



К. Г. Исупов

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

Мы будем такими, для которых нет места.

Л. Толстой. Христианское учение

1. ПРЕДИСЛОВИЕ К ПРОБЛЕМЕ

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

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

Увы, эта позиция чтения испытана не раз — и в результате мы оставались все при том же смутном ощущении несправедливого дела. Чувство это перерастало в состояние растерянности, а затем — в раздражение перед не понятой до конца простотой, столь далекой от простоты. Толстой так и остался для своих оп-

понентов тревожной загадкой уму и требовательным запросом к совести и сердцу; в его наследии самостоятельной жизнью живет и ширится в проблемном пространстве сложно закрученная гносеологическая интрига и лично к каждому обращенный вопрос, который надо решать не по условиям академической оппонентуры, а внутри единственной жизни и в рамках самосознания. Ситуация эта неплохо описана нашим современником, Г. Адамовичем, в книге 1967 года:

«Проповедь Толстого — очень важное явление в духовной жизни России не только сама по себе, во внутренней и абсолютной своей ценности, но и как “фактор” нашей истории. По существу, она и теперь так же важна, как прежде. От нее можно отмахнуться — “старик блажил”, но разделаться с ней нелегко.

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

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

Но сейчас выходов, волнений, тем — хоть отбавляй. Тысячи возражений, тысячи случаев, когда в игру вошли совсем новые элементы... Человек оглушен. Надо бы снова стать земским врачом, но мы уже не земские врачи, нам невозможно собрать то, что рассыпалось, воскресить былой душевный строй и стиль. Толстой со своей нужной правдой уходит в прошлое, а жизнь летит мимо, “без руля и без ветрил”»¹.

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

Только в самые последние годы о Толстом снова начали говорить как о современнике; в недавнюю же эпоху никто не удивился тому, что в неплохом для своего времени «Философском энциклопедическом словаре» (М., 1983) есть статья «Толстовство»

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

В истории русской совести Толстой остается открытой этической проблемой; в истории нашей духовной культуры он — беспризорный феномен; в истории отечественного религиозного опыта (православного и внеконфессионального) — являет уникальный факт релятивной модальности: в одной компании с Толстым оказываются порой люди, бесконечно далекие от мира его идей — и носители духовного звания, и светские мыслители, и маргиналы во всем репертуаре сектантского многообразия, и множество случайно прикоснувшихся к толстовскому огненному слову, равно способному и к шоковой терапии, и к пустому раздражению духа.

В 1988 году отмечалось 170-летие со дня рождения, а на заре нового тысячелетия — 90-летие (всего-то!) ухода и кончины Льва Толстого. Говоря условно, почти полтора столетия понадобилось для привыкания и понимания родного писателя; этот процесс, отмеченный и удачами свободной герменевтики, и памятниками принципиальной моральной глухоты, ценен своими итогами сам по себе. История русской мысли этого периода может быть построена и как история диалога с Толстым (Достоевским, Соловьевым — список нетрудно нарастить), т. е. как история философской критики — той особенной формы понимания и спора, в которой созревали, испытывались на правду основные концепции человека, картины мира и религиозно-нравственные доктрины. Главная роль Толстого — быть для русской философии поступка «закваской» в том исконно новозаветном (пасхально-воскресительном и очистительном) смысле, что запове-

дан апостолом Павлом (1 Кор. 5, 6—8). Эта роль, к которой он смолоду чувствовал себя готовым, более чем удалась; но, как всякий отечественный мессия, он сыграл ее поперек наличного социального сценария, пред глазами изумленного и не готового к подобным зрелищам мира и на историческом фоне декораций, припасенных для совсем иного спектакля.

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

2. МУДРОСТЬ «ПРОСТАКА» И АПОФАТИКА ЮРОДИВОГО КАК НАЦИОНАЛЬНАЯ ПРИВЫЧКА

Основной мировоззренческий конфликт Толстого с окружающим человеческим миром состоял в том, что писателя критиковали с тех самых позиций, моральный фундамент которых он отвергал принципиально. В результате мы имеем диалог глухих, причем оппонирующие стороны наделены разными степенями и врозь направленными интенциями глухоты: глухота «первой степени» одолела самого Толстого (он не слышит людей привычной им жизни, людей морального инакомыслия и альтернативной нравственности), а глухота «второй степени» принадлежала его раздраженным собеседникам (они не поднялись на уровень «критики критики»: «Как можно, — полагает носитель подобного воззрения, — отвергать то, что в рамках привычного общежития и этических твердынь не отвергаемо каноном самой привычки?»). Параллелизм позиций в эвклидовом мире привычки (которая, по исчерпывающей формуле Пушкина, «свыше нам дана» и есть «замена счастию») так и остался бы разговором через стенку, если бы в России не нашлись люди, способные к восприятию логики иных измерений. Забегая вперед, скажем, что речь идет о «логике» не после, а до Эвклида. Толстой апеллирует не к какой-то особенной и изысканной топологии хитроумного разума, вольного строить окказиональные понятийные конструкции, не к «логике возможных миров», как сказали бы теперь, а к простейшим рефлексам так называемого здравого смысла, и даже не к «смыслу», а к «чувству смысла», т. е. к внутренней интуиции правоты. Толстой называл это «чувством разума», а если позволить себе уточнение — «предчув-

ствием» его. Говоря проще, «до-Эвклидово» пространство толстовской этики, которое он предлагает разделить своим собеседникам, — это пространство мифа: древнейших запретов, дологических ориентаций в мире, синкретической уродности в бытии. Во времена молодого Герцена и Чаадаева этот «возврат» (ко временам выбора исторического пути; еще глубже — к доистории оформления человечности как основной, маркирующей *Homo Sapiens*'а прерогативы) именовался на жаргоне романтической философии истории «палингенезом» — термином с длинной историей; христианская антропология наследует его в контексте «пакибытия» — воскресения = обновления (Мф. 19, 28). Чем закончился чаадаевский призыв к «возврату» на исходные дороги русского пути — общеизвестно. Толстой, с его прекрасным знанием людей, понимал, что одной риторикой их не убедить; нужен поступок и пример. Причем поступок должен иметь авторитетную для национальной аксиологии форму, бесспорно-внятную, но реализуемую опять же в маргинальном пространстве типов поведения, на грани обыденного и экзотического. Такая форма, отвечающая ожиданию адептов, была найдена: духовное юродство. В этом словосочетании акцент поставлен на первом слове; мы имеем в виду не внешнюю (экстремальную и надчеловеческую) сторону аскезы «юродивых во Христе», с их веригами и «антиповедением»², а внутреннее юродство мысли, находящее выход в поведении в той степени, какую диктует русская традиция религиозных исканий. Толстой на исходе жизни выбрал юродство как источную форму философской эвристики, предфилософской стадии взыскания правды. Авторитетный историк русской философии В. В. Зеньковский предваряет свою книгу очерком прошлого отечественной религиозности. Юродство у него трактуется как архаическая праформа русского философствования: «В юродстве есть интуитивное отталкивание от соблазна всяким мнимым, или частичным, или номинальным “воплощением” христианства»³, — не о Толстом ли это?

Настоятельно просим читателя понять нас правильно. «Настоящие» юродивые, которых изображали Г. Успенский, Н. Лесков и сам Л. Толстой, и канонизированные юроды [от Прокопия Устюжского (рубеж XIII—XIV вв.) до Ксении Петербургской] прямого отношения к нашей теме не имеют. Юродство мыслителя иного рода: в нем есть попытка «снять» мучительный разрыв между проповедью и образом жизни (словом и поступком, высказыванием и жестом). Разумеется, Толстой — не «блаженный», что «похаб ся творя», и не одержимый «сеятель разгрома и анархии», как думал психиатр Н. В. Краинский, автор книги

«Лев Толстой как юродивый»⁴. Мы понимаем духовное юродство (отмеченное в творческом поведении Чаадаева, Гоголя, Гаршина, Вл. Соловьева, А. Белого, Н. Клюева) как такой способ публичного самовыражения, по условиям которого поступок приравнивается к высказыванию. Иначе говоря, это риторическая форма поведения, удерживающая в себе органичные для юродства черты мессианства и профетизма. Юродивый — владелец и инициатор особой формы слова — приоритетного слова, впервые говорящего последнюю правду. В косноязычной речи древнерусского юродивого проборматывалась та единственная правда, что не сказуема в гладком слове; этому бормотанию отвечал «нелепый» (отрицающий всякую самозванную лепоту) жест и шокирующий поступок. Для эпохи профессиональной философской мысли забота о мыслевыражении отнюдь не исчезла. Герой Достоевского, «князь-Христос» Мышкин, говорит: «У меня жесты другие, не соответственные мыслям, а это унижение для моих мыслей». Как и для князя Мышкина (классического юродивого-мыслителя прошлого века), вопрос о соответствии «поведения» «говорению» — не теоретическая проблема, а тема жизни и финальная творческая задача, личная призванность к которой была осознана Толстым достаточно рано. В дневниковой записи от 5 марта 1855 г. встречаем: «Разговор о божественном навел меня на великую, громадную мысль, осуществлению которой я чувствую себя способным посвятить жизнь. Мысль эта — основание новой религии, соответствующей развитию человечества: религии Христа, но очищенной от веры и таинственности; религии практической, не обещающей будущего блаженства, но дающей блаженство на земле». Автору записи не исполнилось и двадцати семи лет. Это был год сближения с кругом «Современника», в котором тогда печатались его «Юность» и севастопольский цикл. В автобиографической трилогии Толстой уже пытается встать на позицию ребенка и подростка, как в старости — на позицию «дурака» и юрода, примеряя эти апофатические маски правды на самого себя. С. Л. Толстой в предисловии к письмам С. А. Толстой 1910 года прямо (может быть, слишком прямо) сказал, что в своем «Дневнике» и в автобиографической драме «И свет во тьме светит» Лев Николаевич писал о том, что «его роль — юродство»⁵.

Толстой хотел прийти к «своему» здоровому смыслу через предварительное отрицание общего здравого смысла привычки в прямой логике простого сознания. Носители такого сознания: муравейный мужик каратаевского типа; наивный ребенок; Бо-

жий безумец; Иванушка-дурачок. Точки зрения этих типажей сближены по признаку простоты, онтологически родственной обыденной жизни, данной человеку как форма естественной праведности. С точки зрения «культуры» простой взгляд на вещи есть безумие, — и прав в этом смысле В. Эрн, который, вспоминая в публикуемой статье толстовского Гришу-юрродивого, говорит: «В Церкви нет явления более сумасшедшего и более “безумного”, чем юродство». Серебряный век еще хранил и чтит утраченную нами традицию апофатического речения — не в строгом богословском смысле апофатики, а в роли инверсивного суждения, православная фактура которого счастливо совпала с языческим поведением сказочного русского дурака. А. Белый отметил в эссе «Лев Толстой и культура» (1912): «Он говорил попросту: по-мужицки, по-дурацки». Юродство как форма святости, ирония дурака, вспять-суждение и восприятие мира на-выворот — таковы основы творческого христианства Толстого и такова созданная им ситуация диалога, которую современный автор (по другому, правда, поводу) удачно определил: «Христианский дурак в век апофатики»⁶.

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

Внутренний простец-идеолог, живущий в Толстом, мог призывать его к молчанию как предельному выражению непротивления, т. е. к чистой апофатике не-высказывания, не-поступания, не-оглядки на общий здравый смысл. «Я понял недавно, — говорил своему секретарю Толстой в 1910 году, — как важно в моем положении, теперешнем, неделание! <...> На все вызовы, какие бывают или какие могут быть, отвечать молчанием. Молчание — это такая сила!»⁷. Читателю судить, имеем ли мы дело с культурнической гордыней, или с юродством смирения, или с их сочетанием. Ясно другое: встать в диалоге с Толстым в позу самоуничижения (не паче гордости, а ради истины) современникам было нелегко, даже тем, кто, подобно Толстому, пытался выйти на путь покаяния.

3. ФИЛОСОФИЯ СОБЫТИЯ И ЭСТЕТИКА ПОСТУПКА («ВОЙНА И МИР»)

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

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

Попытаемся понять толстовский историзм на его собственном языке художника-мыслителя; начнем с категорий «событие» и «поступок». С вопроса: «Что считать событием?» — начинается проза Толстого: уже в автобиографической трилогии этот «термин» насыщается этическим содержанием. Событие предстает в модусе этической весомости; текст содержит специальную фабулу поиска событийной *меры*. Поиск меры события строится как эволюция точки зрения героя на значительность пустяков (в сфере «комильфотных» привычек, с которыми самосознание героя вступает во внутреннюю борьбу) и на пустячность того, что принято считать значительным (в плане бытового овнешнения «я»: одежда, этикет, вербальные клише светского диалога с его принудительной тематикой и интонационными «позами»). Событийность для Толстого — это качественная ха-

рактеристика исторического мира. От наивно-эгоистической гиперсобытийности детского мира (первая страница «Детства») — к неподлинной значимости светского ритуала (псевдособытийные «ценности» которого поданы с позиции чужого сознания или конъюнктурной нормы «света»), затем — к личной ответственности за все, что свершилось и свершается, — таков путь толстовского героя, на котором мера события определяется, наконец, степенью ответственной реакции на него. Предварительный итог размышлений над моральным статусом проблемы «человек в мире событий» подведен в «Люцерне» (1857). Сотня богатых зевак оставила без подавания нищего певца: «Вот событие, которое историки нашего времени должны записать огненными неизгладимыми буквами. <...> Это факт не для истории деяний людских, но для истории прогресса и цивилизации» (III, 7—8)⁸. Запомним этот момент: естественным претензиям события на историчность отвечает его свойство стать моральной проблемой. Толстовский герой живет в мире эпической нравственности, поэтому для него нет событий больших и малых. Принцип равновеликости событий существенно определил фактуру эпической действительности «Войны и мира». На той же мысли вырастает и «прозаика» Толстого, и тот особенный прозаизм повседневного, что дан уже в «Севастопольских рассказах» (1855): работа над текстом отражает переходы от оперативной свидетельской записи к поэтике художественного обобщения.

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

что эти события, плотно сцепленные с другими, заняли в истории свои структурно незаместимые точки. Нетрадиционная трактовка предопределения возникла у Толстого в связи с не совсем обычной интерпретацией «события» и «поступка».

«Факт» тогда получает в «Войне и мире» статус «события», когда он «незаметно, мгновение за мгновением, вырезается в свое значение» (VI, 280). Вот эти «свои значения» событий (а не сами события, которых уже нет) и есть история в ее предопределенности. В прошлом, полагает Толстой, нет событий и причин, а есть означившаяся их присутствием *смысловая* включенность в общий ход вещей. Историки и просто обыватели, думает Толстой, толкуют о событиях в их дискретном разбросе в историческом пространстве, а говорить надо, оказывается, об их смысловых «следах», сложная совокупность которых и есть прошлое. Толстому очень дорога мысль о непрерывности исторического движения, содержание которого не понять в терминах дискретного восприятия и описания (VI, 275—277). Событийная сплошность бытия одна способна превратить историю в нечто осмысленное и смысловое. Онтология прошлого — смысловая, а не фактическая. Поэтому и будущее у Толстого состоит не из событий, фактов и прочей наличности. Это смысловое будущее, новая пространственная смысловая композиция, полуреальный, полусимволический абрис смысловых связей, наподобие наполненных воздух «нитей Богородицы», что сняты в финале «Войны и мира» Николенке (VII, 307—308). У Толстого нет будущего во времени и нет будущей истории, но есть не заполненная еще пространственная проекция, ожидающая «своих значений», пустотность жизненного смысла. В заметке «О будущей жизни вне времени и пространства» (1875) Толстой трактует последнее будущее как «возврат к патриархам»: «Время уничтожается с жизнью, а потому жизнь будет и прежде, и после, и потому с Авраам<ом>, Иаковом, и со всеми временами, и будет витать здесь, потому что вне пространства она будет везде и нигде <...>» (17, 338).

Пространство памяти (прошлое) предстоит пространству будущего, а человек в исторической действительности поступка осуществляет событийную непрерывность мировой памяти по всем векторам времени. Перевод события из ранга простой наличности в статус «следа» позволил Толстому новаторски интерпретировать провиденциальный план истории. «Провиденциальное» — не антитеза «реальному», потому что в реальной истории уже нет никакой реальности, она «лишь» смысловая память былого. Предистинация лишается, таким образом, тра-

диционно-таинственного, таящего угрозу содержания. В ней нет теперь ничего «загадочного» и «потустороннего», поскольку предопределение — это принцип естественной связи одного следа со множествами других, это присущая ему, следу, мера сложности взаимосцеплений. В аспекте Промысла история «говорит» с нами не значениями событий, а событиями значений. Объем события значения определен смысловой валентностью его в мире иных смысловых следов. Попытка героя понять событие значения (т. е. прогнозировать историческую ситуацию) может сулить успех только на той временной дистанции, когда «событие» есть еще только «факт», простейшая наличность, когда оно еще не означило себя в смысловых связях с другими и сам герой движется вместе с объектами своего исторического внимания в общем потоке.

Категория валентности события и поступка имела для Толстого принципиальное значение. Свершенное необратимо, смысловой горизонт поступка определяется масштабом его вхождения в мир других необратимых поступков — и так возникает нечто единственное из всего возможного: уникальный образ истории. «Совершенный поступок невозвратим, и действие его, совпадая по времени с миллионами действий других людей, получает историческое значение. Чем выше стоит человек на общественной лестнице, чем с большими людьми он связан, тем больше власти он имеет на других людей, тем очевиднее предопределенность каждого поступка» (VI, 159). Так определяет Толстой валентность события и поступка. Герой может участвовать в прояснении событийного «текста» истории самим фактом присутствия в нем. Так, «князь Андрей был одним из тех редких офицеров в штабе, который полагал свой главный интерес в общем ходе военного дела» (Там же). Но когда «общий ход вещей» проясняет свои смысловые очертания и уходит навеки в глубину смыслового прошлого, тогда те, «кто пытался понять общий ход дел <...> самые бесполезные члены общества» (VI, 18). Свидетельства участников эпического состояния мира (в применении этой гегелевской формулы к общественной психологии 1812 г.) обретают подлинный масштаб событий лишь в потоке сплошь соучастной событийности на правах элемента ее органически смыслового самоопределения; таковы прозрения князя Андрея и Пьера при Бородине.

Включенность в поток событий — условие понимания истории. Для Толстого внешняя точка зрения — это точка зрения «теории» с ее готовыми и потому всегда ложными моделями объяснения. Задолго до современных споров о деформирующем

присутствии наблюдателя в объекте решает Толстой проблему исторического объяснения. Но в таком виде она решается только для героя. В позицию автора — инициатора метаисторической рефлексии и аргумента — вносятся существенные уточнения.

Толстой-философ пытается понять историю как домашнее дело человека, опирающегося в своих решениях на союз с Провидением. Последнее может акцентироваться в контекстах ветхозаветно-общинного договора, по условиям которого Бог берет на себя роль патрона по благоустройству дел человеческих. Нарушение его устава ставит человека в ситуацию конфликта между скрижалю Закона и языческим капризом лично непобедимой страсти. Ничего, кроме ужаса перед наказанием, в этом положении не остается человеку. Таково внутреннее состояние преступившей Закон Анны Карениной: «Раз человек отклонился от истинного пути, гибель неизбежна, все попытки спасения напрасны. Это имманентный человеческой природе закон. И Бог эпитафия — это природный, иудейский Бог, грозный и карающий, который живет в человеке», — говорит М. Бахтин⁹. Подобным образом решается в «Войне и мире» проблема свободы воли. Обстоятельства создаются людьми — в рамках Завета (здесь: в очевидно православном смысле), так что они вольны совершать или не совершать некие поступки, но если первой позиции довлеет нудящая необходимость, то второй — необходимость выбора, т. е. то же нудительное долженствование.

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

Сколько угодно я могу размышлять, что некая причинность «причинилась» («учинилась» в сплошь учиненной «причинности» бытия), могу подозревать в этой причинности претензию на закон, намек на Закон, выгодно оттененный его нарушением, но я прежде всего призван к вере в высшую адекватность всего ряда

событий Завету, Промыслу и в высшую адекватность моего исторического присутствия в мире. Отсюда, в частности, пафос неприятия Толстым пиетета перед социальными суррогатами Провидения (власть, царь и т. п.). В кругу Толстых говорят даже о возможности «сознания вносить в цепь причинностей новые элементы» [письмо В. Г. Черткова А. Н. Сиротининой-Шаховской (85, 23)].

Историческая аргументация строится в «Войне и мире» в приемах «дадаистского» сведения к абсурду привычных понятий социологии. Моральным основанием здесь служит убеждение Толстого в факте «человечности как закона. <...> Научная же социология есть только суеверие» [из письма В. Н. Давыдову от 20 мая 1886 г. (63, 355)]. Еще в ранней прозе Толстой наивничает всерьез, предлагая заменить битву народов дуэлью императоров. В эпопее дискредитируется понятие власти, всячески шельмуется позитивистская философия истории, теория истории как истории личностей. Понятие причинности дробится Толстым через разложение его как математической функции в бесконечный ряд. Если причин бесчисленное множество, то она, причина, как бы и не существует в бытийном статусе и как теоретический аргумент бессмысленна.

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

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

В своих поисках практической этики Толстой идет от этической оценки событий к метаисторической рефлексии, а от нее опять к этике нравственного дерзания и оправдания Добра. Эти процессы отражены и в эпопее: в тексте метаисторическая позиция автора нарастает постепенно, отвечая потребности в концепции события. Это новая черта европейского романного мышления. Для наследников искусства романа метароман станет одной из ведущих форм. На место автора, меланхолически сетующего на «обстоятельства» и «превратности моря житейского»

(например, в прозе Н. Карамзина), приходит концептуализующий метароманист с правом авторского голоса, причем это голос не повествователя только — рассказчика или хроникера, а голос, оформленный в приемах философско-риторической поэтики суждения и с приоритетом публицистического аргумента. Задачу постановки авторского голоса и риторического завершения романа в поучающих интонациях Толстой решает, воскрешая изначальное родство риторики и историографии (если иметь в виду европейскую традицию¹⁰). Постепенное сгущение философско-исторических вставок в философский трактат (финал второй части «Эпилога») демонстрирует рождение метаромана как новой редакции жанра. Изображена жизнь в истории, эта жизнь задавала вопросы, а теперь ей «все равно», кем или чем являться: «образом» или самой себя рассказывающей и поясняющей «жизнью». Автор-художник не успел спохватиться — и вся эта машина заговорила римскими периодами классической риторики. Говоря словами Т. Манна, «книга <...> как бы обретает самосознание»¹¹. Такова судьба романических текстов с формальным допущением авторской метароманной риторики (сентенции, поучения, выводы). Перед Толстым были наглядные примеры, например «Дон Кихот». Роман великого испанца не выдерживает натиска морализующей философии, и нужна была гениальная находка автора (заворожившая в XX в. Борхеса, а с ним — всю металитературу), чтобы роман самозамкнулся и сохранил себя как роман по преимуществу: герои второго тома «читают» роман о себе, а мы его уже прочли, но охотно перечтем вместе с героями. У Толстого, как и у Сервантеса, возникла новая для писателей проблема — это проблема бесконечного текста. Сервантес справился с ней сюжетно-риторически (возвращаясь к началу через превращение героя в читателя своего романизованного жития), а Толстой — жанрово-риторическим образом (сливая в голосе метаавтора знание о романе с проповедью последней правды о войне и мире) и в рамках эстетики истории: текучесть общей жизни субординируется словом о ней (Толстой назвал это «искусством = историей», т. е. эстетикой истории; см. в «Библиографии» в конце Антологии статьи Е. Маймина и книгу А. Гулыги).

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

текста как нового способа организации художественного материала.

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

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

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

4. ОТ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ К ФИЛОСОФИИ ЧЕЛОВЕКА

Сознание Толстого работает в режиме дедукции: от картин жизни общечеловеческой к прозаическому быту частного лица. Многофигурные мотивации поступков человечества внутри истории по фактуре своей неотличимы от порыва одной-единст-

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

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

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

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

Но странное дело: ни комплименты, ни полемический контекст неприятия не размыкают фундамента толстовской концепции. В ней наличествует некий аргументивно неотразимый остаток, который является не теоретическим, а фундаментально-жизненным, онтологически укорененным в социальное бытие принципом. Спорить с ним — все равно что спорить с Бытием.

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

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

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

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

Статус специфической философской проблемы смерть получает с XVIII в. в сочинениях А. Радищева («О человеке...», 1792—1796), кн. М. М. Щербатова («Разговор о смертном часе»; «Разговор о бессмертии души» — оба 1788). Смерть в этих трактатах осознается лишенной собственного онтологического со-

держания, это квазиобъектный фантом, существенный в бытии, но собственной сущностью не обладающий. Объект танатологии суть реальность его описания (как в утопии или в математике), а не описываемая реальность. XVIII веком был задан двойной аспект смерти: есть смерть *изображающая* (реальность смертного и смертью структурированного наличного мира) и смерть *изображенная* (в символе, аллегории, эмблеме, в судьбе литературного героя). В естественных агрегатах Натуры, полагает такая точка зрения, жизнь и смерть взаимно изображают друг друга: смерть — это про-изведение жизни. Чувство заброшенности в бытии и в истории для просыпающегося личностного самосознания позапрошлого века компенсируется идеями метемпсихоза и палингенеза. Жизнь, изображаемая смертью, явлена мыслителям Просвещения в феномене человека как Божьей твари: бессмертная душа, оплотненная (= означенная, изображенная) смертным телом. Поэтому тело (изображающая смерть) может быть понята у Радищева как часть натурального ландшафта. Любопытство к смерти также мотивировалось масонской концепцией необратимого во времени поступка. Любовь к ближнему оказалась сублиматом страха смерти, а созерцание тленных футляров существования принудило к идеям нравственного самосовершенствования. Первая смерть изображенной смерти состоялась на Руси в форме юродства: юрод презрел свое тело и тем «выпал» из сплошь детерминированного смертью состава смертного мира. В XIX в. смерть рассматривается как угроза Мирового Ничто: активно обсуждается «смерть вторая» и судьба как школа смерти¹². В художественной литературе запрет на исследование судьбы и смерти снял Пушкин: жизнь и смерть образуют в его порядке бытия единство («И пусть у гробового входа / Младая будет жизнь играть...»). Этого эстетического такта не хватило В. Печерину, автору мистерии «Торжество Смерти» (1837). У Тютчева романтический танатос осложнен темами смертельной любви поэта-небожителя и эротического суицида («И кто в избытке ощущений, / Когда кипит и стынет кровь, / Не ведал ваших искушений — / Самоубийство и любовь?»). В Гоголе русская культура исчерпала возможности позитивного осмысления смерти в пределах эмпирии. У Достоевского смерть предстает трансцендентной загадкой и насмешкой над человеком [см. реплику Ипполита в «Идиоте» (1868): «Зачем природа создает высшие существа, чтобы потом насмеяться над ними?»]. В его картине мира линии Эроса и Танатоса прочерчены во взаимно сопряженных объемах: это мировые оси бытия, острия которых смыкаются в метаистории — в соборе лиц ангельского

жития. Внутри истории смерть неодолима, а попытки прижизненного подражания Христу могут оказаться смертоносными для ближнего (таков князь Мышкин — герой трагической вины и источник гибели для других). Альтернативой страху смерти (популярная для эпохи Толстого тема) Вл. Соловьев считал катарсис, который ждет «я» на пути сочувственного внимания к ближнему. Если для Л. Шестова смерть есть прямое издевательство над «здравым смыслом» [«Откровения смерти» (1915)], а для Н. Бердяева она маркирует линию дуального раскола бытия и человека на манихейски враждебные ипостаси, то Н. Федоров прямо призвал к онтологической реформе: надлежит изъять смерть из мира и тем устранить главный ущерб бытия, чтобы осуществить тотальное воскрешение всех почивших поколений. Главное, в чем преуспела танатология XIX в., — она обрела пластику скульптуры. Возникла *скульптура смерти*: успокоенная в «своем» пространстве, смерть позволяет обойти ее кругом, разглядеть с разных дистанций и в разных ракурсах, измерить, достроить как пластическую структуру, «размягчить» для концептуальной формовки и комбинирования в составе пространственных ансамблей мировоззренческой архитектуры, подыскать онтологическую нишу в научной модели мира, в образных картинах Космоса и в историческом самосознании¹³.

Л. Толстой пытался создать философию смертной телесности. Тема таких текстов, как «Три смерти» (1859), «Смерть Ивана Ильича» (1864—1868), «Хозяин и работник» (1895), «Записки сумасшедшего» (1844—1901), — смертное мучение плоти, всей кожей отворачивающей приближение кончины, страх смерти¹⁴. Для героев Толстого смерть обтекает всю поверхность плотяного человека, отводя его глаза от возможных просветов в *иное* жизни. Смерть тотально объемлет мир, столь же тотален и ветхозаветный страх пред Богом — Хозяином и подателем жизни и кончины земного века. Толстой думает о «религии смерти», которая «необходима для нравственной жизни» (17, 356). Он затевает своего рода танатотерапию. С этой врачебно-душевной целью издается своего рода учебник смерти (О смерти: Мысли разных писателей / Собрал Л. Толстой. М., 1908), не без влияния которого была написана книжка С. А. Андреевского¹⁵. Искусство умирания, *ars moriendi*, показано в новелле «Три смерти»: умирает барыня (терзая своими капризами ближних); умирает мужик (со спокойным приятием неизбежного); умирает дерево (возвращаясь к корневым стихиям вечного круговорота). Толстой-мыслитель, столь тяжело и с таким надрывом переживающий смерть как тему жизни («Дневник» переполнен смертной тревогой), на

уровне философского текста пытается доказать, что пристрастие «я» к размышлениям о кончине — результат гордой отъединенности от общей жизни, которая вообще не знает такой проблемы, коль скоро Человечество-Община бессмертно. В статье «Религия и нравственность» (1897) читаем: «...всякий человек, проснувшись к разумному сознанию, не может не заметить того, что все вокруг него живет, возобновляясь, не уничтожаясь и неуклонно подчиняясь одному определенному, вечному закону, а что он только один, сознавая себя отдельным от всего мира существом, приговорен к смерти, к исчезновению в беспредельном пространстве и бесконечном времени и к мучительному сознанию ответственности в своих поступках, т. е. сознанию того, что, поступив нехорошо, он мог бы поступить лучше».

Тот тип бессмертия, о котором толкует Толстой (С. Н. Булгаков сказал бы — «условное бессмертие»), предлагается отыскивать в мире здешнем. Воскрешается старинная народная утопия о Царствии Божьем на земле в хоровом согласии доброго человечества. Стоит пожертвовать своим эгоистическим «я» во имя общего, погасить «индивидуальное» (что для позднего Толстого есть синоним «культурного») — и ты открыт яркому и свободно-му миру многообразной человеческой жизни, природе, Космосу. В «Войне и мире» создан образ такого сознания — Платон Каратаев. Толстой прекрасно понимал, что его герой не похож ни на реального мужика 1812 года, ни на крестьянина-современника. Это мировоззренческая конструкция. Платон Каратаев счастлив своим беспамятством, он не помнит, сколько ему лет. Герой надежно вкоренен в память рода, в его языке нет слова «я» («из Каратаевых мы»). У него нет личной речи и личных интонаций; речь эта вся соткана из клише, пословичных формул и той пресловутой готовой «мудрости», которую толстоведы так любят возводить к фольклору. Словом, он до такой степени умален общим, что его смерть, как смерть муравья в муравейнике, событием не оказывается. Именно в рамках темы смерти Толстой-художник и Толстой-мыслитель благополучно совпали. Подвох в том, что на деле происходит отмена самой проблемы смерти, Толстой снимает ее, переводя в план «обобществления» ее смыслов. Толстой не желает понимать смерть метафизически — как раскрытие бесконечного в индивидуальной человеческой судьбе. Когда он рассуждает о смерти, над текстом висит вопрос: о чьей смерти идет речь? о смерти дольной оболочки или о кончине «я»? Наверное, прав М. Бахтин, когда говорит: «В мире Достоевского смерть ничего не завершает, потому что она не задевает самого главного в этом мире — сознания для себя. В мире же

Толстого смерть обладает известной завершающей и разрешающей силой»¹⁶. Если это наблюдение справедливо, то приходится с горечью констатировать: окончательное и бесповоротное завершение «я» в смерти есть завершение не только телесное. На каких-то глубинах толстовского контекста прочитывается мысль, с которой сам Толстой вряд ли согласился бы: умирает *все* — и душа тоже. А это и есть «смерть вторая», богооставленность.

Метафизическое несчастье многих ересей в том, что за внешне неотразимым и убедительным аргументивным фасадом нас ожидают лабиринты и тупики, в которые так охотно и с таким азартом стремятся все новые и новые адепты. «Троянский комплекс» творчества наших вольнодумцев порождает результаты, обратные искомым, — не потому ли толстовцы так раздражали Толстого? На Толстом сказалась грустная сторона механизма наследования. Наследуется, как правило, не то, что завещано (Достоевский не завещал «достоевщины», а Ницше — ницшеанства). Так и с Толстым: его этика морального экстремума смогла породить идеологию крайностей: либо анархизм (отрицание власти и государства), либо новый нигилизм (отрицание цивилизации, а с ней — науки); культуурофобию (см. популярную для Серебряного века тему апокалипсиса культуры, в борьбе с которым Г. Федотов, П. Струве и В. Эрн создают варианты «богословия культуры»). Всему чему угодно могла способствовать проповедь Толстого (от атараксии антично-буддийского толка до революционерства), только не укоренению в русской жизни принципа «золотой середины»¹⁷. Русский этический маятник знает только крайние точки своей амплитуды. Обретение «золотой середины» есть выход в стагнацию и в смерть духа. Пример К. Батюшкова, который попытался остаться в домашнем уюте дружеского общения и который закончил безумием, достаточно показателен. В грибоедовско-батюшковской формуле: «Писал, как жил, и жил, как писал» — единства высказывания и поступка — уже дана идеальная творческая норма и тема толстовской жизни.

Подобным образом конспект толстовских идеологических коллизий сложился в дотолстовской литературе. «...Одна группа мыслителей полагала, что путь к социальной гармонии пролегает через возврат к “естественному” человеческому обществу, свободному от усложненных государственных форм, от разделения труда, к обществу патриархального равенства. С этой точки зрения человеческая история представляется цепью заблуждений и должна быть отброшена. Идеологи другого на-

правления полагали, что социальная гармония наступит как естественное завершение всего хода истории. Эта точка зрения была проникнута историзмом <...> ей было присуще представление о нравственном значении промышленности и цивилизации. С первой точки зрения это отрицалось. <...> Первая подвела к признанию идеала человека, работающего своими руками, свободного от угнетения и никого, в свою очередь, не угнетающего. Эта была восходящая к XVIII в. и его демократам-уравнителям типа Руссо и Радищева точка зрения, считавшая трудовую (т. е. крестьянскую) частную собственность основой социальной гармонии. Идеалом теоретиков второго толка был свободный от эксплуатации работник-гражданин высокоорганизованной гармоничной цивилизации. Он включен в коллективный труд и коллективное распределение. Демократической эгалитарности мыслителей первой группы противопоставлен социалистический принцип»¹⁸.

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

Философско-логический принцип дела Толстого приходится обозначать термином, увы, утратившим для современного слуха свои положительные контексты: *эклeктика*. Отмечается, что «эклeктика особенно часто встречается в периоды коренной перестройки теорий или мировоззренческих схем и выступает в двух формах: как предварительный этап синтеза разнородного в единую систему (конвергентная эклeктика) или как начало типологического распочкования единых прежде систем (дивергентная эклeктика)»¹⁹. Ценностные формы мышления числят в своем ряду «синкретику» (мифопоэтическое тождество слова и вещи) и «синтез через анализ»²⁰. Мыслительная драматургия Толстого строится на срединном принципе эклeктики; он сделал шаг от синкретики, чтобы в анализе и с точки зрения здравого смысла вернуться к праисточникам библейского родового мышления, к «докритической» стадии и новому синкретизму. Не такого ли рода попытки запечатлены в синэстезии Скрябина или в супрематическом опыте Малевича? Релятивистские картины мира у Эйнштейна и Лобачевского, корпускулярно-волновая теория света, модерн язычества в философии мифа Серебряного века, морфология культуры Шпенглера, идея двенадцатитоновой музыки Шенберга, развитая в «Докторе Фаустусе» Т. Манна, теория множеств Г. Кантора и эстетика числа В. Хлебнико-

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

Эклектика как принцип отношения к жизни соединяет плохо соединимые рабочие механизмы ее восприятия и оценок: дифференциацию и ценностную суммацию. Отчасти поэтому наследие Толстого отмечено эффектом всеактуальности и всеприсутствия; иначе не оказалось бы оно столь притягательным для таких разных людей, как, скажем, М. Пришвин и А. Швейцер. По той же причине Толстого никак не поделят представители гуманитарных дисциплин. Так и кажется, что чуть ли не вчера А. Белый произнес по этому поводу: «<...> Если бы встретились три профессора — социологии, эстетики, философии — в разговоре друг с другом о Толстом, они старались бы сбить Толстого друг другу; все трое сошлись бы на признании его ценности; но философ утверждал бы ценность Толстого в эстетике, эстетик в социологии, социолог в философии. Все трое в этом смысле отказались бы от Толстого, сбыв его религии. Как отнеслись религиозные деятели к Толстому, мы знаем: в буквальном смысле слова они *сбыли* его, изгнали за черту религиозной оседлости. И Толстой стоит пред нами каким-то *Вечным жидом*, неуспокоенным изгнанником из всех мест оседлости современной культуры и государства»²¹.

Примечания

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

² *Успенский Б. А.* Антиповедение в культуре Древней Руси // Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985. С. 326–336. См. также: *Федотов Г. П.* Святые Древней Руси (1931). М., 1990 (гл. 13 — «Юродивые»).

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

⁴ *Краинский Н. В.* Лев Толстой как юродивый. Белград, Б. г. С. 29 (цит. по: *Эткинд А.* Содом и Психея: Очерки интеллектуальной истории Серебряного века. М., 1996. С. 325). О юродивом поведении героев Достоевского см.: *Иванов В. В.* Эстетика безобразия. Петрозаводск, 1993.

⁵ *Дневник С. А. Толстой*. 1910 г. М., 1936. С. 19.

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

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

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

дание). М.; Л., 1928—1958 (в скобках и том, и страницу указываем араб. цифрами). См. трактовку факта и события на толстовском примере в кн.: *Лотман Ю. М.* Структура художественного текста. М., 1970. С. 284—285.

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

¹⁰ По наблюдениям А. А. Тахо-Годи, ранняя греческая семантика слова «история» связана с акцентами зрения и познания, искусного делания и суждения (*Тахо-Годи А. А.* Ионийское и аттическое понимание термина «история» и родственных с ним // Вопросы классической филологии. М., 1980. Вып. II. С. 107—126; 126—157). См. также: *Исупов К. Г.* У истоков европейской эстетики истории // Вестник Челябинского ун-та. 1994. Вып. 1 (2). С. 15—21; *Вахрушев В. С.* Об истории с эстетической точки зрения // Российский исторический журнал. 1996. № 1 (9). С. 11—16.

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

¹² *Игнатий Брянчанинов.* Слово о Смерти. 6-е изд. М., 1900.

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

¹⁴ О страхе смерти см.: *Шперк Ф. Э.* О страхе смерти и принципах жизни. СПб., 1895; *Токарский А.* О страхе смерти // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 40. № 6; *Рашидов С. Ф.* Смысл жизни и страх смерти как обнаружение феномена самосознания // Фигуры Танатоса. Символы смерти в культуре / Отв. ред. А. Демичев. СПб., 1991. С. 36—46.

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

¹⁶ *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 315.

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

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

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

²⁰ См.: *Лекомцев Ю. К.* Некоторые вопросы общей теории различения // Проблемы структурной лингвистики—1967. М., 1968; *Николаева Т. М.* Проблемы описания единиц плана выражения: «Синтез через анализ» // Труды по знаковым системам. Тарту, 1969. Вып. IV. С. 483—486.

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

