



В. М. ПАПЕРНЫЙ

К вопросу о системе философии Л. Н. Толстого (1980)

Философия Л. Н. Толстого парадоксальна уже по самой своей форме: будучи порождением интеллектуального сознания, она обращена прежде всего к моральному сознанию и заключена в оболочку религиозно-нравственной проповеди или скрыта в глубине художественных структур. Эта философия не зафиксирована в виде определенной внешней целостности, ее отдельные элементы рассеяны в различных произведениях Толстого, в его трактатах, дневниках, художественных произведениях, публицистике, причем лишь концепции его этики (практической философии) даны в относительно завершенной, относительно внешнесистемной форме*. Поэтому общей интерпретации философии

* Как сам Толстой, так и его последователи излагали толстовскую философию в качестве религиозно-этической системы (см., например, сочинения: *Булгаков Валентин*. Христианская этика. Систематизированные очерки мировоззрения Л. Н. Толстого. М., 1917; *Кросби Эрнст*. Толстой и его жизнепонимание. М., 1911, — оба сочинения вышли с предисловиями Толстого). Это во многом породило традицию отрицания существования у Толстого определенной философско-теоретической системы и сведения всего его миропонимания в целом к этике. Такое понимание является доминирующим в критике, хотя всегда были и противоречащие голоса. К системе религиозно-этических и социально-этических концепций сводится философия Толстого в работах советского исследователя В. Ф. Асмуса (см., например: *Асмус В. Ф.* Мировоззрение Толстого // Асмус В. Ф. Избранные философские труды. М., 1969. Т. 1. С. 56–57, и др. — ср. также характерное использование термина «мировоззрение» вместо термина «философия» в отношении Толстого). Аналогичные интерпретации, не без прямого воздействия идей Асмуса, даны в статьях, посвященных Толстому, в 3-м томе (М., 1968) «Истории философии в СССР» (М. Ф. Овсянникова) и в 4-м томе (М., 1959) «Истории философии»

Толстого как *системы* * должна предшествовать реконструкция многих ее компонентов и их сегментации в составе целого, и, хотя такая реконструкция, естественно, связана с определенной упрощающей трансформацией своего предмета, она необходима для его действительного понимания.

Настоящая работа, разумеется, не претендует на исчерпывающую интерпретацию философии Толстого или на полную реконструкцию ее системы. Ее задача гораздо более скромная: дать лишь самый общий очерк, самую общую характеристику этой системы

I

Основной чертой философского мышления Толстого является стремление к созданию синтетического универсального знания — «мудрости», и Толстой строит свое мышление как продолжение традиции «древних мудрецов, браминов, Будды, Зороастра, Лао-

(Л. Д. Опульской), в небольшой монографии А. С. Полтавцева «Философское мировоззрение Толстого» (Харьков, 1974), а также в ряде других работ. Очень много для изучения философских взглядов Толстого сделано в литературоведческих исследованиях. Здесь следует упомянуть: 1) работу Д. Ю. Квитко «Философия Толстого» (М., 1928), в которой описаны важнейшие философские идеи Толстого и их историко-философский генезис (хотя и не разрешена проблема его философии как *целого*; 2) дающую глубокий анализ становления принципов толстовского мышления работу Б. М. Эйхенбаума «Лев Толстой: Семидесятые годы» (Л., 1974) и 3) работу А. Шифмана «Лев Толстой и Восток», где рассмотрены основные факты, связанные с проблемой «Толстой и философии Индии и Китая», одной из центральных для понимания философии Толстого. Однако в литературоведческих исследованиях философия Толстого изучается как второстепенный объект, как один из компонентов его мирозерцания и творчества, а это не дает представления о ней как автономной, наряду с другими существующей, философской системе — о ее значимости в широком контексте истории философии. Эта последняя проблема не является решенной.

* Известно, насколько отрицательным было отношение Толстого к универсально-обобщающим абстрактным системам спекулятивного идеализма (особенно к гегелевской), и его философия, конечно, не является системой в таком смысле. Но, с другой стороны, философские взгляды Толстого не были ни эклектичными, ни неупорядоченными — и в этом, негативном, смысле и можно говорить о них как о философской системе.

цзы, Конфуция, Исаяи, Христа» (26, 329) *, учивших «истинной жизни», т. е. дававших «знание жизни» как практики, отвергая в этом отношении европейскую философскую традицию с ее представлением об автономии теоретического познания (по Толстому, искажающего и обезличивающего реальности человеческой жизни). С этим связана и глубокая враждебность Толстого к идеологии сциентизма **, враждебность которой наложила определяющий отпечаток на общий стиль его мышления как мышления «сократического». «Сократизм» философии Толстого — в ее организации вокруг проблемы «смысла жизни», в доминирующей роли этико-антропологической проблематики и стремлении к осмыслению жизни в форме конкретного, непосредственно обращенного к целостному человеку, синтетического знания ***. Однако, хотя в толстовском мышлении доминирует практическая, этическая тенденция, это не превращает философию Толстого в простое собрание моральных заповедей: напротив, поскольку *жизнь* отождествляется им с *сознанием*, а понимание жизни представляется ему предпосылкой жизни ****, постольку все мирозерцание, все творчество Толстого оказывается *философией* по своему внутреннему существу.

Общие принципы философии Толстого сложились к концу 1860-х гг. и выявились в процессе создания романа «Война и мир». В романе Толстой исследует сложное многообразие отношений человеческого существования в связи с вопросом о «смысле жизни». Первичный и поверхностный уровень этих отношений образует сфера непосредственной индивидуальной жизни — обыденных переживаний, стремления к любви, счастью, знаниям, славе, власти, и здесь обнаруживается отсутствие подлинно ценного и даже подлинно реального. С этим связано и принципиальное для Толстого отрицание возможности воздействия личности, рассматриваемой как нечто иллюзорно существующее, на движение истории — реальной «общей», «стихийной», «рое-

* Таким образом здесь и далее обозначены номера тома и страницы по изд.: *Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч.: Т. 1–90. М., 1928—1958.

** Уже в «Войне и мире» наука характеризуется Толстым как «мнимое знание совершенной истины». Подробнее см. ниже.

*** См. об этом: *Асмус В. Ф.* Указ. соч. С. 56–57. Впервые представление о «сократизме» мышления Толстого было выдвинуто Вяч. Ивановым в статье «Лев Толстой и культура» (Логос. 1911. Кн. 1. С. 173). Для другого символиста, Андрея Белого, Толстой — прямое «воплощение Сократа», «великан от логики» (*Андрей Белый.* Лев Толстой и культура сознания // ЦГАЛИ. Ф. 51. Оп. 1. Л. 81).

**** Подробнее об этом см. ниже.

вой» жизни народов (З, ч. 1 и др.). В «общей жизни народов», отождествляемой с историей, Толстой видит проявление универсальной реальности мировой жизни, которая «в себе» мыслится как абсолютно трансцендентная (Бог, Дух). Поэтому истинное человеческое существование (дающее «смысл жизни») мыслится как «возвращение» человека к трансцендентному «источнику» жизни («слияние с общим и вечным источником жизни»), преодолевающее иллюзорное индивидуально-отделенное существование*.

Отмеченные общие принципы философской концепции, отраженные в «Войне и мире»**, отчетливо обнаруживают сходство с учением Шопенгауэра о «мире как воле и представлении». Действительно, с 1869 г. (года окончания «Войны и мира») начинается интенсивное взаимодействие толстовской мысли с философией Шопенгауэра, которая и в дальнейшем — причем особенно интенсивно в 1870-е гг., период складывания системы философии Толстого, — играла важную роль для этой системы***. Помимо непосредственного влияния, которое не было слишком большим, философия Шопенгауэра оказала гораздо более существенное воздействие косвенно, в качестве специфического «посредника» — опосредуя и совмещая во многом разнонаправленные воздействия ряда традиций европейской и восточной философии.

Что касается корней философии Толстого в европейской традиции, то сам он вполне отчетливо характеризовал их в дневниковой записи 1903 г.: «Для того чтобы было понятно мое понимание жизни, нужно стать на точку зрения Декарта о том, что человек несомненно знает только то, что он есть мыслящее, ду-

* Именно таков смысл истины, открываемой центральным героям романа — Андрею Болконскому в его предсмертных медитациях, Пьеру Безухову в появившемся в его сне образе мира как «живого колеблющегося шара», в котором сливаются отдельные «капли» — отдельные жизни.

** Выше рассмотрена лишь основная философема, послужившая фундаментом складывающейся системы философии Толстого, но совсем не вся совокупность сложной философии «Войны и мира», не сводимой полностью к какой-либо замкнутой рациональной схеме и весьма многообразно разветвленной.

*** Эта тема глубоко и подробно проанализирована Б. М. Эйхенбаумом, вплоть до обнаружения ряда цитатных мотивов, прямо восходящих к сочинениям Шопенгауэра, в эпилоге «Войны и мира» и в «Анне Карениной» (Эйхенбаум Б. Указ. соч. С. 92–103 и др.). См. также: Квитко Д. Ю. Указ. соч. С. 130–132 и др.

ховное существо, и ясно понять, что самое строго научное определение мира есть то, что “мир есть мое представление” (Кант, Шопенгауэр, Шпир)» (54, 103). Такое же «понимание жизни» было усмотрено и в христианстве, в том, что «Христос сказал 2000 лет назад» (54, 103), и в ряде философских традиций Индии и Китая. Учение об иллюзорности материального мира и индивидуально-личностного существования, равно как и учение о второй, истинной, реальности как некоторой «мировой души» (например, учение об Атмане Упанишад и др.) — эти учения, глубоко вкорененные в восточной философской традиции и особенно ярко проявленные в буддизме, подверглись глубокой рецепции в толстовской философии, так как они соответствовали ее внутренним основам*. Как отметил В. И. Ленин, толстовство в целом, «в его реальном историческом содержании», было идеологией восточного строя, азиатского строя... отсюда и аскетизм, и непротивление злу насилем, и убеждение, что “все — ничто”, все материальное — ничто**. В основе отмеченных общеполитических представлений Толстого — его социальный идеал, патриархальная утопия***, которая начиная с 1870-х гг. играла все большую роль в миропонимании Толстого, определяя религиозно-этическую направленность его позднего творчества. В ряде созданных в 1880—1910 гг. религиозно-философских и морально-проповеднических сочинений Толстой систематически развил различные стороны своего «учения» — как общеполитические, так и конкретные, связанные с критикой капиталистической цивилизации, государства, Церкви, науки, искусства и т. д. В трактатах и публицистике позднего Толстого ведущая роль принадлежала обоснованию практической философии, т. е. этики и религии, а также моральной критике — собственно философско-теоретические элементы отступали здесь на второй план. Единственным исключением в этом отношении является написанный в 1886—1887 гг. трактат «О жизни», который является переходным от моральной проповеди к философии и в котором отчет-

* Здесь нет возможности подробно останавливаться на проблеме отдельных мотивов воздействующих на Толстого учений индийской и китайской философии и характера таких воздействий. Многое на эту тему можно найти в его дневниках, а также в исследовательских работах (важнейшие аспекты темы рассмотрены в: Шифман А. Лев Толстой и Восток. М., 1960).

** См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч. 5-е изд. Т. 17. С. 210.

*** Анализ этого социального идеала как «отражающего настроения патриархальной деревни» см. в: Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 20. С. 102–103 и др.

ливо выявлены общие контуры системы философии Толстого. После этого трактата Толстым не было создано ни одного произведения, в котором сколь-либо полно была бы представлена его философско-теоретическая концепция, однако (как показывают прежде всего его дневники) проблемы теоретической философии постоянно занимали Толстого, особенно в период 1901—1910 гг., и он многократно дает различные варианты своего «определения жизни», обращается к анализу ряда основных проблем теоретической философии (материи, сознания, пространства и времени, свободы и т. д.). Эти философские размышления в его дневниках не были бессистемными или случайными, но были связаны с возникшим у него (в 1903 г.) замыслом «философского изложения истинной жизни» (54, 154). И хотя замысел этот не был реализован, дневники Толстого наряду с его трактатами (особенно — трактатом «О жизни») дают возможность не только для понимания общего характера философии Толстого, но и для ее систематизированного представления.

II

Общий очерк философских взглядов Толстого был дан им в трактате «О жизни». Исходным пунктом его рассуждений является здесь вопрос о том, «отчего происходит жизнь: от невещественного начала или от различных комбинаций материи» (26, 315). Вопрос этот рассматривается как ложно сформулированный и заменяется (в качестве «основного вопроса») «вопросом о смысле жизни» (26, 316). Выдвигая ряд аргументов против материализма, объективного идеализма и научного познания (26, 321—324), Толстой демонстрирует радикальный субъективизм своей философской позиции, причем субъективизм идеалистического характера, так как признаваемая единственной реальной данностью «человеческая жизнь» отождествляется с «сознанием» (26, 324—325). С этим связано и то, что исходной основой мышления становится у Толстого рефлексия сознания, т. е. гносеологическая рефлексия.

1. ОБЩИЕ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ

Гносеологическая концепция Толстого строится как критика познания: утверждается принцип *сомнения* в истинности возник-

кающей в сознании картины объективного мира и антиномия «вещи в себе» и явления, непознаваемого бытия и познаваемого «мира как представления» *, причем Толстым подчеркивается агностицизм его гносеологии: «Очень важно знать, чего мы не можем знать, чтобы не тратить напрасно сил на попытки познать непознаваемое» ** (54, 180). Этот агностицизм распространяется на всю область объективного: «Все заблуждения философов — утверждает Толстой, — от построений объективных, а несомненно только субъективное» (55, 275). При этом «несомненное субъективное» для него — это индивидуальное субъективное, «не субъективное Ивана, Петра, а субъективное общечеловеческое», т. е. Бог, дух *** (55, 275). Познаваемым признается лишь собственный предмет познания — сознание, «человек как мыслящее, духовное существо» (53, 103), причем этот предмет признается непосредственно данным познанию (т. е. интуитивно-истинным) ****. В той же мере непосредственно данным познанию полагается универсальное мировое сознание ***** («Все», дух, Бог), универсальное мировое «Я», объединяющее все отдельные «я».

Само сознание Толстой интерпретирует как антиномически-двойственное, разделенное на «высшее сознание» и «низшее сознание»:

1) «низшее сознание» — «сознание своей отделенности от Всего», образует, по Толстому, объективный, материальный мир, рассматриваемый как иллюзорный;

2) «высшее сознание» — «сознание своей причинности ко «Всему», образует, по Толстому, субъективный, духовный мир, рассматриваемый как истинно существующий (54, 179).

* Именно это утверждает приведенная выше дневниковая запись 1903 г. (53, 103), в которой Толстой характеризует свое «понимание жизни» и называет его историко-философские источники: философию Декарта, Канта и Шопенгауэра.

** Область непознаваемого («вещей в себе») Толстой отождествляет с Богом, и Бог полагается также непознаваемым: «Бог — вечно Deus Absconditus» (55, 51).

*** Т. е. субъективное наделяется предикатом всеобщности, универсальности, что тождественно полаганию Бога, и в этом специфически-неокончательный характер агностицизма Толстого.

**** Таким образом, Толстой воспроизводит картезианскую доктрину рациональной интуиции: истинным признается все «самоочевидное» для разума, а также все выводимое из «самоочевидного» посредством разума.

***** Ср. с весьма важной формулой Толстого: «Жизнь есть сознание» (54, 179).

2. КОНЦЕПЦИЯ МАТЕРИИ («НИЗШЕГО СОЗНАНИЯ»)

«Низшее сознание», по Толстому, — это «внешний», «материальный», «объективный» мир, «мир явлений», «мир как представление». «Пределы отделенности от Всего духовного существа представляются мне, — говорит Толстой, — телом (материей) моим и телами других существ <...> Не будь наше духовное существо заключено в пределах, не было бы тела, материи» (54, 153). Материя, таким образом, определяется как *представление*, возникающее вследствие *отделенности* индивидуального «я» от мирового «Всего» и являющееся отражением этой отделенности (*пределы* которой и рассматриваются в качестве реального содержания понятия «материя»). Поскольку «пределы отделенности» понимаются как изменчивые, постольку универсальным качеством материи признается *движение* — изменчивость «пределов отделенности» (54, 156 и др.). Мир материи-в-движении рассматривается и как обладающий фундаментальными измерениями *пространства и времени*, причем Толстой, вслед за Кантом, настаивает на идеальности пространства и времени как «возможностей понимать предметы» * (52, 141).

Природа также интерпретируется Толстым как часть сферы «представления», нечто иллюзорное и непознаваемое, и естественно-научное познание оценивается весьма низко: научные понятия и теории признаются «только удобным способом объяснения физических и химических процессов» (54, 164), причем способ сомнительным: «Приемы естественных наук, основывающих свои выводы на фактах, — считает Толстой, — самые ненаучные приемы. Фактов нет. Есть лишь наше восприятие их» ** (54, 172). Однако, отвергая «научность (истинность) известного ему естествознания, Толстой не предлагает ему ника-

* С пространством связывается возможность одновременного восприятия ряда различных предметов с временем восприятия изменения в одном и том же предмете (52, 142) — здесь видно преимущественное положение категории времени, через посредство которой определяется категория пространства.

** Фактически эта толстовская критика относится к теоретическим принципам позитивистского естествознания XIX в., отвергнутым в процессе научной революции начала XX в., подвергшей переосмыслению и само понятие о научном факте: научный факт был лишен статуса абсолютности и понят как нечто существующее лишь относительно, в рамках научной теории, что очень близко к толстовскому пониманию.

кой замены, никакой альтернативы «научному» естествознанию, никакой натурфилософской концепции. Такая позиция резко противоречит принципам рационализма и критического идеализма, которые выдвигаются Толстым в качестве традиционной основы его системы, и связана со свойственной его мышлению дуалистической интерпретацией категории разума. Полагая разум неотъемлемым качеством сознания, субстратом сознания *, Толстой, однако, исключает из понятия разума позитивную, конструктивную, структурообразующую способность, т. е. рассудок **, минимализирует рассудок до негативной способности сомнения. И в результате совершенно обесценивается рационалистическая картина мира как закономерной природы (столь важная и для Канта, и для Декарта, и даже для Шопенгауэра, на традицию которых ссылается Толстой при обосновании своей гносеологии), и материальный мир представляется как «бесмысленный» — лишенный внутренней структуры. Все это делает толстовскую концепцию материи («низшего сознания») чисто негативной и подрывает, превращая в чисто внешний, толстовский рационализм.

3. КОНЦЕПЦИЯ ДУХА («ВЫСШЕГО СОЗНАНИЯ»)

В основе толстовской концепции духа («высшего сознания») — полагание духа как самоочевидности, непосредственно-истинной данности познания. В качестве первичной данности выступает субъект сознания, сознающее «я», и познание этого «я» рассматривается как наиболее достоверное (26, 354). Полагая самым достоверным «знание своего духовного «я», в которое включаются непосредственные чувства боли, радости, любви и т. д., не зависящие от «условий пространства и времени», Толстой видит мень-

* Сам *стиль* философского мышления Толстого глубоко рационалистичен, и для него характерно употребление понятий «сознание», «мышление», «познание», «разум» как практически эквивалентных.

** С этой конструктивной способностью познания (которую на языке, близком толстовскому, можно обозначить понятием «рассудок») связано научное познание, познание причин, взаимодействий, законов и т. д., а, с точки зрения критического идеализма (впервые эта теория была сформулирована Кантом), на априорных законах рассудка построено здание природы. Толстой не присоединился к этой теории, и его утверждение, что «материя есть сознание» («низшее сознание») оказывается замкнутым на внутреннем противоречии: сознание разумно, но материя, тоже сознание, — иррациональна.

шую достоверность в знании человеком своей «животной», т. е. отделенной от «Всего», личности, еще менее достоверным признается знание *внешнего* человеку мира: других людей, затем животного и растительного мира, и минимально достоверно — знание неживой природы (26, 356–357). В приведенной иерархии достоверности познания (она сформулирована в трактате «О жизни») степень достоверности определяется как зависящая от степени непосредственно-интуитивной очевидности предмета познания, причем абсолютно достоверной признается чистая субъективность, не связанная пространственно-временными, причинностными и т. п. условиями. Эта чистая субъективность, однако, Толстым рассматривается, как уже было отмечено, не в качестве индивидуальной, но как нечто универсальное, и индивидуальное «я» полагается частью мирового духа, мирового «Всего».

Индивидуальное человеческое «я» в его причастности ко «Всему» (преодолении иллюзорной отдельности) опознается как наделенное «разумным сознанием». Разумное сознание, хотя и полагается находящимся вне условий материального мира, тем не менее рассматривается как определенным образом *являющееся*. С этим связано специфическое понимание Толстым движения и времени. Если пространство Толстой целиком связывает с иллюзорным материальным миром, то с движением и временем все обстоит иначе: в этих категориях усматривается онтологическое значение. Толстой говорит о «реальности времени, по крайней мере того, на чем оно основано, — движения» (54, 233), и, еще более определенно: «движение есть сама жизнь» (54, 23); «время есть открывание духовного», а «пространство — телесного» (54, 253). Покидая, таким образом, почву критического идеализма, Толстой выдвигает категории движения и времени как реальные, связывая с ними представление о возможности преодоления человеком отделенности от «Всего», нравственного совершенствования человека, постепенного в процессе жизни достижения «единения с Богом» (в чем он и видит решение вопроса о «смысле жизни»).

Проблема духа («высшего сознания») — это для Толстого не только гносеологическая проблема познания, но и онтологическая проблема существования. В 1901—1910 гг. Толстой многократно обращался к этой последней проблеме, записывая в свои дневники многочисленные варианты «определения жизни», и последний такой вариант, данный в одной из самых последних, от 31 октября 1910 г., записей, утверждает следующее: «Истинно существует только Бог, человек есть проявление его в веще-

стве, времени и пространстве. Бог не есть любовь *, но чем больше любви, тем больше человек проявляет Бога, тем больше истинно существует» (56, 143). В этом «определении жизни» — основной принцип толстовского спиритуализма, и это принцип абсолютно-фидеистический, связанный с полаганием Бога как универсального существования и пониманием мира как «проявления Бога» (56, 57). Истолкование этого принципа у Толстого весьма специфично:

— во первых, мир не признается творением Бога (как это обычно принято в теологической традиции христианства, в равной мере и в ортодоксальной, и в протестантской **, но рассматривается Толстым как его непосредственное *проявление* (что имеет аналогию в индийской традиции, например в Атмане Упанишад);

— во вторых, в качестве «проявления Бога» рассматривается не объективный мир, а множественность человеческих жизней и сам принцип жизни — «субъективное общечеловеческое» (55, 275), т. е. субъективный аспект мира; в то же время объективный аспект мира (материя) рассматривается как иллюзия, кажимость;

— в третьих, Бог полагается не как объект, но как субъективный дух, универсальное мировое «Я», и его познание индивидуальным «я» понимается как практический процесс *** — нрав-

* Ранее, в таких трактатах, как «В чем моя вера» или «Царство Божие внутри вас», Толстой прямо утверждал, что «Бог есть любовь» (эта формула-цитата из 4-й гл. 2-го Посл. ап. Иоанна).

** Теологическая доктрина о творении мира Богом порождает веру в то, что познание принципов объективного мира (природы) ведет к Богопознанию. У теологов церковного христианства эта доктрина и эта вера развертываются в сложные построения, совмещающие догматический и спекулятивный подход (хорошим примером здесь является система томизма). Эта интеллектуальная традиция продолжается и в мистических системах, видящих в природном *символ* сверхприродного (Я. Бёме и др.), и в системах спекулятивного идеализма, которые усматривают в природном *закон* сверхприродного, т. е. практически обожествляют определенный комплекс законов природы (именно таковы системы Спинозы, Шеллинга, Гегеля, отчасти Лейбница и Декарта). Толстой радикально отрицает связь Бога и природы, полагая последнюю со всеми ее законами иллюзией. Это объясняет толстовское неприятие как теологии церковного христианства, так и мистики и спекулятивного идеализма. Известна особая неприязнь Толстого к философии Гегеля, в которой обожествление «земного» доходит до обожествления государства.

*** Ср. с утверждением Толстого о том, что Бог познается не через понятие, а через «сознание его проявления в нас» (55, 52).

ственная жизнь, подчиненная «закону любви» (26, 342–344 и др.).

4. ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ И АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ

Гносеологическая система Толстого завершается выводом, прорывающим ее исходную замкнутость на проблеме познания, — положительным выводом о характере «истинного существования», который и является первым принципом его онтологии. Для Толстого мир существования — это, как было уже показано, Бог и человек, поскольку он «проявляет Бога», это духовная жизнь, это человеческое существование, понятое субъективно (вне «условий пространства и времени» *) как чистая духовная деятельность. Такую онтологическую концепцию можно определить как субъективный реализм.

Понятие «человеческая жизнь» у Толстого — понятие *ценностное*, и важным принципом его онтологии является принцип тождества существования и ценности существования и «блага» — в «истинном существовании» **. Этот принцип, наряду с гносеологическим принципом тождества «жизни» и «сознания», входит в регулятивную основу системы философии Толстого, что делает эту систему дуалистически-антиномической.

Дуалистическая антиномичность проявляется и в интерпретации таких кардинальных для философии Толстого проблем, как проблема реальности и проблема личности. С точки зрения толстовской гносеологии, объективный (материальный) мир иллюзорен, нереален. Но у Толстого было и совершенно иное видение объективного мира — в его определенности и устойчивости, в бесконечном многообразии составляющих его моментов (особенно ярко оно дано в художественных произведениях Толстого), и это видение имело в своей основе фундаментальное представление о человеческой жизни как деятельности, как производстве ценностно-определенных событий. И в этом отношении объективный мир, в противоречие агностическому гносеологическому принципу «нереальности всего объективного», опозна-

* Ср. в трактате «О жизни»: «Истинная жизнь человеческая не есть то, что происходит в пространстве и времени» (26, 353).

** Так, уже в трактате «О жизни» «основной вопрос» своей системы Толстой формулирует на языке аксиологическом как вопрос о «назначении и благе человека», а с другой стороны, содержание жизни Толстой видит в «желании и достижении блага» (26, 316).

ется как высочайшая ценность — как *правда* *. Самый правдивый писатель в мировой литературе, Толстой впервые превратил правду в универсальный принцип художественного и интеллектуального видения, впервые последовательно поставил правду на место «идеала», «высокого», «прекрасного» и т. д., впервые создал критику мира, освобожденную от искажений, привносимых отвлеченной идеей. И все творчество Толстого — это борьба с господством идей над жизнью, борьба с подчинением жизни Слову, Символу, Условности, борьба за утверждение непосредственной ценности человеческого существования.

Весьма сложным было и толстовское истолкование проблемы личности. Отвергая на основе общегносеологических принципов реальность личности, принцип *самости* как определяющий человеческую сущность, Толстой вовсе не отрицал реальности человеческого существования и никогда не рассматривал человеческую деятельность как нечто иллюзорно-безразличное, но всегда видел в ней конкретную ценностную определенность. И признавая человека существующим лишь в меру его включенности в универсальное мировое существование, Толстой, однако, мыслил человека не механической *частью* мирового целого, мировой системы, но как нечто, наряду с другими живущее, и поэтому человек предстает у него не как бездеятельный, пассивный инструмент в руках «Всего», но как деятельное существо.

Если попытаться теперь дать самую общую характеристику принципов системы Толстого, то следует указать на два взаимосвязанных, но находящихся во взаимоотношениях соотношении комплекса мотивов:

1) комплекс критического идеализма и агностицизма, предопределивший метод и интеллектуальный стиль системы (его корни и традиции — это, с одной стороны, философия Декарта, Канта и Шопенгауэра, с другой — соответствующие концепции индийской и китайской философии);

2) комплекс иррационалистического и фидеистического спиритуализма, более отражающий непосредственные внутренние качества миропонимания Толстого (его корни и традиции — фи-

* Стремление к правде, имевшее своим исходным пунктом исповедальную искренность, принесло значительные результаты, вплоть до способности «угадывать» факты, неизвестные автору, но имевшие место в действительности. С этим связан и беспрецедентный по эффективности толстовский историзм — способность видеть прошлое, настоящее и будущее, — свое кульминационное воплощение нашедший в романе «Воскресение», где были опознаны и названы по имени многие разрушительные силы, составившие впоследствии угрозу человеческому существованию.

деизм библейских книг, особенно ветхозаветных книг Исайи и Иова и новозаветных — Иоанна, а также идеи таких мыслителей, как Паскаль и Гоголь).

Противоречие этих двух исходных комплексов обуславливает противоречивость, антиномичность системы философии Толстого в целом*. Однако существует отношение, в котором оба указанных комплекса, а следовательно и вся система, обнаруживают *единство*: это универсальный толстовский *критицизм*. Критика у Толстого — не только критика познания, выявляющая границы познания, или ценностная критика, устанавливающая меру ценности вещей, но также и — что является самым важным — критика реальности, выявляющая и выделяющая сферу «истинного существования»**. И в этом — исходное внутреннее единство мирозерцания Толстого при всей его дальнейшей сложности или даже расколотости, единство не интеллектуальной системы, но порождающей эту систему воли-к-правде.

Чуждый лжи, Толстой никогда не пытался создать иллюзию непротиворечивой целостности всех элементов своего философского мышления, и он далек был от мысли искусственным путем соединить несоединимое. В художественных произведениях, трактатах, дневниках Толстого отражен сложный и незавершенный, а во многом и принципиально незавершенный, *открытый* процесс его мышления. Этот процесс и должен быть понят в его открытости.

III

Помимо основных общих принципов, важнейшей характеристикой всякой философской системы является состав ее *предме-*

* Если обратиться к этой проблеме с точки зрения эволюции философских взглядов Толстого в период 1880—1910 гг. (в настоящей работе не рассматриваемой), то можно отметить доминирующую роль первого из указанных комплексов в начале, а второго — в конце этого периода.

** Широко известна высокая оценка критической направленности творчества Толстого В. И. Лениным, назвавшим Толстого «срывателем всех и всяческих масок». На другом фланге общественной мысли начала XX в. символист Вяч. Иванов отрицательно оценивал толстовскую критику мировой феноменологии, противопоставляя ей задачу «утверждения мировой ноуменологии» (*Иванов Вяч. Лев Толстой и культура // Логос. 1911. Кн. 1. С. 177*). Практически здесь речь шла о противопоставлении мифотворчества демифологизирующей тенденции Толстого.

та, т. е. совокупность тех философских проблем, которые данная система рассматривает, которые фиксируют исходную для нее «картину мира» и на основе которой формируется ее *содержание*.

Выше уже был дан общий очерк «базового компонента» содержания толстовской философии (ее гносеологических, онтологических и аксиологических принципов), и теперь здесь следует рассмотреть, хотя бы в самой суммарной форме, его другие, специальные, частные и производные компоненты.

Философии Толстого присуща исключительная обращенность к проблеме человеческой жизни *, а поскольку понятие «человеческая жизнь» интерпретируется им весьма ограничительно, в религиозно-этическом и социально-этическом смысле, постольку для толстовской системы не существует психологии, антропологии, социологии, философии, истории и т. д. как частных отдельных областей философского познания и вся соответствующая проблематика разделяется на 1) *этику* (практическое учение о человеческой жизни и 2) *критику культуры* (куда попадает все выходящее за рамки этического: как социальные институты и отношения, так и идеи и ценности). К сфере «критики культуры» частично принадлежит и 3) *эстетика* (учение об искусстве), которая, однако, обладает некоторой относительной автономией, будучи рефлексивным обоснованием основной формы мышления Толстого.

1. ЭТИКА

В философии Толстого реализована этическая интерпретация всех аспектов мыслимой в его системе действительности, и естественно поэтому, что осмысление собственно-этической стороны действительности оказывается непосредственной стихией этой философии.

Сфера этического для Толстого — это сфера абсолютно достоверного: утверждая, что мир и бог («в себе») непознаваемы, Толстой признает вполне «ясным» (достоверным) «законом жизни»

* Это с самого начала выводит философию природы за пределы философского осмысления. Уже от античной традиции идет разделение философии на логику (учение о познании), физику (учение о природе) и этику (учение о человеке и обществе). Толстой исключает второй из этих компонентов полностью, а также стремится строить свое мышление, игнорируя принципы естественных наук.

«закон любви», этический закон, в котором видит «проявление Бога» (26, 342–344 и др.).

В центре этики Толстого — вопрос о «смысле жизни», о «назначении и благе человека», причем Толстой полагает, что человеку естественно присуще стремление к благу, что стремление к благу — это и есть смысл человеческой жизни. Полагая благом не удовлетворение устремлений «эгоистической» личности, но преодоление личностной отдельности, подчинение человека всеобщему «закону любви», этика Толстого, таким образом, оказывается синтезирующей принципы эвдемонизма и этики долга: нравственной, истинной и одновременно приносящей счастье признается жизнь, подчиненная общему, исполнению «закона любви»; безнравственной, ложной и одновременно приносящей несчастье — человеческая жизнь, основанная на «эгоизме личности» и принесении зла другому*.

Центральная проблема всякой этической системы — проблема свободы, проблема выбора человеком «пути жизни». (Как совершенно очевидно, полное отсутствие свободы, выбора не оставляет места для этики как учения о *должном*.) И проблема эта решается у Толстого весьма сложно. Свобода для него — это *только* свобода «выходить из области сознания телесного в область сознания духовного» (54, 190). Выходя же за пределы «телесного сознания», и тем самым за пределы личности, в сферу духовного «Всего», человек оказывается полностью *лишенным свободы*, поскольку лишается своей *отдельности*. Там, где «нет личности, нет времени, нет пространства» (55, 20), там, где «мир живых существ есть один организм» (55, 26), там нет свободы, там люди — «в руках Бога» (55, 38). С другой стороны, для Толстого не только в сфере духа нет свободы, но и в сфере материи свободы тоже нет, и человеческая деятельность в материальном мире рассматривается как связанная законами представления** и одновременно как нерезультативная, бесплодная (поскольку деятельность по изменению материального мира не оценивается как деятельность). Свободе остается, таким образом, роль фактора, обеспечивающего переход от «материального» к «духовному», от «низшего сознания» к «высшему», и единственным действитель-

* Источники этой концепции: учение Нагорной проповеди, учение о тождестве Я и Ты (Tat twam asi) индийской философии; этика Канта, Шопенгауэра и др.

** Эта мысль, идущая от Шопенгауэра, особенно отчетлива в эпилоге «Войны и мира» (см.: *Эйхенбаум Б. М.* Лев Толстой: Семидесятые годы. С. 94–96).

ным *выбором* считается выбор между «материальным» и «духовным». Выбрать «духовное», следовать «закону любви» — это и значит, по Толстому, быть свободным. Свободу Толстой рассматривает как нравственный долг человека, и именно с этим связано его утверждение, что у человека «нет прав», но «одни только обязанности» (55, 216).

Отождествление свободы человека и подчинения нравственному закону определяет характер этики Толстого как этики *нормативной*. Этическая норма полагается как абсолютная и неограниченная — добро, любовь рассматриваются и как конечная *цель* и как единственное *средство* человеческой деятельности; и основным практическим принципом становится принцип ненасилия, непричинения зла живому, в том числе и совершающему злое (т. е. «непротивления злу силой»).

Этот принцип Толстой выдвигает на основе своего аскетически-индивидуалистического понимания человеческой деятельности, связанного, с одной стороны, с отрицанием возможности для человека изменять внешний мир и ценности любых таких изменений, а с другой — с представлением о единственно ценной деятельности как деятельности «нравственного самоусовершенствования»*. «Непротивление злу силой» полагается как максима не только для частной, но и для социальной жизни, перерастая в широкую социально-утопическую программу и обуславливая радикальный толстовский анархизм**.

Этика любви и непричинения зла живому является главным практическим выводом философии Толстого, так как она основана на фундаментальном для него представлении о мире как «одном организме» (где причинение зла «части» равнозначно при-

* Считаю мир «не подверженным изменениям по воле человека», «находящимся в руках Бога» (55, 38), Толстой не видит иного приложения человеческой активности, помимо духовно-нравственного. Следует отметить также, что для Толстого всякая социальная деятельность неценна еще и потому, что единственно нормальным признается патриархальное социальное устройство, а всякая деятельность в рамках всякого другого социального устройства признается если не вредной, то, по меньшей мере, бесполезной и вполне иллюзорной.

** На этом принципе основывается отрицание государства, армии, полиции, войн и т. д. *вообще* (в отличие от традиционных течений христианства и буддизма, в рамках которых учение о непротивлении возникло и которые относят это учение к частной жизни и видят в нем не абсолютное практическое требование, но идеал отдаленного будущего).

чинению зла целому и где причиняющий зло рассматривается как отторгающий себя от мирового «Всего»). Следование требованиям этой этики отождествляется с «исполнением закона жизни» (26, 342) и с достижением «блага» и «смысла жизни», а сам «закон жизни» рассматривается как универсальный и единственный мировой закон, что приводит у Толстого к радикальному отрицанию автономной закономерности в природных и социально-исторических процессах, к отрицанию законов науки и нормативных (юридических) аспектов общества и т. д. С этим связано и то обстоятельство, что вся огромная сфера внеэтического рассматривается Толстым чисто негативно, как нечто иллюзорное, не связанное с внутренней сущностью мировых процессов, как порождение индивидуально-субъективной деятельности отделенного от «Всего» человека, как оторванная от действительной жизни *культура*.

2. КРИТИКА КУЛЬТУРЫ

Под культурой Толстой понимал всю социальную жизнь человечества, как в синхронном, так и в историческом аспекте, включая в это понятие технику, экономические отношения и социальные институты, помимо обычно в это понятие включаемых явлений (интеллектуальный аспект цивилизации — научные, религиозные, юридические, художественные и т. п. идеи и ценности). И поскольку все это не основано на каких бы то ни было априорных этических нормах, но, скорее, как отмечал сам Толстой, «развивается только тогда, когда нет религии и потому нет нравственности» (54, 73), постольку все это им отрицается и вся его «культурфилософия» оказывается *критикой культуры*.

На толстовскую критику культуры, как известно, существенное воздействие оказала доктрина руссоизма. Руссо (на основе концепции мира как природного чувственного организма и концепции человеческой природы как изначально доброй) отрицал ценность «наук и искусств» и сложных форм общественной организации, которые он склонен был рассматривать как вредящие «добрым нравам», как противоположность естественным склонностям «доброй» природы человека. Толстому всегда был близок присущий этой доктрине Руссо пафос десемiotизации жизни, борьба с властью условного над жизнью. Однако его критика культуры была гораздо шире и последовательнее, чем руссоист-

ская: Толстой отказался от любых категорий, придающих авторитет естественности известного рода искусственным образованиям (таким, как «естественное право», «общественный договор», «народный суверенитет» и т. д.), и в результате оказались подвергнутыми тотальной критике все институты цивилизации, от семьи до государства, и их культурные отражения. С другой стороны, Толстой отказался и от руссоистского (и вообще просветительского) понимания природы человека как совокупности натуральных потребностей и от всех связанных с таким пониманием представлений буржуазного индивидуализма. Ложной социальной организации Толстой противопоставил не столько натуральные потребности отдельного индивида*, сколько идеал всеобщего единения людей в мире — «одном организме», на основе чего как ложные отвергаются любые объединения людей во враждующие группы.

Абсолютное отрицание цивилизации есть призыв к полной социальной энтропии, точно так же, как абсолютное отрицание культуры означает полную интеллектуальную энтропию — и то, и другое абсурдно и совсем не соответствует рациональным целям мышления Толстого, который, подвергая критике существующие структуры, выдвигает и позитивные идеалы, одной критикой не ограничиваясь. Позитивным идеалом социальной организации была для Толстого патриархальная община — экономика, лишенная разделения труда, классового деления и эксплуатации и не требующая для своего поддержания системы насильственного управления (государства)**. Этот социальный идеал связан с признанием только непосредственных форм ассоциации людей (на основе патриархальных социальных связей) и с отрицанием ценности и необходимости крупных и сложных систем социальной организации (индустриализованных или полуиндустриализованных). Равным образом с отрицанием ценности и необходимости крупных и сложных систем современной культуры, объединяющих и взаимосвязывающих недоступное отдельному человеку многообразие абстрактных и специализированных знаний, связан толстовский идеал культуры. Культу-

* Впрочем, в ряде художественных произведений Толстого (особенно ярко — в «Холстомере») ложность известных социальных отношений выявляется именно путем их противопоставления «естественным», природным реальностям.

** Развернутый анализ патриархальной утопии Толстого, данный на основе концепции В. И. Ленина, см., например, в работе В. Ф. Асмуса «Мировоззрение Толстого».

ра, к которой призывал Толстой *, мыслится им чисто субъективно: как «трудная работа сознания», «духовная жизнь», «нравственное самоусовершенствование и т. д., т. е. нечто нерасчлененное, неиерархизированное, целостно-доступное человеку и единое для всех людей, подчиненное религиозно-этическим принципам — идеал, совмещающий аристократическую утонченность и патриархальный аскетизм.

Позитивный социально-культурный идеал выдвигается Толстым с характерной для него решимостью борьбы против «общего мнения», в противовес реальным тенденциям исторического развития как некая утопия, однако сама толстовская критика культуры глубоко реалистична и она раскрывает действительные пороки существующих структур социальной организации и культуры. Толстовская борьба с культурой, как и вся его философия, была во многом борьбой с историей, с неприемлемым, но неизбежным развитием. Историческая роль государственной власти, специализированной экономики, основанной на все большем разделении труда и все большей роли науки, а равно и сложной в структурном отношении и все усложняющейся культуры, обнаруживает тенденцию непрерывного роста; и предложенная Толстым универсальная альтернатива такому развитию с ходом времени все более осознается как «утопичная» и далекая от исторических реальностей. Это делает толстовскую критику культуры, а во многом и всю его философскую систему, как бы находящейся «по ту сторону» социальной и интеллектуальной ситуации современного мира. Однако, несмотря на это, философия Толстого сохраняет и будет сохранять неодолимую притягательность, так как в ней отражены глубинные идеалы и чаяния культуры Нового времени.

* К самому термину «культура» у Толстого было отрицательное отношение, но реальное отношение к проблеме культуры было у него сложным. О наличии у Толстого позитивной концепции культуры можно говорить с такой же уверенностью, как и, например, о наличии у него позитивной концепции религии (что не всеми критиками признается). От церковной религии, например православия, толстовская отличается отсутствием иерархической структуры, культовой регламентации, ритуалов и т. д., отсутствием множества различных предписаний для различных групп людей, но это — религия, хотя и весьма субъективно-индивидуальная, так как здесь признается основной при конструировании религии принцип существования некоторого трансцендентного начала как регулирующего человеческие сообщества. В той же мере Толстой признает и культуру (особого типа) — некоторый структурирующий интеллектуальную деятельность фактор.

3. ПРОБЛЕМА ЭСТЕТИКИ

Эстетика (учение об искусстве) Толстого антиномически-двойственна, и это связано с двойственным пониманием искусства в его философии. С одной стороны, искусство как часть культуры представляет для Толстого *внешний* объект, подлежащий критике. С другой стороны, искусство было основной формой мышления Толстого, и в этом качестве оно является одной из основных *внутренних* проблем его мирозерцания. Каждому из этих аспектов соответствует вполне «отдельная» эстетическая концепция, и, таким образом, можно говорить отдельно о «внешней эстетике» и «внутренней эстетике» у Толстого.

3.1. ВНЕШНЯЯ ЭСТЕТИКА

Внешнюю эстетику Толстого образует совокупность его интерпретаций традиционных проблем эстетической теории, зафиксированная с большой полнотой в трактате «Что такое искусство?», а также в ряде других трактатов и в отдельных высказываниях. В исследовательской литературе толстовская внешняя эстетика многократно и подробно (хотя часто и достаточно поверхностно) рассматривалась*. Здесь представляется необходимым и возможным остановиться лишь на некоторых самых общих моментах.

Основная специфическая особенность эстетики Толстого — полагание «общения» центральной категорией, определяющей сущность искусства, а также признание целью искусства «единения людей» (28, 105 и др.). Поскольку, с точки зрения Толстого, достижение «единения людей» возможно лишь в результате следования нравственному «закону любви», постольку фундаментальным критерием эстетической сферы становится критерий нравственный. Устанавливая два принципиальных критерия, коммуникативный и нравственный, Толстой создает весьма простую систему эстетических понятий, отвергая при этом традиционные эстетические теории, рассматривающие «красоту» как специфическую сущность искусства (28, 48–56). «Коммуникативная функция» искусства интерпретирована широко: в искусстве опознается один из путей преодоления человеком личностной отделенности, восстановления согласия с миром — «од-

* См., например, работы последнего времени: *Купрянова Е. Н.* Эстетика Л. Н. Толстого. М.; Л., 1966; *Ломунов К.* Эстетика Льва Толстого. М., 1972.

ним организм» *, и с этим связаны и радикальные толстовские требования доступности искусства *всем*, «понятности народу», его адекватности жизненным реальностям и т. д. С другой стороны, автономная специфичность искусства отвергается и по содержанию искусство интерпретируется как «наука о назначении и благе человека», т. е. как прикладная этика. Исходя из этого, Толстой и оценивает конкретные эстетические явления, отрицая ценность большинства вершинных созданий художественной культуры (в том числе и собственных произведений) **. В целом внешняя эстетика Толстого дает крайне аскетическую интерпретацию проблемы искусства, весьма односторонне отражающую действительные принципы его художественного творчества, интерпретацию, во многом негативную по отношению к искусству вообще.

3.2. ВНУТРЕННЯЯ ЭСТЕТИКА

В отличие от внешней эстетики, отражающей толстовское эстетическое самоотрицание, сомнение в ценности собственного художественного творчества, внутренняя эстетика Толстого воплощает утверждающую волю к искусству и является непосредственной, не прошедшей через «цензуру этики», интеллектуальной рефлексией этой воли. Внутренняя эстетика Толстого не дана в форме изложения на систематизированном языке категорий, подобно внешней, но она скрыта, имплицирована — прежде всего в структуре художественных произведений, но отчасти и в прямых высказываниях. Основной принцип внутренней эстетики Толстого был им вполне отчетливо сформулирован: это принцип «сопряжения всего», «сцепления мыслей в одно» ***, обладающий двойкой направленностью: с одной стороны, он ус-

* В этом представлении Толстой во многом следует Шопенгауэру, который впервые выдвинул последовательную теорию коммуникативной сущности искусства и который видел в нем средство преодоления иллюзорной личностной замкнутости.

** Отрицая существование автономной эстетической ценности, внешняя эстетика Толстого теоретически отрицает и эстетическое как таковое и в искусстве, и в жизни, т. е. разбивает границу искусства и жизни, а это есть своего рода негативный эстетизм — присущее нисходящим фазам культуры нерасчленение искусства и жизни, сближающее Толстого с рядом явлений культуры начала XX в.

*** Как автохарактеристика художественного метода Толстого этот принцип был выдвинут в известном его письме в связи с вопросом о композиции «Анны Карениной».

танавливается как идеал, которому должна соответствовать структура художественного произведения (где все должно быть связано со всем в рамках единого целого), с другой стороны, этот принцип является частной реализацией фундаментального толстовского представления о мире как «одном организме»*. Такое понимание порождает убеждение, что подлинное искусство — единственно адекватный способ познания мира, так как Толстой мыслит возможным достичь видения разрозненных явлений жизни в их внутренней связи и включенности в мировое целое лишь посредством осуществляемого в художественном произведении «сопряжения». Внутренняя эстетика, таким образом, выступает как действительная гносеология Толстого, совершенно не опосредованная этикой (что противоречит одному из основных принципов внешней эстетики, согласно которому, искусство — средство научения нравственности), и его художественное творчество предстает здесь в своем истинном смысле как действительное познание мира, одновременно аналитическое и синтетическое, созерцательное и практическое.

Внутренняя эстетика Толстого дает не абсолютное учение об искусстве вообще, но картину познаваемого *толстовским* искусством мира и его сложности, антиномичности, трагической противоречивости. Мир, изображаемый толстовским искусством, — это мир открытый, где противоречия не разрешены и сомнения не устранены, и в этом своем качестве этот мир отрицает «учение» Толстого, стремящееся дать разрешение противоречий и сомнений посредством подведения жизни под «закон». Внутренняя эстетика Толстого, непосредственно отражающая принципы его художественного видения, в рамках его системы философии в целом играет роль своего рода *противовеса* основным выводам, подвергая толстовское «учение» сомнению, эрозии изнутри, бла-

* Идея «сопряжения» была широко развернута уже в «Войне и мире»: так, требование: «Спрягать надо!» и образ мира как «живого колеблющегося шара» (оба мотива экспонируются в снах Пьера Безухова), образ мира как «стройного хора музыки» (в сне Пети Ростова) — все это не только отражает представление Толстого об органической целостности мира, но и является опосредованным выражением его художественных принципов. Отмечу попутно, что аналогия мира и музыкального произведения, основанная на идее непосредственной связи музыки с сущностью мира (ср. с концепцией музыки у Шопенгауэра), нашла впоследствии воплощение в образе «мирового оркестра» у Блока, и вообще эта аналогия, начиная с Толстого, играла значительную роль в русской культуре.

годаря чему вся сложная система разрешаемых этим «учением» проблем лишается своих решений. Это обстоятельство хорошо объясняет, почему поздний Толстой, стремящийся к абсолютному утверждению «закона жизни», обращает столь часто свою проповедь против своего художественного творчества.

