., Наследие, 2000. С. 188–194.
37. Гинзбург Л.Я О литературном герое. Л.: Советский писатель, 1979. 223 с.
38. Гинзбург Л.Я. О психологической прозе. 4-е изд. СПб.: Intrada, 1999. 413 с.
39. Гольденвейзер А.Б. Вблизи Толстого. Записки за пятнадцать лет. М.: Изд. Дом «Захаров», 2002. 380 с.
40. Григорьев А.А. Литературная критика. М.: Художественная литература, 1967. 631 с.
41. Григорьева Т.П. Дао и Логос (встреча культур). М.: Наука, 1992. 424 с.
42. Григорьева Т.П. Китай, Россия и всечеловек // http://mirknig.mobi/read/online/book.php?doc=Grigoreva_Kitay_Rossiia_i_Vsechelovek.1315362.pdf&bookid=1315362#.Vf-hodLtlBc
43. Григорьева Т.П. Конфуций // http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=270&Itemid=52
44. Громов П.П. О стиле Льва Толстого. Становление «диалектики души». М.: Художественная литература, 1971. 390 с.
45. Громов П.П. О стиле Льва Толстого: «Диалектика души» в «Войне и мире». Л.: Художественная литература, 1977. 488 с.
46. Гудзий Н.К. Как работал Толстой, М.: Советский писатель, 1936. 248 с.
47. Гулин А.В. Л.Н. Толстой: духовный идеал и художественное творчество: 1850–1870-е годы. Дис. ... д-ра филол. наук в форме научного доклада. М., 2004. 64 с.
48. Гусев Н.Н. Летопись жизни и творчества Л.Н. Толстого 1828-1890 М.: Гослитиздат. 1958. 838 с.
49. Гусейнов А.А. Великие моралисты. Изд. 2-е, дополненное. М.: Республика,

2008. 495 с.
50. Густафсон Ричард Ф. Обитатель и Чужак. Теология и художественное творчество Льва Толстого. СПб.: Академический проект, 2003. 480 с.
 51. Давыдов Ю.Н. Этика любви и метафизика своеволия. (Проблемы нравственной философии). М.: Молодая гвардия, 1982. 287 с.
 52. Даль В.И. Пословицы русского народа. М.: ЭКСМО ННН, 2005. 616 с.
 53. Днепров В. Искусство человековедения. Из художественного опыта Льва Толстого. М.: Советский писатель, 1985. 288 с.
 54. Едошина И.А. Ремарка как способ актуализации драматической коллизии и драматического конфликта в «поздних» пьесах А.Н. Островского // Щелыковские чтения 2007. А.Н. Островского в контексте мировой культуры: сб. статей. Кострома: Авантитул, 2008. С. 48–56.
 55. Ермилова Г.Г. От Гоголя до Набокова. Статьи о русской литературе. Иваново: Изд-во ИвГУ, 2007. 256 с.
 56. Есин А.Б. Психологизм русской классической литературы. М.: Просвещение, 1988. 176 с.
 57. Жук А.А. Русская проза второй половины XIX века. М.: Просвещение, 1981. 254 с.
 58. Зверев А. Туниманов В. Лев Толстой. М.: Молодая гвардия, 2006. 782 с.
 59. Зорина А.Д. Исповедальность Льва Толстого: путь к смыслу жизни // Лев Николаевич Толстой / под ред. А.А. Гусейнова, Т.Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2014. С. 206–218.
 60. Иванов Вяч. И. Лев Толстой и культура // Л.Н. Толстой: PRO ET CONTRA: Личность и творчество Льва Толстого в оценку русских мыслителей и исследователей: Антология. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2000. С. 563–574.
 61. Ильин И.А. О сопротивлении злу силою // Ильин И.А. Соч.: В 2 т. М.: Русская книга, 1993. Т. 1. С. 301–379.
 62. История китайской философии: Пер. с кит. / Общ. ред. и послесл. М.Л. Титаренко. М.: Прогресс, 1989. 555 с.

63. Исупов К. Чары троянского наследия: Лев Толстой в пространствах приязни и неприятия // Л.Н. Толстой: PRO ET CONTRA: Личность и творчество Льва Толстого в оценку русских мыслителей и исследователей: Антология. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2000. С. 7–30.
64. Итокава К. Кавказ как вторая родина Льва Толстого // Яснополянский сборник–2008: Статьи, материалы, публикации. Тула: Изд. дом «Ясная Поляна», 2008. С. 76–84.
65. Кибальник С.А. Отзвуки военной прозы Толстого в романе Газданова «Вечер у Клэр» // Яснополянский сборник 2012: Статьи, материалы, публикации. Тула: Музей-усадьба Л.Н. Толстого «Ясная Поляна», 2012. С. 122–134.
66. Ковалев В.А. Поэтика Льва Толстого Истоки. Традиции. М.: Изд-во. МГУ. 1983. 174 с.
67. Ковалев В.А. Творческий путь Л.Н. Толстого (1828–1910): Пособие для студентов. М.: Изд-во МГУ. 1988. 180 с.
68. Козлов Н.С. Интеллектуальные, философские и социальные искания Льва Толстого // Философия и общество. 2004. № 3. С. 131–145.
69. Красильников Р.А. Образ смерти в литературном произведении: модели и уровни анализа. Вологда: ГУК ИАЦК, 2007. 140 с.
70. Крейдлин Г.Е. Невербальная семиотика. М.: Новое литературное обозрение, 2002. 581 с.
71. Куприянова Е.Н. Эстетика Л.Н. Толстого/ АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом). М.; Л.: Наука, 1966. 324 с.
72. Курьянова В.В. «Человек стоит на первом плане»: Проблема «крымского текста» в творчестве Л.Н. Толстого (художественные произведения, трактаты, статьи) // Яснополянский сборник 2012: Статьи, материалы, публикации. Тула: Музей-усадьба Л.Н. Толстого «Ясная Поляна», 2012. С. 107–121.
73. Ланщиков А. Вечно живая исповедь. О раннем периоде творчества Л.Н. Толстого // Москва. 1986. № 8.
74. Лев Толстой и культура XXI века. Материалы научно-практической конфе-

- ренции в Московском городском педагогическом университете, посвященной 180-летию со дня рождения Л.Н.Толстого. 28 марта 2008 / Под общей ред. д. филос. н. проф. Е.И. Рачина. М.: МГПУ, 2008. 128 с.
75. Лев Николаевич Толстой / под ред. А.А. Гусейнова, Т.Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2014. 574 с.
76. Ли Со Ен. Религиозно-философская антропология Л.Н. Толстого. Автореферат дис. ... канд. филос. наук. М., 1996. 24 с.
77. Линков В.Я. Мир и человек в творчестве Л.Н. Толстого и И. Бунина. М.: Изд-во МГУ, 1989. 174 с.
78. Ломунов К. Лицом к лицу с Толстым // Лев Толстой в современном мире. М.: Современник, 1975. С. 308–322.
79. Лосский Н.О. Л.Н. Толстой как художник и как мыслитель // Л.Н. Толстой: PRO ET CONTRA: Личность и творчество Льва Толстого в оценку русских мыслителей и исследователей: Антология. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2000. С. 669–675.
80. Лотман Ю.М. О русской литературе. СПб.: Искусство–СПб., 2005. 848 с.
81. Манн Т. Гете и Толстой. К проблеме гуманизма // Манн Т. Собр. соч.: В 10 т. М., 1960. Т. 9. С. 487–606.
82. Мардов И.Б. На вершинах жизни (прозрения Льва Толстого). М.: Прогресс – Традиция, 2003. 440 с.
83. Мелешко Е.Д. Христианская этика Л.Н. Толстого. М.: Наука, 2008 // http://az.lib.ru/t/tolstoj_lew_nikolaewich/text_1490.shtml
84. Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М.: Республика. 1995. 624 с.
85. Мережковский Д.С. Революция и религия // Л.Н. Толстой: PRO ET CONTRA: Личность и творчество Льва Толстого в оценку русских мыслителей и исследователей: Антология. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2000. С. 401–407.
86. Михайлов А.В. Из истории характера // Человек и культура: индивидуальность в истории культуры. М., 1990. С. 43–72.

87. Михайловский Н.К. Литературная критика: Статьи о русской литературе XIX начале XX века. Л.: Художественная литература, 1989. 608 с.
88. Молодой Л.Н. Толстой. Сборник статей. Казань: «РУТ» 2002. 234 с.
89. Мотрошилова И.В. Нравственно-моральное измерение экзистенциального опыта и проблема смерти в художественном творчестве Л. Толстого // Лев Николаевич Толстой / под ред. А.А. Гусейнова, Т.Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2014. С. 139–165.
90. Набоков В. Лекции по русской литературе. М.: Изд-во «Независимая газета», 1999. 440 с.
91. Неизвестный Толстой: Из архивов России и США. М.: АО «Техна-2» 1994. 528 с.
92. Некрасов И.А. Антропологическая концепция Л.Н. Толстого // Толстой и современный мир: Сб. науч. ст.: В 2 ч. Ч. 1: Идеи Л.Н. Толстого в контексте современной эпохи. Тула: Изд-во Тул. гос. пед. ун-та им. Л. Н. Толстого, 1998. С. 25–31.
93. Немировская Л.З. Л.Н. Толстой и проблемы гуманизма. М.: Знание, 1988. 64 с.
94. Никитин В.А. «Богоискательство» и богоборчество Толстого // Прометей: Историко-биографический альманах. М., 1980. Т. 12. С. 125–134.
95. Овсянников М.Ф. Эстетические взгляды Л.Н. Толстого // Вопросы философии. 1995. № 10. С. 120–128.
96. Опульская Л.Д. Роман-эпопея Л.Н. Толстого «Война и мир»: Книга для учителя. М.: Просвещение, 1987. 176 с.
97. Орвин Д. Искусство и мысль Толстого. 1847–1880. СПб.: Академический проект, 2006. 303 с.
98. Парахин Ю.И. Творческий путь Л.Н. Толстого к книге Жизни. Автореферат дис. ... докт. филол. наук. М., 2004.
99. Петровская Е.В. Возраст в толстовской концепции времени: «детство», «молодость», «старость» в «Войне и мире» // Лев Николаевич Толстой / под ред. А.А. Гусейнова, Т.Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2014.

- С. 182–205.
100. Пиотровска И. «А жениться – много надо переделать». Письма Л.Н. Толстого к В.В. Арсеньевой и созидание идеальной жены» // Яснополянский сборник 2012: Статьи, материалы, публикации. Тула: Музей-усадьба Л.Н. Толстого «Ясная Поляна», 2012. С. 20–33.
 101. Полосина А.Н. Образы-символы Кавказа: война, люди, дорога, природа // Яснополянский сборник 2012: Статьи, материалы, публикации. Тула: Музей-усадьба Л.Н. Толстого «Ясная Поляна», 2008. С. 60–75.
 102. Пронина Е.С., Иванов О.Б. Переосмысление романтической традиции в повести Л.Н.Толстого «Казачи» // Наследие Л. Н. Толстого в гуманитарных парадигмах современной науки: Материалы XXXIV Междунар. Толстовских чтений. Тула: Изд-во Тул. Гос. Пед. Ун-та им. Л. Н. Толстого, 2014. С. 155–161.
 103. Рабкина Н.В. Смерть как составная часть пейзажа // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2008. № 1, Ч.2. С. 111–114.
 104. Рачин Е.И. Философские искания Льва Толстого. М.: Изд-во РУДН, 1993. 170 с.
 105. Рачин Е.И. Истоки и эволюция мировоззрения Л. Толстого. Дис. ... д-ра филос. наук. М., 1997. 369 с.
 106. Рехо К. «Неделание». Лев Толстой и Лао-цзы // Толстой и современный мир: Сб. науч. ст.: В 2 ч. Ч. 1: Идеи Л.Н. Толстого в контексте современной эпохи. Тула: Изд-во Тул. гос. пед. ун-та им. Л. Н. Толстого, 1998. С. 71-87.
 107. Рехо К. Диалог культур: Лев Толстой и Лао-цзы // Восток в русской литературе XVIII – начала XX века. Знакомство. Переводы. Восприятие. М.: ИМЛИ РАН, 2004. С. 83–100.
 108. Рождественская И.В. Философия культуры Л.Н. Толстого. Автореферат дис. ... канд. филос. наук. Тула, 2009. 23 с.
 109. Розанов В.В. Гр. Л.Н. Толстой. // Розанов В.В. О писательстве и писателях. М.: Республика, 1995.

110. Роллан Р. Ответ Азии Толстому // Р. Роллан. Собрание сочинений. Л.: Время, 1933. Т. 14. С. 327–329.
111. Русские мыслители о Льве Толстом. Сборник статей. Тула: Изд. дом «Ясная Поляна», 2002. 672 с.
112. Седакова О.А. Весть Льва Толстого. Вступительные замечания к курсу В. В. Биbihина «Дневники Льва Толстого» // Лев Николаевич Толстой / под ред. А.А. Гусейнова, Т.Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2014. С. 35–47.
113. Семикина Ю.Г. Художественная танатология в творчестве Л.Н. Толстого 1850–1880-х годов: образы и мотивы. Автореферат дис. ... канд. филол. наук. Волгоград, 2002. 27 с.
114. Силантьев И.В. Поэтика мотива. М.: Языки славянской культуры, 2004. 296 с.
115. Смерть как феномен культуры: Межвузовский сборник научных трудов. Сыктывкар: изд-во Сыктывкарского ун-та, 1994. 188 с.
116. Сливицкая О.В. Молодой Толстой: преодоление ресентимента // Вестник СПбГУ культуры и искусств. 2006. № 1 (4). С. 86–106.
117. Сливицкая О.В. «Истина в движении»: О человеке в мире Л. Толстого. СПб.: Амфора, ТИД «Амфора», 2009. 443 с.
118. Сливицкая О.В. Человек Толстого как динамическое тождество // Лев Николаевич Толстой / под ред. А.А. Гусейнова, Т.Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2014. С. 110–129.
119. Страхов И.В. Психологический анализ в творчестве Л.Н. Толстого // Вопросы литературы. 1978. № 4. С. 9–22.
120. Суровцева М.Е. Лев Толстой и философия Лао-цзы // Вестник ЦМО МГУ. Филология. Культурология. Педагогика. Методика. 2010. № 1. С. 85–91.
121. Сухов А.Д. Философ ли Толстой? // История философии. М.: ИФ РАН, 1999. Вып. 4. С. 185–198.
122. Тарасов Б.Н. Л.Н. Толстой о человеке, разуме и науке, демократии и прогрессе, цивилизации // Лев Николаевич Толстой / под ред. А.А. Гусейнова,

- Т.Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2014. С. 77–109.
123. Теория литературы: Учеб. пособие для студ. филол. фак. высш. учеб. заведений: В 2 т. / Под ред. Н. Д.Тамарченко. Т. 1: Н.Д. Тамарченко, В.И. Тюпа, С.Н. Бройтман. Теория художественного дискурса. Теоретическая поэтика. М.: Издательский центр «Академия», 2004. 512 с.
124. Теоретическая поэтика: Понятия и определения: Хрестоматия для студентов / Авт. –сост. Н.Д. Тамарченко. М.: РГГУ, 2002. 468 с.
125. Типология стилевого развития XIX века. М.: Наука, 1977. 496 с.
126. Убушаева В.М. Кавказские источники в раннем творчестве Л.Н. Толстого. Автореферат дис. ... канд. филол. наук. М., 2008. 18 с.
127. Фархутдинова Ф.Ф. Взглянуть на мир сквозь призму слова... Иваново: Изд-во ИвГУ, 2000. 204 с.
128. Фигуры Танатоса: Искусство умирания: Сб. статей / Под ред. А.В. Демичева, М.С. Уварова. СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 1998. 220 с.
129. Фортунатов Н.М. Творческая лаборатория Л.Н. Толстого. М.: Советский писатель, 1983. 319 с.
130. Хагурова Н.И. Проблема смысла жизни и смерти в философии Л.Н. Толстого. Автореферат дис. ... канд. филос. наук. М., 1995. 24 с.
131. Хализев В.Е. Теория литературы. 4-е изд., испр. и доп. М.: Высшая школа, 2004. 406 с.
132. Храпченко М.Б. Художественное творчество, действительность, человек. М: Советский писатель, 1976. 369 с.
133. Храпченко М.Б. Собрание сочинений: В 4-х т. Т. 2. Лев Толстой как художник. М.: Художественная литература, 1980. 598 с.
134. Чернышевский Н.Г. Заметки о журналах рассказы графа Л.Н. Толстого // Чернышевский Н.Г. Письма без адреса. М.: Современник, 1983. С. 123.
135. Чубаков С.Н. Лев Толстой о войне и милитаризме Минск, изд-во БГУ, 1973. 256 с.
136. Шифман А.И. Лев Толстой и Восток. Издание 2-е, переработанное и дополненное. М.: Наука, 1971. 550 с.

- ное и дополненное. М.: Наука, 1971. 550 с.
137. Эрн В. Толстой против Толстого // Л.Н. Толстой: PRO ET CONTRA: Личность и творчество Льва Толстого в оценку русских мыслителей и исследователей: Антология. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2000. С. 639–668.
138. Эйхенбаум Б.М. Молодой Толстой. Петербург – Берлин: Изд-во З.И. Гржебина, 1922. 164 с.
139. Эйхенбаум Б.М. Толстой на Кавказе (1851–1853) // Русская литература, 1962. № 4.
140. Эйхенбаум Б.М. О противоречиях Льва Толстого // Эйхенбаум Б.М. О прозе. Л.: художественная литература, 1969. С. 25–61.
141. Эпштейн М.Н. Слово и молчание: Метафизика русской литературы. М.: Высшая школа, 2006. 560 с.
142. Янковский Ю.В. Человек и война в творчестве Л.Н. Толстого Киев: Вища школа, 1978. 144 с.
143. Янушевский В.Н. «Загадочный язык смерти...» // Яснополянский сборник 2012: Статьи, материалы, публикации. Тула: Музей-усадьба Л.Н. Толстого «Ясная Поляна», 2008. С. 188–206.

IV. Информационно-библиографические и справочные издания

144. Библейская энциклопедия: В4т. М.,1990.
145. Библиография литературы о Л.Н. Толстом. 1959-1961.сост. Н.Г. Шеляпина, А.С. Усачева, Л.Г. Лисовская. М.: Книга, 1965.
146. История русской литературы XIX века: Библиографический указатель. М.;Л.,1964.
147. История русской литературы XIX века: Библиографический указатель. СПб,1993.
148. Христианство и новая русская литература XVIII–XX вв.: Библиографический словарь.1800–2000. СПб.,2002.

149. Краткая литературная энциклопедия: В 9т. М.,1967.
150. Литературный энциклопедический словарь. М.,1987.
151. Мезьер А. В. Русская словесность с XI по XIX столетие включительно: Библиографический указатель произведений в связи с историей литературы и критикой. Книги, журнальные статьи. СПб.,1899–1902. Ч.1,2.
152. Мифологический словарь. М.,1990.
153. Полный православный богословский энциклопедический словарь. М.,1992.
154. Русские писатели: Библиографический словарь: В 2т. 1990.
155. Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М.,1995.
156. Современное зарубежное литературоведение (страны Западной Европы и США): концепции, школы, термины: Энциклопедический словарь. М.,1996.
157. Христианство: Словарь. М.,1994.
158. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка //slovardalya.ru
159. Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. М: Школа «Языки русской культуры», 1997.
160. Полный православный молитвослов – сборник молитв. molitvoslov.com
161. Шеляпина Н.Г. Библиография литературы о Л.Н.Толстом М.:Книга,1978.
162. Шеляпина. Н. Г. Л.Н. Толстой: Произведения Л.Н.Толстого и книги о его творчестве, выходящие в советском Союзе к 150-летию со дня рождения писателя 1828–1878. М.: Худож. лит., 1977.