

Светлана Валюлис

Лев Толстой
и
Артур Шопенгауэр

Вильнюс, 2000

UDK 882.09
Va-193

Рецензенты:

габ. доктор проф. Евгений Костин

габ. доктор проф. Юрий Новиков

ПРЕДИСЛОВИЕ

Мир Толстого - цельный, прекрасный, беспокойный, объединенный одним - страстным, мучительным поиском истины. Этот поиск дороже ему, чем интуитивное постижение истины. Это свойственно и мысли самого писателя, и героям его художественных произведений. Он был убежден, что истина жизни открывается только человеку, не останавливающемуся в своем движении. Да, бывали у Толстого, как и у его любимых героев, “остановки жизни”, по его собственному выражению, но философские размышления и нравственные усилия вновь возвращали его к поискам.

“Характерная особенность толстовской мысли: пробиваясь к сути предмета, она зорко стережет момент собственной усталости или довольства достигнутым. Момент остановки и затвердения в догмат. Скрытый в ней “глазок” самоконтроля тревожно фиксирует даже слабый признак спада или угасания воли к поиску... Где же тут выход? Один из особенно тревожных для Толстого вопросов. Источник его глубочайшего гносеологического беспокойства”¹. Духовное развитие Толстого осуществлялось через сопоставление главных и неглавных направлений мысли в его постоянном поиске истины. Самостоятельность духа, ведущая к “нравственным переворотам”, - основа миропонимания Толстого.

Отношение писателя к действительности, миру не может не быть философским: писатель художественно представляет человека как философски мыслящее и действующее существо. И сам писатель выступает как своеобразный философ, ибо внутренне переживая внешний мир, он оценивает его прежде всего нравственно и эстетически. Классические произведения искусства, по мысли Гегеля, являются “одним из способов осознания и выражения <...> глубочайших человеческих интересов, всеобъемлющих истин духа”².

Человек и центр его духовного мира - его нравственность - объединяют литературу с философией. Литературу волнует прежде всего круг философских проблем, связанных с личностной сущностью человека и человеческого существования в ее нравственном (человеческом) измерении.

Литература соприкасается своей содержательной стороной с философскими идеями, так как слово, язык есть действительность мысли. Но нужно отметить и определенный парадокс: художественный образ вернее мысли, хотя и значительно менее точен.

“Создавая произведение, писатель мыслит, процесс мышления продолжается, и не исключено, что писатель именно потому, что он особенно силен в мышлении образами, может дойти в художественных картинах жизни

до более глубоких откровений, чем в отвлеченно-логических высказываниях”³ - отмечает И.Чуприна.

Толстой принадлежит к писателям-мыслителям с ярко выраженным философским складом ума. Он сам говорил, что философия всегда привлекала его: “Я любил следить за этим напряженным и стройным ходом мыслей, при котором все сложные явления мира сводились - их разнообразия - к единому” (23, 499). Толстой ищет в первую очередь практического приложения философских законов к живой судьбе человека, ищет возможности постичь с их помощью какие-то общие закономерности, обуславливающие нравственное самочувствие и самосознание личности. Сама духовная жизнь писателя есть художественно-философский процесс постижения мира.

Однако о философии художника можно говорить в существенно ином смысле, чем о мировоззрении философа. Образы и понятия существуют в сознании писателя не в качестве отдельных сфер. Они находятся в сложном процессе взаимодействия и взаимопонимания: развитие образного сознания стимулирует изменение в логических понятиях и наоборот.

Недооценка этого привела к тому, что появилась концепция “двух Толстых”: гениального художника и слабого мыслителя, плохого философа. Она оформилась в работах известных русских критиков 70-80-х годов Н.Михайловского в статье “Десница и шуйца Льва Толстого” и А.Скабичевского в статье “Разлад художника и мыслителя”, была поддержана мнением русских религиозных философов Д.Мережковского (“Л.Н.Толстой и Достоевский”), Н.Бердяева (“Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Толстого”), С.Булгакова (“Человекобог и человекозверь”), через Г.Плеханова (“Отсюда и досюда”) и В.Ленина перешла в послереволюционное толстоведение и долгое время была генеральной в оценке творческого наследия писателя.

Знаменательным явлением в русском толстоведении стала монография Е.Куприяновой “Эстетика Л.Н.Толстого” (1966), в которой художественная деятельность писателя рассматривается как органически свойственный ему способ мышления, а тем самым наиболее эффективный способ постижения искомой им нравственной истины. Выявляя философские истоки мышления Толстого, автор определяет, как они трансформируются в эстетическом освоении мира и поэтической системе писателя. Она называет Толстого “философствующим художником”.

Творчество Толстого, на наш взгляд, развивалось в едином русле философско-логической и художественно-образной мысли, поэтому не можем согласиться с точкой зрения современного исследователя Е.Рачина, утверждающего: “К восьмидесятым годам XIX в. в общем виде сложилась нравственно-религиозная доктрина писателя <...>. Но все философское

мировоззрение Толстого гораздо шире. Оно универсально, гуманистично, имеет политическую направленность. *На его фоне художественное творчество писателя представляется как частный случай, как конкретная иллюстрация к нему* (выделено - С.В.). Об этом не раз говорил и сам Толстой, на склоне лет рассматривавший свои романы как забаву, как плод своих незрелых мыслей”.⁴

Писатель в строгом смысле не размышляет о жизни (как философ), а представляет ее, творит особый художественный мир. Смысловый итог произведения вырастает из соположения и взаимодействия словесных образов.

В отличие от логической (философской) идеи, художественная идея не формулируется авторским высказыванием, а изображается, запечатлевается на всех уровнях художественного целого. Потому содержание художественного произведения не может быть сведено к иллюстрации тех или иных философских идей. Важно уяснить, почему и как они “живут” в художественном континууме произведения.

Специфическая связь литературы с философией выражается также в том, что миропонимание писателя на уровне типологии и контактов формируется под влиянием философских идей не только своей эпохи, но и всей человеческой культуры. “Учителями” Толстого стали многие философы разных времен и народов: Сократ, М.Аврелий, Руссо, Кант, Паскаль, Конфуций, Лаоцзы, Эмерсон и мн. др. Имея в виду именно эту универсальность интересов Толстого, Ромен Роллан называл его “стезей духа, связующей Восток и Запад”. Такой “стезей духа” можно назвать и немецкого философа Артура Шопенгауэра (1788-1860), оказавшего значительное влияние на нравственно-философские искания русского писателя.

Учение Шопенгауэра об иррациональной мировой воле, выраженное в “Мире как воле и представлении”, его субъективно-метафизический взгляд на мир, отрицание смысла человеческой истории и индивидуальной жизни не принесли ему ожидаемой славы великого мыслителя. Его философия долго оказывалась не востребованной. И только в 1850-1860-ые годы, когда появились “Афоризмы житейской мудрости”, “Афоризмы и максимы”, где мировоззрение Шопенгауэра было спроецировано на актуальные проблемы современников, отношение к нему стало меняться. Необыкновенная популярность пессимистических идей Шопенгауэра связана с той духовной атмосферой, которая сложилась в Европе после поражения французской революции 1848 года.

Русская культура обратила внимание на учение Шопенгауэра почти одновременно с Европой в 60-70-ые годы XIX века. К этому времени уже миновал апогей увлечения немецким идеализмом - шелленгианством и гегельянством - а также период симпатий к французскому Просвещению.

Успеху его философии особенно способствовало то, что это была антигегелевская философия; пред- и пореформенные события русской жизни, позднее народничество оказались благодатной почвой для распространения иррациональных и пессимистических идей франкфуртского мыслителя.

Особый успех эта философия имела у творческой интеллигенции. Произведения Шопенгауэра еще не были переведены на русский язык, с ними знакомились или непосредственно по оригиналам или по критическим работам.

Восприятие франкфуртского философа в России отличается многоликостью: от интереса, выраставшего на почве “ухода” от Шеллинга и Гегеля - это касалось эстетики (В.Боткин, Я.Полонский, А.Фет), истории (И.Тургенев, Л.Толстой), этики (кружок Ан.Григорьева, Л.Толстой), - до попыток увидеть в учении Шопенгауэра “откровение” и ответы на все “умственные вопросы” (Толстой конца 60-ых - начала 70-ых гг., Фет). Оценивали его по-разному: как “посредственного” метафизика (П.Ткачев, П.Лавров), как “трагического нигилиста”, “буддиста” (А.Герцен).

Писатели, увлекавшиеся философией Шопенгауэра, воспринимали ее как своеобразную “философию жизни”. Так, Тургенев в рассказах “Призраки” (1864), “Довольно” (1865) выразил настроения пессимизма, равнодушия, отвращения к жизни, фатальной предопределенности. В них очевидна параллель между пониманием истории Шопенгауэром и неизменностью жизни человеческого общества. Но у Тургенева трансформируется пессимистическая “философия жизни” - он верит в победу добра, справедливости, в любовь.

А.Фет вводил идеи Шопенгауэра в художественное сознание эпохи своей лирикой “мгновений”, “озарений”, апологией “чистой красоты”, особенно в сборнике “Вечерние огни”. Он безоговорочно принял, по его собственному признанию Толстому, учение “интеллектуально”, не понимая его “животом”. Для Фета Шопенгауэр - “последняя крупная философская ступень”. Умом он соглашается с шопенгауэровским определением мира как иллюзии, но вопреки этому сам предан светлому миру жизни!

В среде людей искусства популярность немецкого философа особенно возросла к концу столетия. А.Фет впервые перевел на русский язык основное произведение Шопенгауэра “Мир как воля и представление” (1881), позже, в 1886 году, перевел еще два его сочинения - “О четвероюм корне достаточного основания” и “Воля в природе”. Появляются и русские исследования философии Шопенгауэра. В монографиях Д.Цертелева “Философия Шопенгауэра” (1880), “Эстетика Шопенгауэра” (1900) отмечается ряд противоречий его философии; не обходили вниманием Шопенгауэра и религиозные философы, которые критиковали его религию, слишком отличную от христианства.⁵

Начиная с конца 1880-ых годов, философия Шопенгауэра становилась общекультурным фактом. Его идеи не только привлекают внимание отдельных писателей (Н.Минский, А.Чехов, В.Брюсов, позже Л.Андреев, Ф.Сологуб, М.Горький, И.Бунин и др.), но и формируют существенные черты философии и эстетики русского модернизма.

Вместе с тем, начиная с 1890-ых годов, в кругу философов (С.Трубецкой, Вл.Соловьев) начали проявляться тенденции, которые способствовали отказу от шопенгауэровского пессимизма в русской культуре.

Особое место в русском шопенгауэрианстве занимает Лев Толстой. Многогранность художественно-философского феномена, каким является Лев Толстой, дает возможность многоаспектного подхода к его творческому наследию. Сила его художественной мысли явилась результатом “сопряжения” самых различных достижений философской культуры. Но при этом Толстой всегда оставался верен убеждению, что глубинной основой человеческой личности является сознание своей духовной сущности, своей непреходящей внутренней свободы. Это и определило его интерес к нравственно-философским проблемам, к постоянным поискам все новых граней истины. В поисках истины он обращался к философам и мыслителям всех времен, пытаясь в их воззрениях, в их мудрости найти разгадку духовной сущности человека, тайн бытия, жизни и смерти. Философское мировоззрение Толстого можно рассматривать и в его внутренних взаимосвязях, и в его отношении с европейской философией. Тема нашего исследования и предполагает рассмотрение философско-художественных воззрений Толстого в этих двух аспектах.

В своем духовном развитии писатель прошел три этапа. Знакомство с философией А.Шопенгауэра, увлечение им, “преодоление” связаны со вторым этапом поисков истины Толстым. Хронологически - это 70-80-ые годы XIX века.

Правомерность самой постановки проблемы - “Л.Толстой и А. Шопенгауэр: притяжения-отталкивания” - объясняется тем, что сам писатель (как и его современники) неоднократно отмечал воздействие идей немецкого философа на собственные решения философских вопросов. Не все, написанное Шопенгауэром - речь идет о содержательном аспекте влияния - Толстой приемлет в одинаковой степени. Это влияние то усиливалось, то ослабевало, но писатель всегда считал Шопенгауэра большим философом и ставил его рядом с великими гениями человеческой культуры.

Оценивать степень влияния шопенгауэровских идей на Толстого можно по-разному, но сам факт влияния является несомненным и очевидным. Это подчеркивали и исследователи нравственно-философских проблем творчества Толстого: отдельные замечания о связи философских идей Толстого и

Шопенгауэра (прежде всего в связи с романом “Анна Каренина”), отдельные высказывания писателя о Шопенгауэре содержатся в работах Е.Купреяновой, Г.Курляндской, Г.Галаган, О.Сливицкой, Н.Гусева, Ю.Давыдова.⁶

Предметом специального анализа Толстой и Шопенгауэр в их соотношенности становятся в исследованиях Б.Эйхенбаума. В 1935 году им была опубликована статья “Толстой и Шопенгауэр (К вопросу о создании “Анны Карениной”)”⁷, которая затем почти полностью вошла в его книгу “Лев Толстой. Семидесятые годы” (1960 г.).⁸ Эйхенбаум, проследившая историю создания романа, приходит к выводу, что влияние Шопенгауэра ослабевает по сравнению с первоначальным замыслом, он выявляет отдельные параллели, совпадения, близость отдельных мыслей, деталей в романе Толстого с философскими идеями немецкого писателя. Исследователь отмечает, что “увлечение Толстого Шопенгауэром (в отличие, например, от Тургенева) идет главным образом по линии религиозно-этической, моральной”; также отмечает их близость в решениях вопроса “история-искусство”.

В 1993 году появилось исследование Е.Рачина “Философские искания Льва Толстого”, где прослеживаются истоки формирования философских идей Толстого и влияние на него идей Руссо, Канта, Шопенгауэра и восточной философии.⁹ В главе “Шопенгауэр и Толстой” автор устанавливает их совпадения и отличия в решении проблем понимания истории, этических вопросов, вопросов любви, жизни, смерти. Более подробно анализируя философию Шопенгауэра, Рачин в конспективной форме излагает воззрения Толстого, изредка иллюстрируя их параллелями из художественного творчества.

Влияние философии Шопенгауэра на русского писателя нельзя измерить только параллелями, совпадениями. Они есть, но суть не только в них. Цель нашего исследования:

- 1) привести в систему разрозненные высказывания и суждения Толстого о Шопенгауэре, содержащиеся в его письмах, дневниках, записных книжках, в разговорах; включенные в сборники мудрых мыслей, составленные писателем, изречения немецкого философа;
- 2) проследить, как философские идеи Шопенгауэра ассимилировались и трансформировались в философско-публицистических трактатах “Исповедь” (1879-1881) и “О жизни” (1887);
- 3) проанализировать художественное освоение Толстым философских идей Шопенгауэра в рассказах и повестях с проблематикой смерти.

В определении влияния мы исходим из диалектики “притяжения-отталкивания”, так как отталкивание (сложная отрицательная реакция) столь же плодотворно, как и притяжение при формировании философско-художественных воззрений Толстого.

I. ПОИСК ИСТИНЫ Л.ТОЛСТЫМ И ФИЛОСОФИЯ А.ШОПЕНГАУЭРА

I. 1. Основные положения философии Шопенгауэра

Истина для Толстого - это прежде всего “добро”, “благо”, счастье. Он смотрит на мир и оценивает все с точки зрения нравственности. Это для него самые важные, вечные, общечеловеческие вопросы. Прав В.Набоков, утверждая, что “в сущности, Толстого-мыслителя всегда занимали лишь две темы: “Жизнь и Смерть”¹. Раскрывая их, он дает свой ответ на вопрос об истине, но для него всегда важны и концепции, и пути движения мысли философов, которые он или принимает, или спорит с ними, или опровергает.

Не случайно страницы его писем, дневников, публицистических, философских и художественных произведений насыщены именами самых разных философов, их сентенциями - Сократ, Сенека, Аристотель, Кант, Гегель, Спиноза, Паскаль, Руссо, Конфуций и мн. др.

Зачастую философские абстракции, перенесенные Толстым на русскую почву, фактически переживают второе рождение как в аспекте художественного сознания, так и в самодовлеющей системе их нравственно-философских идей. Мир философских идей Артура Шопенгауэра в этом процессе занимает особое место.

Обратимся к философской картине мира и человека этого “франкфуртского отшельника”.

Credo своей философии определил сам Шопенгауэр: “Я бросаю вызов всякой философии с ее оптимизмом”. Ко времени Шопенгауэра идущая от Лейбница просветительская формула оптимизма “наш мир наилучший из всех возможных миров” уже утрачивала свой авторитет, хотя еще была действенной философией Гегеля, трактующая историю как земное шествие мирового Разума, в котором бедствия и страдания индивидов не имеют существенного значения.

Возражая всем оптимистам, Шопенгауэр заявляет, что “в худшем из всех возможных миров, пребывающем во зле”, живет страдающий и жалкий человек. Все его миро- и жизнепонимание проникнуто пессимизмом. Считается, что именно он, наряду с английским поэтом Колдриджем, стал автором термина “пессимизм”, хотя пессимизм как мировоззрение сопровождал человечество на всем пути его развития. Шопенгауэр же дал развернутое обоснование пессимизма как всеобъемлющей системы в европейской философии.

Философ не жалел черных красок в изображении бедствий мира и страдающего в нем человека. И в интеллектуальном, и в эстетическом, и в

нравственном отношении мир ничем не может порадовать, утверждает Шопенгауэр, в целом мир “похож на тюрьму”. Как философ приходит к такому заключению?

Основные принципы своей философии он изложил в труде “Мир как воля и представление” (1819)². Шопенгауэр сам указывает на источники, помогающие ему в построении его философской системы: Кант, Платон, древнеиндийская философия (брахманизм и буддизм). Принимая кантовское деление мира на феномены (явления) и ноумены (“вещь в себе”), он пытается преодолеть непоследовательность кантовского идеализма. Кант считал, что “вещь в себе” - скрытая сущность - есть объективная данность, существующая вне сознания и независимо от него. Воздействуя на нашу чувственность, она порождает все доступные нам явления. Но сама “вещь в себе” непознаваема³.

Это неприемлемо для Шопенгауэра. Отправная точка его рассуждений: “Мир - мое представление”, - такова истина, которая имеет силу для каждого живого и познающего существа, хотя только человек может привести ее в рефлективное, абстрактное сознание” (1,141). Весь окружающий нас мир явлений - это совокупность чувственно-интуитивных представлений субъектов-людей. Все, что принадлежит и может принадлежать миру, говорит Шопенгауэр, подчинено этой обусловленности субъектом и существует только для субъекта, поэтому мир прежде всего и есть представление.

Существование мира как представления “висит на единственном волоске”, и этот волосок - каждое человеческое сознание, в котором он, мир, существует. Но сам субъект как таковой тоже обусловлен объектом. Сознание без предмета не есть сознание, утверждает Шопенгауэр. Они соотносительны. Представление есть единство, которое будучи расчлененно нами, “распадается” на объект и субъект (I, 224).

Однако философа мучит вопрос: “неужели этот мир не более, как представление, не есть ли он “сновидение или призрачный мираж, или он еще нечто другое”, а в таком случае, что же он такое? (I, 227). И Шопенгауэр утверждает, что кроме воли как явления (воли моего тела) находится мир “вещей в себе”, который есть некая безосновная метафизическая воля. Эта воля находится вне времени и пространства, “потому не знает множества и, следовательно, едина” (I, 253). Если у Канта “вещь в себе” непознаваема, то шопенгауэровская воля как “вещь в себе” познаваема или хотя бы узнаваема. (I, 234-240). Шопенгауэр пытается свести весь мир явлений к тому явлению, где “вещь в себе” выступает более ясно и зримо. А это - мы сами. В отличие от Канта он считает, что мы, с одной стороны, познающий субъект, а с другой - объект познания, “сами - вещь в себе”. Проникнуть “в собственную внутреннюю сущность вещей” мы можем только изнутри. “Вещь в себе как

таковая может достигнуть сознания только совершенно непосредственно, в силу того, что она сама осознает себя” (II, 264) как хотение, как воля.

“Вещь в себе”, ставшая вещью для нас, - это я, мое “хотение”, моя воля. Это внутренний путь самосознания к “вещам в себе”, не нуждающийся ни во внешнем опыте (как у Канта), ни в рассудочном суждении (как у Платона). “Я хочу” срывает оболочку с того, что “я есть”, открывает нам выход из мира как представления в мир как волю. Она и есть “единственная реальность, единственное первоосновное, метафизическое начало в таком мире, где все остальное - только явление, т.е. не более как представление.

Тут получается противоречие: выходит, что сама “вещь в себе” (воля) явилась в мир явлений, хотя она должна быть “различна” от своего явления. И тогда Шопенгауэр вводит деление: воля как наше представление о “вещи в себе - воля в нас” и воля как “вещь в себе”, никак не представимая и ни на что непохожая (II, 265-266). Шопенгауэр утверждает, что прежде всего в нашем собственном сознании воля выступает как первичное и основное, интеллект - вторичен, произведен. Потому для философа “истинная сущность человека не в сознании, а в воле” (II, 267).

Неожиданно он антропоморфизирует волю, характеризуя ее как волю к жизни. Частые при этом ссылки на инстинкты животных преследуют цель подчеркнуть слепоту, стихийность, бессознательность изначальных порывов воли. И сам мир (взятый как “вещь в себе”) есть слепая, бессознательная “воля к жизни”, которая дробится в бесконечном множестве объективаций воли. Она не имеет ни плана, ни конечной цели. Это ненасытное “слепое влечение, темный, глухой позыв”. Воля находится в состоянии вечной неудовлетворенности, она вынуждена пожирать самое себя, так как кроме нее ничего нет. Она - голодная воля.

Высшей из объективаций воли, говорит Шопенгауэр, является человек, существо, наделенное разумным познанием. Каждый познающий индивид сознает себя всей волей к жизни, все прочие индивиды существуют в его представлении как нечто зависящее от его существа, что и служит источником эгоизма. “Главная и основная пружина в человеке, как и в животном, есть эгоизм”,⁴ - утверждает Шопенгауэр, понимая под эгоизмом всякий поступок, последнюю целью которого служит благо и зло самого действующего или какого-нибудь другого, являющегося при “поступке пассивной стороной” (II, 204). Значит, каждый человек, гонящийся за своим счастьем (а это основное желание эгоиста, “атом воли к жизни”), “должен быть дьяволом для другого” (II, 571). Более того, всякое счастье дается случайностью лишь на неопределенное время и может быть отнято в следующий час. Счастье, по Шопенгауэру, всегда негативно, так как “блаженство непродолжительно, а

потому жажда наслаждений и восторгов жизни становится источником страданий человека. Значит, стремление к счастью - родник несчастья, а сама жизнь, насыщенная волей к жизни, есть страдание” (I, 414-420).

В гл. 44 “Метафизика половой любви” и гл. 46 “О ничтожности и страданиях жизни” второго тома философ рисует безрадостную картину человеческих страданий и пессимистических рецептов освобождения от них. Жизнь людей уныла, коротка и полна постоянных тревог, горьких разочарований и мучений. Она “предстает как непрерывный обман в малом и великом”, “как ничтожность благ”, как неустранимое зло”. Истина состоит в том, утверждает Шопенгауэр, что “существование мира должно не радовать, а печалить нас, что его небытие следовало бы предпочесть бытию, что мир - нечто иное, чего, в сущности, не должно быть” (I, 570). Несчастье - удел человека, так как он сам источник всех постигающих его бед. “Откуда же Данте взял бы материал для своего Ада, как не из нашего действительного мира?” - вопрошает Шопенгауэр. Он возводит страдание в абсолют, перефразируя формулу Теренция: “Я человек и ничто человеческое мне не чуждо”, в - “Я человек и страдание для меня неизбежно”.⁵ Свой пессимизм философ обосновывает ссылками на этическое значение трех своих категорий: “время” означает, что все желания, надежды, стремления тщетны, ибо все, что нам дорого, “венчается смертью”; “пространством” определены столкновения интересов людей, в основе которых эгоизм; “причинность” создает качание “маятника” человеческих страданий. Все хлопочут, суетятся, чего-то добиваются, к чему-то стремятся, но где же конечная цель всего этого, в чем она состоит? И Шопенгауэр отвечает, что этого понять нельзя. Он говорит, что воля к жизни разыгрывает великую трагедию и комедию на свой счет. “Судьба пожелала присоединить к горестям нашего бытия еще и насмешку, - наша жизнь, заключая в себе всю скорбь трагедий, лишает нас при этом достоинства трагических персонажей и неизменно заставляет проходить через все события жизни в виде пошлых комедиантов” (I, 422).

Так люди становятся заложниками обманчивой и разочаровывающейся мировой воли к жизни, которая “в пылу увлечений вонзает зубы в собственное тело”. Ни личная жизнь, полная лицемерия и эгоизма, ни социальная жизнь, разьедаемая завистью, подлостью, фальшью, ни история, представляющая бессмысленное сплетение событий, не могут, утверждает философ, предотвратить трагедии страданий. Ведь “сам мир есть мировой приговор” (I,367), и, иначе по Шопенгауэру, пока мир существует, быть не может.

Человек, сознавая, что воля к жизни - истинное проклятие, приходит к убеждению, что ее отрицание - единственное спасение, избавление от страданий. Выход состоит в добавочном развитии жизненной энергии (воли),

которую нужно устремить против воли как таковой (“вещи в себе”). Но человек может найти волю только в окружающих его явлениях (в особенности в себе самом), поэтому ему остается одно: обратить свою, человеческую волю, против самой себя.

Так, с устранением смысла жизни возникает вопрос о смысле и значении смерти. Если сама воля - это бессмысленное желание жить и “желать желания жить”, то вопросом вопросов становится: как умереть по-настоящему, подлинно - и для своей собственной вдвойне бессмысленной жизни, и для универсальной воли к жизни?

Шопенгауэр формулирует нравственные принципы “истинности” смерти, “подлинности” небытия, основой которых является идеал: от воли к жизни к воле к смерти. Он отрицает самоубийство как решение вопроса, так как оно “не есть отрицание воли, оно, напротив, ее решительное утверждение” (I, 490), а самоубийца именно потому перестает жить, “что не может перестать хотеть”. Отрицание же воли, считает философ, заключается не в том, чтобы избегать страданий, а в том, чтобы отвергать наслаждение жизнью. Ведь сама по себе смерть, с точки зрения Шопенгауэра, есть не зло, а добро: “Смерть имеет то хорошее, что представляет конец жизни, т.е. страданий, а потому самоубийство дурно не тем, что приводит к смерти, а тем, что его стимулирует неспособность к страданию, которое и есть жизнь. “Самоубийца любит жизнь, он только недоволен условиями, при которых она ему дана” (I, 490).

Только аскетизм, самоотречение, избавление от самолюбия, от служения Я, чтобы перестать чего-либо хотеть, угождать себе самому - путь умерщвления не жизни, а воли к жизни. И тогда человек будет принимать каждое страдание как неизбежное. Более того, познав, что страдание в нем самом самое истинное, человек “должен и на бесконечные страдания всего живущего взирать как на собственные и усвоить себе страдание всего мира” (II, 569). В этом и есть “подлинность” небытия, понятого Шопенгауэром как “небытие вечно живущей воли”.

Но философ впадает в противоречие: с одной стороны, его этика призывает к состраданию, а с другой - призывает к самоистреблению, к погружению в Нирвану - ничто - к всеобщей смерти. Ибо если сохранится хоть один субъект, то в его представлениях мир продолжит свое существование, и задача устранения страданий останется нерешенной.

I. 2. Период активного увлечения Шопенгауэром

Лев Толстой познакомился с произведениями Шопенгауэра в конце 60-х - начале 70-х годов, как раз в наиболее кризисный период своей духовной эволюции, который сопровождался трагическим ощущением утраты смысла

жизни. Семидесятые годы XIX столетия стали для России временем подведения первых итогов “эпохи великих реформ”, временем разочарований, сомнений и надежд.

Писатель в романе “Анна Каренина” дает образное определение этой эпохи: “В России все перевернулось и только начинает укладываться”.

В дневниках и письмах этого периода часто прорывается возмущение различными сторонами общественно-политической жизни. Он пытается отыскать корни “существующего зла” и находит их в личных страстях, являющихся первопричиной всеобщего греха и несчастья. Все дело для него в “противоречиях эгоизма”, как он называет их в дневнике. Ужас писателя перед “разнузданием” эгоизма, когда одни, руководимые бездной личных запросов и притязаний, постоянно терзают и губят других”, приводит его к ложному выводу, что нельзя разумно направлять личные стремления, что эгоизм - сущность жизни. Он записывает в дневнике: “Главное заблуждение жизни людей то, что каждому отдельно кажется, что руководитель его жизни есть стремление к наслаждению и отвращение от страданий” (49, 129).⁶ Эгоистическое разъединение людей было обусловлено объективными факторами: начинающейся капитализацией России. В это время Достоевский записывает в “Дневнике писателя”: “...мне кажется, что у нас наступила какая-то эпоха всеобщего обособления. Все обособляются, всякому хочется выдумать что-нибудь свое собственное, новое, неслыханное. Всякий откладывает все, что прежде было в мыслях и чувствах, и начинает со своих собственных мыслей и чувств... <...> У нас все чего-то ждут. Между тем, ни в чем почти нет нравственного соглашения: все разбилось и даже не на кучки, на единицы”.⁷

Однако Толстой в отличие от Достоевского процесс эгоистического разобщения объясняет, исходя прежде всего из человеческой природы. И тут он близок Шопенгауэру, который считал эгоизм главным “движителем” поступков индивида. “Все, что противодействует стремлениям его эгоизма, - пишет философ, - возбуждает его неудовольствие, гнев, ненависть: он видит здесь своего врага, которого надо уничтожить <...> Эгоизм колоссален - он возвышается над миром”.⁸ Философ исходит из природной склонности и безмотивности эгоизма у всех индивидов как в животном, так и в человеческом мире.

Толстой семидесятых годов постоянно находится в настроении человека, не могущего без сильного внутреннего протеста “любоваться на полноту того безобразия, которое называется сама жизнь (подчеркнуто - Л.Т.) (61, 320). Он тяжело переживает оскорбление со стороны судебных властей, когда у него взяли подписку о невыезде. Толстой был вызван в суд по поводу того, что бык в Ясной Поляне убил пастуха. Он с негодованием и душевной болью пишет Н.Страхову: “Вы не можете представить всех мелких мерзостей, которые мне

делает суд <...> Я раздражен так, что болен физически и нравственно и не могу ни о чем думать <...>, решил уехать в Англию и продать все, что имею в России” (61, 312-313).

Толстого мучит не только оскорбление, нанесенное лично ему, но и осознанный им факт нарушения в России законов, охраняющих свободу и достоинство личности. Отсюда и его желание уехать в Англию, “потому что только там свобода личности обеспечена”. Подобные столкновения с действительностью привели к отказу от спокойного гармонического взгляда на жизнь, характерного для писателя в 60-ые годы, в период создания “Войны и мира”, когда несовершенства жизни возводились к высшей гармонии.

В это время жизнь поворачивается к Толстому “мрачной стороной” и в связи с собственным нездоровьем, и в связи с событиями в семье. Д.Мережковский одним из первых исследователей отметил связь между физическим недомоганием писателя и его тягостным настроением и отчаянием перед основным неразрешимым вопросом жизни. “В высшей степени замечательна, - пишет он, - эта сквозь всю его жизнь проходящая связь духовных переворотов с прибылью и убылью, приливами и отливами телесного здоровья, силы - седеющими волосами, морщинами, испорченными зубами, запахом изо рта, сохшимися мускулами”⁹. Действительно, физическое недомогание Толстого с февраля 1870 года прогрессировало и к лету достигло апогея. Это отмечает в своем дневнике Софья Андреевна: “Левочка всю зиму хворал: боль в коленке... лихорадка... сухой, короткий и редкий кашель”¹⁰. Да и сам он в письмах к Фету жалуется: “Мое нездоровье все скверно”. В июне 1871-го сообщает ему: “Был и есть болен, сам не знаю чем, но похоже что-то на дурное, или хорошее, смотря по тому, как называть конец. - Упадок сил и ничего не нужно, и ничего не хочется, кроме спокойствия, которого нет” (I, 410)¹¹.

Несомненно, это депрессивное состояние Толстого имело клинические корни: болезнь, процесс старения, который он мучительно переживал. Охваченный ощущением приближающейся старости, он начинает всем своим “телесным составом” понимать, что скоро все кончится и “ничего не останется, кроме смрада и червей” (23, 12).

Однако не всегда истина и здоровье прямо пропорциональны. Безотчетный наплыв страха смерти Толстой испытал еще в сентябре 1869 года в пору окончания “Войны и мира”, когда он был счастлив, здоров и радовался жизни. “Спокоен и счастлив, как только можно, и внешними условиями жизни и своим трудом, и, главное, семьей”, - пишет он в это время А.А.Толстой (61, 320).

По делам покупки имения Толстой отправляется в Пензенскую губернию. Ночью в гостинице Арзамаса его внезапно охватило ничем не объяснимое, мучительное беспокойство. Он сообщает в письме к жене, что “у него ничего

не болело”, он лег спать и в два часа ночи “на него вдруг нашла тоска, страх, ужас такие”, каких он никогда раньше не испытывал, и “никому не дай бог испытать”. Проснулся он “здоровым и веселым” (XVIII, 683)¹². Страх смерти возникает в нем не в силу его телесного или духовного состояния, он более внутренний, глубокий, в истоке своем инстинктивный, но все-таки отвлеченный, метафизический. Может быть, прав Мережковский, когда говорит, о “несоответствии” между сознательной и бессознательной стороной духовного развития Толстого, о “незавершенности” его сознания. В его внутреннем мире бессознательно - стихийная жизнь “так бездонно-глубока, что все-таки остается в ней последний, как бы подводный, мрак ни для каких лучей (сознания - С.В.) непроницаемый”.¹³ Можем предположить, что этот “арзамасский ужас” был следствием неосознанного Толстым “подводного мрака” его души.

Пессимизм Шопенгауэра находил благодатную почву в мрачном настроении писателя, связанном с “семейными смертями” - смерть племянника, любимой внучки, десятимесячного сына, любимой тетки Т.Ергольской, дочки, умершей через час после рождения. Обычное течение жизни, требовавшее его участия и забот, и смерть, безжалостно разрушающая жизнь... Этот вечный контраст жизни, не желающей знать смерть и мрак небытия, усугублял напряженность душевного состояния и производил на него впечатление ужаса. Об этом Толстой в начале 70-ых годов постоянно пишет Фету: “Получил ваше письмо в страшно тяжелые минуты, жена была при смерти больна воспалением брюшины, родила преждевременно тотчас же умершего ребенка. Страх, ужас, смерть, веселье детей, еда, суета, доктора, фальшь, смерть, ужас. Ужасно тяжело было”. (I, 442).

Мрачность настроения усиливается и недовольством своим бездействием. Вначале, после окончания романа “Война и мир”, писатель отдыхает, живет обычными заботами и делами: чистит сад, устраивает клумбы, покупает лошадей, играет в карты. Он признается Фету: “Я, благодаря Бога, нынешнее лето (1870 г. - С.В.) глуп, как лошадь. Работаю, рублю, копаю, кошу и о противной лит-т-тературе и лит-т-тераторах, слава богу, не думаю” (I, 404).

Однако деятельная натура Толстого не могла только в этом найти удовлетворение. Он не только занимается греческим языком, но и много размышляет, делает наброски по философским проблемам пространства и времени. И тем не менее, все это в его представлении “праздность”, и он неоднократно говорит жене, что его мучит бездействие, что ему “совестно его праздности” и перед нею, и перед прислугой.

Толстой 70-х годов очень резко выражает и недовольство своей собственной жизнью дворянина: “Мучительно и унижительно жить в совершенной

праздности и противно утешать себя тем, что берегу себя и жду какого-то вдохновения. Все это пошло и ничтожно” (XXII, 268). Естественно, у него возникает желание спокойствия, удовлетворения, это желание “было сильным и важным”. В записной книжке 1870 года читаем: “Я желаю того, чего нет здесь - на свете. А оно есть где-нибудь, потому что я его желаю. Где же? Так надо переродиться для того, чтобы успокоиться в лучшем, что есть во мне. Переродиться - умереть. Вот оно успокоение и одно, чего я желаю и чего мы желаем” (48, 107). Так Толстой приходит к мысли о смерти как возможности отречения от всего личного.

В письмах к друзьям Толстой говорит о своем состоянии растерянности, подавленности, нравственной опустошенности. “Никогда в жизни не испытывал такой тоски. Жить не хочется”, - пишет он С.Урусову. Жалуется Фету: “Я тоскую и ничего не пишу”. Н.Страхову в это же время: “Кто мы такие и зачем и чем мы живем и к уда мы пойдем, мы не знаем и сказать друг другу не можем” (XVIII, 692,696,703).

Софья Андреевна в своем дневнике с тревогой и болью за любимого человека раскрывает психологически-нравственное состояние Толстого начала семидесятых годов. Ее тревожит безучастие мужа “к жизни и ко всем ее интересам”, с беспокойством она постоянно отмечает тоскливое настроение, апатию Толстого, его “безнадежное, грустное, унылое состояние”. Лето 1869 года было для Толстого очень трудным и мрачным. В дневнике Софьи Андреевны появляется запись: “Он сам много думал и мучительно думал, говорил часто, что у него мозг болит, что в нем происходит страшная работа, что для него все кончено, умирать пора и проч.”¹⁴ Это состояние затянулось и на следующие годы как серьезная душевная болезнь. Осенью Толстая пишет сестре: “Левочка постоянно говорит, что все кончено для него, скоро умирать, ничто не радует, нечего больше ждать от жизни”¹⁵.

В эти годы (1869-1879) Толстой нашел для себя один источник радости - источник для него неожиданный: чтение А.Шопенгауэра. Б.Н.Чичерин, вспоминая о Толстом этого времени, насмешливо говорит: “О философии он не имел понятия. Он сам мне признавался, что для него это была китайская грамота. Шопенгауэр, рекомендованный ему Фетом, был его единственной пищей”.¹⁶

Насмешливость русского историка и философа Чичерина объясняется тем, что он был последователем гегельянства в России, и для него философия, - прежде всего, строгие умозрительные суждения об “Абсолютном духе, который руководит всем поступательным движением [гегелевская триада - С.В.] и окончательно приводит мировое бытие к идеальному совершенству”.¹⁷

Для Толстого подобная философия всегда оставалась “китайской грамотой”,

ибо в его поисках нравственной истины ничего ему не открывала. Еще в 1861 году он писал Чичерину: “Тебе кажется увлечением самолюбия и бедностью мысли те убеждения, которые приобретены не следованием курса и аккуратностью, а страданиями жизни и все возможной для человека страстью к отысканию правды; мне кажутся сведения и классификации, запомненные из школы, детской игрушкой, не удовлетворяющей моей любви к правде” (60, 380).

Вероятно, “знакомство” с Шопенгауэром было настолько неожиданно поразительным, настолько не похожим на философию рационалистического типа, что запомнилось Толстому на всю жизнь. В 1900 году, когда в Ясной Поляне гостил М.Горький, Толстой вспомнил этот момент. Горький пишет, как они гуляли в березовой роще: “Молодо прыгает [Л.Толстой - С.В.] через канавы, лужи, отряхивает капли дождя с веток на голову себе и превосходно рассказывает, как Шеншин (Фет - С.В.) объяснял ему Шопенгауэра в этой роще”.¹⁸

В апреле 1869 года впервые в письмах и дневниках упоминается имя немецкого философа. “Жду вас с радостью и с Шопенгауэром”, - пишет он А.Фету (I, 389). Философия Шопенгауэра оказалась созвучна психологическому и нравственному состоянию Толстого, потому была восторженно принята. “Все прошлое лето он (Толстой - С.В.), - пишет в 1870 году С.Толстая, - читал и занимался философией; восхищался Шопенгауэром, считал Гегеля пустым набором фраз”.¹⁹ Эта оценка немецкого диалектика не была самостоятельной у Толстого, а была, безусловно, навеяна чтением “гениального” Шопенгауэра, презрительно относившегося к “гегельянщине” как к “пустому, бессмысленному и к тому же тошнотворному набору слов” (I, 33). Гегель всегда оставался для Толстого “чисто умственным философом”. Такую философию он считал “уродливым западным произведением”. Он пишет в 1871 году Н.Страхову (в то время гегельянцу), что “ни греки - Платон, ни Шопенгауэр, ни русские мыслители” не понимали так философию (61, 12).

Фет, как видно из письма Толстого, рекомендовал ему Шопенгауэра без особенного восторга, а Толстой страшно увлекся его философией: “Знаете ли, чем было для меня нынешнее лето? - пишет Толстой А.Фету 30 августа 1869 года. - Неперестающий восторг перед Шопенгауэром и ряд духовных наслаждений, которых я никогда не испытывал. Я выписал себе все его сочинения и читал и читаю (прочел и Канта), и верно, ни один студент в свой курс не учился так много и столь многого не узнал, как я в нынешнее лето. Не знаю, переменю ли я когда мнение, но теперь я уверен, что Шопенгауэр гениальнейший из людей. Вы говорили, что он так себе кое-что писал о философских предметах. Как кое-что? Это весь мир в невероятно ясном и красивом отражении. Я начал переводить его. Не возьметесь ли и вы за перевод его? Читая его, мне непостижимо, каким образом может оставаться имя его

неизвестным? Объяснение только одно, - то самое, которое он часто повторяет, что кроме идиотов, на свете почти никого нет” (I, 391). Это - энтузиазм новичка, которому вдруг “открылись” великие истины.

Толстой воспринял философию Шопенгауэра как откровение потому, что она оказалась ему внутренне близка и вместе с тем приводила в систему то, что он познал в своем собственном жизненном опыте в этот период, и то, что в его мировоззрении сложилось раньше, еще задолго до знакомства с Шопенгауэром.

Он сам неоднократно утверждал, что “мысль становится близка только тогда, когда в душе уже сознаешь ее, когда при чтении кажется, что она уже была у тебя, что все это ты узнал, когда ты точно только вспоминаешь ее”.²⁰ Известно, что вопрос о сознательном формировании своей личности возник у Толстого в юности. Он называет это “сознанием творимости жизни своею силою”, для этого ему необходимо было уяснить: “Что я такое?”

Еще в 1847 году Толстой начинает вести Дневник, где не только определяет пути развития собственной личности, воспитание воли (в его градации: телесной, чувственной, разумной), соблюдение дисциплины, изучение наук, но и беспощадно, резко обвиняет себя в отступлении от составленных правил, осуждает за склонность к различного рода страстям. Желание “распутаться”, найти ответ на главные вопросы бытия, приводит молодого Толстого к размышлениям о человеческих поступках. Он чувствовал потребность философски подкрепить свои взгляды. В философском наброске без названия Толстой говорит о “едином начале”, из которого возникают все поступки человека - это само желание индивида. “Если бы человек не желал, то и не было бы человека. Причина всякой деятельности есть желание, - рассуждает Толстой. - Я желаю знать правду, желаю знать, что такое я, почему я ощущаю впечатления. Но может быть, нет правды, нет меня, нет впечатлений? Может быть, все это обман? Но для чего я рассуждаю? Для того, что я хочу знать правду, для того, что не желаю обманываться. Итак, я все могу опровергнуть, все, исключая: я желаю: ибо ежели бы я не желал, я бы не опровергал, следовательно, одно только верно, что я желаю, и следовательно нужен” (I, 233). Причиной желания у него является само желание. Желание как действие свободной воли, по Толстому, так же неопровержимо, как декартовское: “Мыслю, следовательно, существую” (“Cogito ergo sum”). Но если существование субъекта неотделимо от его желания или свободной его воли, то само желание вовсе не обязательно есть свойство субъекта. Он пишет: “Желание независимо, бесконечно, само себя определяющее и бессмертно” (I, 234).

Толстой подчеркивает независимость “сущности воли”, которая “выражается следующим образом: я желаю желать” (I, 235). Отрываясь от

субъекта, она обретает черты априорности. Такая вневременная, внеприродная, удовлетворяющая саму себя воля сродни мировой воле Шопенгауэра, которая индивидуально проявляет себя в представлениях субъекта. Подобно этому, Толстой также считает, что сущность воли, “выражаясь, направляясь, оформляясь”, зависит от другого [т.е. человеческого - С.В.] желания, от потребности, т.е. тела” (I, 235). К таким выводам он приходит задолго до своего знакомства с немецким философом. Неслучайно восторгается, читая в конце 60-х то, о чем размышлял в юности, пытаясь объяснить непоследовательность собственных поступков. Кроме того, пессимизм Шопенгауэра в это время был сродни мрачному настроению Толстого, его этическому беспокойству, унылым размышлениям о смерти.

Вероятно, Толстого могла привлечь и философско-антропологическая позиция Шопенгауэра, в которой человек предстал как носитель воли и интеллекта. Толстой также выступал с критикой рационалистической традиции, считая, что в познании мира, в поведении людей большое значение имеет и чувственное познание. Это нашло отражение в его творчестве 50-60-х годов.

Кроме того, не могла не привлекать Толстого яркая художественность изложения Шопенгауэром (“мир в невероятно ясном и красивом отражении”) своих философских концепций, афористичность его стиля, точные метафоры, эмоциональность.

Толстой “переполнен” Шопенгауэром, в яснополянском кабинете повесил его портрет. В одном из писем Фет просит Толстого: “Поклонитесь от меня вашему Шопенгауэру”. Об этом портрете Шопенгауэра вспоминал С.А.Берс, младший брат Софьи Андреевны. В годы своей юности он часто проводил каникулы в Ясной, где в кабинете “спал постоянно под гравированным портретом известного философа Артура Шопенгауэра”.²¹

Портрет оставался в кабинете и после того, как миновала пора “горячего” увлечения немецким философом, когда Толстой пришел к новому “жизнепониманию”. В 1887 году А.Ф.Кони, впервые посетивший Ясную Поляну, был поражен аскетизмом “комнаты под сводами”, разделенной перегородкой на две неравные части: “В первой, большей, с выходом на маленькую террасу и в сад, стояли шкафы с книгами и висел, сколько мне помнится, портрет Шопенгауэра. Тут же у стены, в ящике лежали орудия и материалы сапожного мастерства”.²²

Теперь немецкий философ не только соседствует с сапожными “делами”, но и становится у Толстого насмешливым символом этого мастерства: “башмаки от Шопенгауэра”. По воспоминаниям дочери Татьяны, так он в 1880-ые годы величал модную обувную фирму Шумахера в Москве и Петербурге, в которой аристократы покупали обувь.²³

Иногда в письмах Толстой использует шопенгауэровские образы, чаще всего определения жизни как “комедии и трагедии”, как “злой шутки”, “игры”, “обмана”, в результате чтения Шопенгауэра появляется у него и термин “энергия заблуждения”, противопоставленный пафосу истины. Он жалуется Н.Страхову, что не может писать: “Недостает толчка веры в себя, в важность дела, недостает энергии заблуждения, той земной энергии, которую выдумать нельзя” (XVIII, 836).

Постоянными собеседниками о Шопенгауэре у Толстого были А.Фет и Н.Страхов. Не случайно он говорил: “Мы родня все трое по душе” (XVIII, 794). Но если с Фетом было полное взаимопонимание, с ним можно было говорить откровенно, примеряя философию пессимизма на себя, то Страхова Толстой сначала “наставлял”, требуя отречения от Гегеля, от его “строго-законного прогресса в умственном движении человечества”, уверял собеседника, что “никакая другая философия не представляет воззрений, лучше объясняющих глубочайшие явления истории, более вносящих смысл в их изучение, чем философия Шопенгауэра” (61, 480). Позже, уже в 1875 году, Страхов собирается написать о Шопенгауэре: “объявить читателям об этом философе и восхвалять его как можно громче”. Об этом Толстой сообщает Фету (I, 430). Это намерение не было осуществлено.

Но в 1880 году Страхов написал предисловие к переведенному Фетом труду немецкого философа “Мир как воля и представление”. Интерпретация сущности учения Шопенгауэра оказалась близка Толстому. “Хвалю ваше предисловие, - пишет он Страхову, - но не согласен, что пессимизм есть основная черта религиозного настроения” (XVII, 187). По мнению Страхова, пессимизм Шопенгауэра, закрывающий все выходы к оптимизму, имеет “настоящий религиозный характер”, и его книга “может служить прекрасным введением к пониманию религиозной стороны человеческой жизни”.²⁴ Автор предисловия, как и Толстой, понял Шопенгауэра как “практического” философа, в своих построениях исходящего из жизни. Он отметил, что у немецкого философа “мир сплошь от края и до края есть нечто вполне живое, и в этой жизни нужно искать корня и смысла бытия и явления”. Волю Шопенгауэра он трактует только как “нравственную сторону человека”, имеющую “первенство над умственной стороной”. “Мир как представление”, то есть мир для ума, является сменой причин и следствий, однообразною, механическою игрою сил <...>, в которой все звенья цепи одинаково важны и поэтому к каждому из них мы одинаково равнодушны. Но тут открывается сущность существующего”²⁵, - пишет Страхов. Для сердца человека мир не есть необходимость, он есть “мир как воля” и потому предмет любви и отвращения, восторга и ужаса”.²⁶ В таком же ключе гносеологию Шопенгауэра понимал и Толстой.

В письмах к Фету Толстой откровенен в своей боязни смерти, впрочем, как и Фет с ним. В апреле 1876 года он пишет поэту доброе и пронзительное письмо. Фет, подобно Шопенгауэру, воспринимавший жизнь как сплошное страдание, часто писал о смерти: “хотел звать вас посмотреть, как я уйду”. Толстой отвечает: “Я перенесся в ваше состояние, мне очень понятное и близкое, и мне стало жалко вас (и по Шопенгауэру и по нашему сознанию, сострадание и любовь есть одно и то же) и захотелось вам написать. Я благодарен вам за мысль позвать меня посмотреть, как вы будете уходить, когда вы думали, что близко. Я то же сделаю, когда соберусь туда (подчеркнуто - Л.Н.Т.), если буду в силах думать” (I, 446). Далее Толстой, рассуждая в духе Шопенгауэра, говорит, что мысль о смерти всегда сопровождает жизнь, ибо человек смотрит за “пределы” ее: “<... >настоящие люди, несмотря на здоровое отношение к жизни, всегда стоят на самом краюшке и ясно видят жизнь только оттого, что глядят то в нирвану, в беспредельность, неизвестность, то в сансару, и этот взгляд в нирвану укрепляет зрение” (I, 447).

Шопенгауэр заимствует у буддизма мистические идеалы сансары и нирваны. Высшая цель, к достижению которой должен стремиться буддист, сущность спасения - переход из сансары (чувственного мира) в нирвану. Точного определения, что представляет собой нирвана нет (буквальный перевод - “угасание”, “успокоение”, которое обычно сравнивается с пламенем светильника, исчезающим после сгорания масла). Это - некое высшее состояние духа, достигнутое его собственными усилиями, полная свобода от земных страстей, победа над страданиями-перерождениями. Нет ни чувства, ни представления, ни самого сознания. Действию закона кармы положен конец, после смерти для “просветленного” не наступает новое перерождение, сансара позади. Представить нирвану в земных параметрах невозможно, поэтому о ней говорят лишь в выражениях, отрицающих качества, свойственные бытию.²⁷

Для Шопенгауэра, как и буддистов, спасение достижимо лишь путем избавления от мира, так как он есть для человека страдание. Оно требует полной отмены воли, которая (отмена) одновременно есть и “исчезновение мира” как “зеркала” воли. “С уничтожением воли исчезает мир и перед нами оказывается только пустое ничто” (I, 502). Это ничто, по Шопенгауэру, превыше всякого разума. Итак, неверие ни во что обратилось в веру в Ничто (Нирвану) как в высшее благо, ибо сквозь нее для тех, чья “воля пришла к отрицанию себя”, яснее проступает ничтожность реального мира, “тщета жизни”.

Толстой в это время принимает шопенгауэровскую концепцию Нирваны, но в отличие от немецкого философа, он выражает свое чувство к этому загадочному небытию: ”религиозный ужас” и одновременно “уважение”. Об

этом он пишет Фету, который также увлечен Шопенгауэром, но не принимает блаженства Нирваны. Толстому же важна мысль о Нирване как возможности поглощения индивидуального всеобщим. “Стоять на самом краюшке и смотреть на жизнь двойным зрением - вот новый принцип Толстого, поддержанный чтением Шопенгауэра”.²⁸ Он нашел воплощение в романе “Анна Каренина” и в “Исповеди”, что будет показано в последующих главах работы.

В этот сложный период сомнений, исканий, борений с самим собой всякая “остановка” кажется Толстому катастрофой. Он сам признается в письме к А.А.Толстой в 1874 году: “Я, по крайней мере, чтобы ни делал, всегда убеждаюсь, что *du haut de ces pyramides 40 siecles me contemplent* (с высоты этих пирамид 40 веков смотрят на меня - С.В.), и что весь мир погибнет, если я остановлюсь” (68, 660).

В первой половине этой формулы Толстой повторяет слова Наполеона - того самого Наполеона, на которого он так нападал в “Воине а мире”. Там он писал: “Кутузов никогда не говорил о 40 веках, которые смотрят с пирамид”; здесь он цитирует эти слова уже сочувственно - как основной принцип своего поведения. Вторая половина формулы звучит как вариант шопенгауэровской мысли: “Можно бы утверждать, что если бы, вопреки возможности, единое существо, хотя бы самое ничтожное, совершенно было уничтожено, с ним должен бы погибнуть и весь мир” (I, 370).

Шопенгауэровская философия с ее культом бессмысленного страдания и смерти усугубляла, обостряла душевный кризис Толстого. Этот “вирус Шопенгауэра” способствовал “заболеванию смертью”, которая превращаясь в навязчивую идею, готова была сбросить в бездну небытия все человеческие ценности. Толстой в “Исповеди” поведал, как он переживал это кошмарное ощущение: “Я держусь за ветки жизни, зная, что неминуемо ждет дракон смерти, готовый растерзать меня и не могу понять, зачем я попал на это мучение” (23, 14). Свое душевное состояние и нравственное самосознание Толстой выражает метафорически: “ужас дракона”, “ужас тьмы” (23, 15). Этот метафизический страх смерти приводит писателя, совсем в духе немецкого философа, к восприятию жизни как “глупой и злой шутки” (23, 13), как комедии, которая для него самого оборачивается трагедией. “Жизнь мне опостылела - какая-то непреодолимая сила влекла меня к тому, чтобы как-нибудь избавиться от нее. Нельзя сказать, - пишет автор “Исповеди”, - чтоб я хотел (выделено - С.В.) убить себя. Сила, которая влекла меня прочь от жизни, была сильнее, полнее, общее хотенья” (23, 12). Эта сила сродни шопенгауэровской мировой воле. Человек лишается возможности радостного отношения к жизни, что приводит его к нравственному пессимизму.

Не случайно Тургенев, прочитав “Исповедь” с “великим интересом”, отметил искренность, силу убеждения автора, но не согласился с ним. Он писал Д.Григоровичу: “<...> построена она вся на неверных посылках - и в конце концов приводит к самому мрачному отрицанию всякой живой человеческой жизни... (многоточие - Т.). Это тоже своего рода нигилизм”.²⁹

Подобное состояние способно парализовать нравственное сознание, творческую волю индивида. Не случайно Толстой в это время приходит, подобно Шопенгауэру, к выводу, что жизнь бессмысленна, “конечность” человеческого существования делает ее таковой. А поэтому все - “только обман, и глупый обман”. “Не нынче - завтра придут болезни, смерть (и приходили уже) на любимых людей, на меня, и ничего не останется, кроме смрада и червей. Дела мои, какие бы они ни были, все забудутся - раньше, позднее, да и меня не будет. Так из-за чего же хлопотать? Как может человек не видеть этого и жить - вот что удивительно!” (23, 13). Теперь вся жизнь представляется ожиданием смерти, “ужас дракона” неотступно следует за ним: “Теперь я не могу не видеть дня и ночи, бегущих и ведущих меня к смерти. Я вижу это одно, потому что это одно - истина. Остальное все - ложь” (23, 14).

Это неминуемо приводит Толстого к смыслоутрате: “истина была то, что жизнь есть бессмыслица” (23, 12). И тогда единственное, к чему остается способным человек, - отказ от стремлений, желаний, деятельности, ожидание ужаса “конца”. В 1878 году Толстой в письме к Фету пишет, что Нирвана для него “интереснее гораздо, чем жизнь”, что “эта Нирвана - ничто. Я стою только за одно - за религиозное уважение - ужас к этой Нирване. Важнее этого все-таки ничего нет” (I, 421-422). Отсутствие смысла порождает у Толстого такое психологическое и нравственное состояние, которое психолог В.Франкл определил как “экзистенциальный вакуум”, как состояние отчаяния и внутренней пустоты. Поиск и реализацию человеком смысла своей жизни Франкл считает изначально присущей человеку, причем, он имеет в виду конкретный смысл конкретной ситуации отдельного человека.³⁰

В состоянии этой безнадежности отрицается любовь, семья, которая еще совсем недавно составляла смысл жизни, приносила радость, счастье. “Семья <...> -говорил я себе; но семья - жена, дети: они тоже люди. <...> Зачем же им жить? Зачем мне любить их, беречь, растить и блюсти их? Для того же отчаяния, которое во мне, или для их тупоумия! Любя их, я не могу скрывать от них истины, - всякий шаг познания ведет к этой истине. А истина - смерть” (23, 14) Эта истина принимается им как значительное событие, а не как ужасное, но значительное в своей трагичности: лишение себя жизни “петлей или пулей” (23, 15) было не столь ужасно, чем продолжение жизни при осознании ее

полной бессмысленности. Такое восприятие жизни явно противоречит жизнелюбию “Войны и мира”.

Когда жизнь для Толстого потеряла смысл, он не видит смысла и в писательском труде. И это - обман! Искусство воспринимается им сейчас как “украшение жизни, заманка жизни”. И он считает себя не вправе заманивать других этой бессмысленной и ужасной жизнью. В это время он признается в своем отвращении к этому роману: “Мне “Война и мир” теперь отвратительна вся, <...> Одно утешает меня, что я увлекался этой оргией от всей души и думал, что кроме этого ничего нет (62, 8-9). В январе 1871 года пишет Фету: “<...> писать дребедени многословной вроде “Войны и мира” больше никогда не стану. И виноват и, ей-богу, никогда не буду” (I, 408).

Занятие хозяйством, забота о достижении народом благосостояния - что еще так недавно занимало Толстого - теперь тоже не волнуют, так как вопросы “зачем?”, “а что дальше?” приводят к одному известному ответу: “жизнь есть страдание, зло”.

Душевные метания кризисной поры способствовали разрушению гармонии в понимании целесообразности всего сущего. Он ставит под сомнение свою исходную идею о человеческом единении, идею общего блага, принятую им еще в 50-ые годы из философии Ж.-Ж. Руссо. В 60-ые годы в “Войне и мире” ею “мотивируются очень несхожие по своей нравственной сути человеческие устремления. Эта идея постоянно живет в сознании Пьера. Обращается к ней на определенном этапе своей духовной эволюции и Болконский. С нею связывают свою историческую миссию Наполеон и Растопчин”.³¹ Умение понимать и разделять чувства других, считает Толстой в 60-ые годы, - путь к истине, добру, красоте, а значит, и к счастью. Эту мысль он “отдает” духовно близкому ему Пьеру, который в разговоре в князем Андреем в Богучарове говорит: “Жить только так, чтобы не делать зла, чтобы не раскаиваться, этого мало. Я жил так, жил для себя и погубил свою жизнь. И только теперь, когда я живу, по крайней мере стараюсь (из скромности поправился Пьер) жить для других, только теперь я понял все счастье жизни” (V, 117).

В “Войне и мире” любимые герои Толстого достигают наивысшего счастья в чувстве единения с миром, семьей, любимой женщиной, друзьями, полком, народом, человечеством и даже целой Вселенной. Причем они чувствуют себя и частью целого, и одновременно самим целым. Писатель воспроизводит цельный и прекрасный мир, и война лишь обостряла чувство его органической целостности.

В начале 70-х годов Толстого уже не удовлетворяют идеи целостности мира и человека как части целого, идеи высшего блага, так как они не дают ему пока ответа на вопрос: “Есть ли в моей жизни такой смысл, который не уничтожался бы неизбежно предстоящей мне смертью?”

Кратко изложив в “Исповеди” учение немецкого философа, Толстой соглашается в ним: “Жизнь есть то, чего не должно бы быть, - зло, и переход в ничто есть единственное благо жизни”. (23,26)

1. 3. Сомышление. Интерес к философским проблемам

Толстой под влиянием философии Шопенгауэра рассуждает о метафизических проблемах, но не абстрактно-отвлеченно, а применительно к человеку и исторической жизни. Во второй части эпилога романа “Война и мир” он философствует об исторической науке и свободе воли. В окончательном варианте эпилога Толстой не называет имен философов, чьи концепции истории в той или иной мере способствовали теоретическому оформлению его взглядов на историю и место человека в историческом движении. Г.Курляндская, исследуя проблему диалектики души героев в соотнесенности с толстовским пониманием философии свободы и необходимости, считает, что оно сложилось под влиянием философии Канта.³²

В эпилоге (особенно в черновых набросках в эпилогу) Толстой в чисто философском аспекте рассуждает о том, как “непосредственно называемая свобода человека сочетается с законом необходимости”. Он называет в черновиках философские истоки своего решения данной проблемы: “В области философии, т.е. в области чистого мышления, Кант в тезе и антитезе 3-й антиномии и в разрешении космологической идеи свободы в соединении с общей и естественной необходимостью, и Шопенгауэр в его “*Preischrift über die Freiheit des Willen*” (“О свободе воли” - С.В.) и “*Welt als Wille und Vorstellung*” (“Мир как воля и представление” - С.В.), сказали, как мне кажется, последнее слово в постановлении и разрешении вопроса (15, 245). Толстой отмечает два подхода в решении этой проблемы в истории философии: “Для одних - каждое действие человека невысказимо без причины, причина же лежит вне его и потому свобода невысказима, для других - свобода есть сущность человека, его сознание” (15, 226). Ни отрицание свободы воли, признание обусловленности ее извне; ни утверждение самопричинности воли для Толстого неприемлемы. Он стремится совместить и примирить эти две концепции.

В мире пространства и времени действует причинность. Мы никогда не приходим к представлению полной свободы, утверждает Толстой, т.е. к отсутствию необходимости. Человек как существо природное тоже подчинен закону необходимости, но этот всеобщий закон, по Толстому, не лишает человека сознания своей свободы, иначе “человек не только не понимал бы жизни, но не мог бы жить ни одного мгновения”. Итак, свобода, согласно Толстому, непререкаемый факт жизни и непререкаемый факт сознания. Вслед

за Шопенгауэром он приходит к признанию “свободной причинности” и закона “естественной необходимости”, которые с одинаковой силой проявляются в жизни человека.

Как и Шопенгауэр, Толстой считает, что наша свободная сущность открыта только непосредственному самосознанию, т.е. внутреннему чувству. Разум же изучает человека со стороны, как и все явления внешнего мира в причинной обусловленности. “Сознание есть совершенно отдельный и независимый от разума источник самосознания. Через разум человек наблюдает сам себя, но знает он сам себя только через сознание” (VII, 337), - пишет Толстой в эпилоге “Войны и мира”. В этом сопоставлении “разума” и “непосредственного самосознания” он перекликается с некоторыми положениями из “Свободы воли” Шопенгауэра, у которого разум выражает законы необходимости, сознание выражает сущность свободы.

Однако Толстой в отличие от Шопенгауэра не только отвлеченно-метафизически рассуждает о свободе как трансцендентальной идее, он обращается к области опыта, отстаивая свободу в реальном, конкретно-чувственном мире, хотя и ограниченную бесконечно малым моментом времени” (15, 231).

Человек, согласно Шопенгауэру, прежде всего существо волящее, “вожделяющее”, так как непосредственно сознает себя “непременно хотящим”, а уж потом - познающее, мыслящее (I, 266). Толстой принимает эту концепцию. В эпилоге к роману “Война и мир” он пишет: “Для того, чтобы понимать, наблюдать, умозаключать, человек должен прежде сознать себя живущим. Живущим человек знает себя не иначе, как хотящим, то есть сознать свою волю. Волю же свою, составляющую сущность его жизни, человек сознать и не может сознать иначе, как свободною” (VII, 337). Закон необходимости как ограничение свободной воли только доказывает реальность последней. Человек, по Толстому, обладает свободой в момент совершения поступка: “Мы имеем не ноль свободы, но бесконечно малую величину во времени, вполне достаточную однако для решения”. Следовательно, человек располагает правом выбора, потому несет нравственную ответственность за свое поведение. У Шопенгауэра же все поступки человека фатально предопределены, свобода остается только субъективным проявлением нравственного сознания.

После напечатания романа “Война и мир” к Толстому было много претензий по части изображения исторических деятелей и событий истории. Не только военные историки, литературные критики, но и многие писатели возражали против представлений Толстого о бессмысленности распоряжений в ходе сражений, о стихийности и фатальности исторического процесса. В частности,

И.Тургенев в августе 1870 года писал И.Борисову: “Толстой <...> ненавидит рассудительность, систему, науку <...>. Его последний роман (“Война и мир” - С.В.) построен на этой вражде к разуму, знанию и сознанию”. Высоко оценивая изображение “сцен частного быта”, он считал, “исторические - фальшивы и натянуты”, так как “история его - фокус битья тонкими мелочами по глазам”.³³ Причину таких недостатков Тургенев усматривал в том, что автор шел от интуиции, воображения, а не от изучения эпохи.

Как верно отмечает В.Линков, Толстой не отрицает разум как таковой. Он выступает “против определенной конкретно-исторической философской концепции разума, идущей от традиции эпохи Просвещения и достигшей своего рода апогея в абсолютном идеализме Гегеля”.³⁴ Гегель рассматривал историю не как результат собственной деятельности людей, их чувственной практики, а как внесубъектный процесс, осуществляющийся силой развития самого Абсолютного духа. Для русского писателя главными в истории всегда были “явления духовные, внутренние, которые в сущности и определяют все”.³⁵ К моменту создания “Войны и мира” такой опыт изображения истории (войны) у Толстого уже был - кавказские военные рассказы, “Севастопольские рассказы”. Антигегельянец Шопенгауэр оказался “созвучен” так понимаемой истории, а потому писатель “защищался” им. В мае 1869 года он пишет Фету: “...то, что я написал, особенно в эпилоге, не выдуманно мною, а выворочено с болью из моей утробы. Еще поддержка то, что Шопенгауэр в своей “Wille” говорит, подходя с другой стороны, то же, что и я” (I, 390).

Толстой, безусловно, самостоятельно, и прежде всего художественно “выстрадал” свою концепцию. Интерес к истории у него всегда был велик. В дневнике 1852 года встречаем запись: “Лучшее выражение философии есть История” (46, 123). Уже сейчас он считает, что “каждый исторический факт необходимо объяснять человечески” (XXI, 106), человек для него “основная частность” в истории. Дифференциалы истории у Толстого - это имеющие личные интересы индивиды. В этом он совпадает с Шопенгауэром, утверждающим, что “не всемирная история имеет известный план и цельность, а жизнь отдельного человека, индивидуума”.³⁶ Согласно немецкому философу и в природе, и в истории господствует необходимость воли. Человек как частное явление природного процесса также предопределен мировой волей, но в себе заключает и индивидуальное направление воли. Толстой к своему выводу приходит не умозрительным путем, а обращаясь к опыту исторической жизни народов.

Однако различны позиции Толстого и Шопенгауэра в понимании народа как реальной силы в истории. Для немецкого философа реальны лишь индивидуумы, народы же “существуют in abstrakto”. Для русского писателя,

исходящего из “русского” (“роевого”) начала, - понимание необходимости в истории основано на складывании индивидуальных волей в единую народную волю.

В сентябре 1869 года Толстой с удовлетворением писал жене, что мыслей не только “о романе, но и о философии совсем нет” (XVIII, 684).

Но это отдохновение от размышлений над философскими вопросами было только временным. Толстой не мог перестать отыскивать разрешение волновавших его основных вопросов человеческой жизни. Его записные книжки 1870 года полны мыслей философского содержания. Он разделяет всех философов на две категории. К первой относит Платона, Декарта, Спинозу, Канта. Это - “большие мыслители”, “труженики независимые, страшные по своей оторванности и глубине”. Ко второй категории относятся философы “периода упадка”: Фихте, Шеллинг, Гегель. Эти философы способствовали понижению уровня философской мысли, считает Толстой, так как они отрицали свободу действий индивида и признавали его полную зависимость от предопределения. Шопенгауэр, по его мысли, и “необходим для того, чтобы дать понятие о свойствах забытого нами настоящего мышления” (48, 126). Сам Шопенгауэр писал издателю своей книги “Мир как воля и представление”, что его труд является “новой философской системой”, так как являет собой попытку “объяснить мир из человека, увидеть мир как нечто живое и осмысленное, нравственно ценное”.³⁷

В записной книжке 26 марта 1870 года Толстой задает вопрос: “<...> Чем же понимается то, что есть сущность с своими законами?” И отвечает: “Сознанием себя - части непостижимого целого. Признанием Бога” (48, 122). Признанием Бога, т.е. уничтожением индивидуального, которое, по словам Толстого, есть “форма нашего мышления”. Шопенгауэр ему необходим как своеобразный “защитник божества”, а тем самым и представитель “забытого мышления”. Не случайно в письме к Фету по поводу философских рассуждений в романе “Война и мир” он особо подчеркивает, что подтверждение своих мыслей он нашел у Шопенгауэра, который пришел к этому философскому выводу другим путем: через поглощение мировой волей воли отдельного индивида. Это во многом объясняет запись о “необходимости” Шопенгауэра.

Освоение Шопенгауэра, его метафизики и этики сопровождается у Толстого осмыслением философии как системы определенного знания. Он в духе Шопенгауэра рассуждает о том, что мир познать и объяснить можно только опытным путем, “из себя”. Теоретический разум, которым оперирует наука, не в состоянии, по мнению Толстого, объективно объяснить явлений мира. “Что значит то, когда мы говорим, что небесные тела движутся по эллипсисам

(закон Кеплера). Разве это значит, что они так движутся? - спрашивает он. Это значит только то, что мне представляются они в движении, и время, и пространство, и эллипсы только формы моего ума, мои представления” (подчеркнуто - С.В.)” (48, 117). Явления мира можно описать, подвести под законы, но они не определяют законов настоящего мира, считает Толстой, так как движение, пространство, время, материя, формы движения - круг, шар, линия, точки - “все только в нас”.

Достоверно только знание собственного сознания, так как в нем возникают образы внешнего мира, включающие в себя ответную реакцию сознания на воздействие внешнего мира. Так и у Шопенгауэра - субъект как таковой обусловлен объектом и именно в представлении они объединены.

Толстой в это время много рассуждает о возможностях познания, о рациональном и чувственном познании в их отношении к искусству и приходит к выводу, что “работа мысли приводит к тщете мысли. Возвращаться к мысли не нужно. Есть другое оружие - искусство” (48, 118). Мысль, согласно ему, связана с логикой, требует точности, строгости - “чисел, линий, симметрии, движения в пространстве и времени и этим самым убивает себя” (там же).

Подобно Шопенгауэру, он считает, что только одно искусство, “не знающее ни условий времени, ни пространства, ни движения, дает сущность, непостижимую разумом (48, 118).

Б.Эйхенбаум всецело сводит мысль Толстого к тезису Шопенгауэра о противопоставлении идеи и понятия, в результате чего “художник не осознает in abstracto намерения и цели своего произведения”.³⁸ Думается, что мысль Толстого сводится не к отрицанию сознательной основы творчества, а к признанию особого выражения мысли в искусстве. Толстой определяет особый предмет искусства - жизнь, вся ее полнота, причудливость форм - то, что враждебно схеме, расчету, преднамеренности; жизнь, схваченная в какой-то момент ее бытия. Поэтому, говорит Толстой, искусство исключает “хождение по кругу”, симметрию, необходимость возвращения к логическому выражению мысли (48, 119-122).

Толстой вполне принимает теорию познания Канта и Шопенгауэра. “Мир разумный есть наше представление”, - записывает он 21 июля 1870 года. Величина пространства, времени и последовательность, потому большая или меньшая сложность, разумность, суть только наши представления, считает он. Для мыслящего человека это не может не быть непреложной истиной (48, 128). Он считает главным недостатком новой философии (новой от Картезиуса) ошибку, состоящую в том, что признают одно сознание себя, индивидуума (так называемого субъекта), тогда как сознание - именно сознание всего мира (так называемого объекта), так же несомненно” (48, 127). Действительно,

картезианская философия, признавая дуализм мира, не разрешила проблему взаимодействия двух субстанций в мыслящем субъекте, а признала декартовскую самодостоверность сознания: “мыслью, следовательно существую”.

Толстой же, как и Шопенгауэр, признает действительность и субъекта, и объекта, которые выступают как единое в человеке: и как воля к жизни, и как мировая воля. Он рассуждает: “Человек сознает себя, как весь мир, неиндивидуально, и сознает себя, как человека индивидуума. Из этого строится все” (подчеркнуто - Л.Т.) (48, 127). На таком понимании связи человека и мира, субъекта - индивидуума и объективной реальности основывается художественный метод Толстого, его реалистический принцип изображения сложных сцеплений, связей человека и всех проявлений жизни, причем главное внимание обращено на человека как в его отношении к миру, так и в отношении мира к нему. В 1872 году он писал Н.Страхову, что познание мира должно начинаться с познания человеком самого себя, и с этой мыслью, несомненно, связано своеобразие толстовского реализма, заключающегося в изображении “диалектики души” человека.

Перед Толстым возникает вопрос: как познать человека? Что считать источником всякого познания? Он сам признается в письме к Страхову о своем расхождении со всеми философами, в том числе и с Шопенгауэром и так формулирует свою точку зрения: “... априорная истина или знание (как называет Кант) есть одно, включающее в себя все другое. Это априорное знание заключается только в одном: я живу... - есть мир, есть существующее, объединенное мною и необъединенное мною. Все это знание обыкновенно разделяют на понятия жизни организма, силы, единицы, множества, времени, пространства, но все это заключено в одном: *я живу...*” (курсив - Л.Т.) [62, 246]. Толстой утверждает, что все это многообразие жизни, “все, что составляет это знание 1) не может быть познано разумом и 2) без этого знания не может существовать ни одного разумного понятия” (62, 247). Формулировка противоречива, но Толстой не отвергает разум, а считает недостаточными выводы, основанные на логике одного только разума. Кроме того, в художественном постижении мира он отдает приоритет чувственному познанию. Искусство само своими специфическими средствами способно содержать в себе и выразить сущность явления - “искусство потому только искусство, что оно все” (62, 264). Сознание человека “Все” или “Я”, по мысли Толстого, определяется возрастом. Рождаясь, человек индивидуализируется, т.е. “получает способность видеть все индивидуально”. Рождение есть переход “из жизни общей к заблуждению индивидуальности”. В процессе жизни человек все больше и больше “стирает свою индивидуальность и перестает

быть один и сливается со всем”. Смерть же, иногда медленная, в виде старости, есть прекращение индивидуального бытия, избавление “от заблуждения, через которое все видишь индивидуально”. Только в средний период, говорит Толстой, когда человек чувствует себя “во всей силе жизни”, он может “видеть и свое заблуждение индивидуальности и сознать истину всеобщей жизни” (48, 126-127).

Эти мысли Толстого в русле рассуждений Шопенгауэра о том же предмете. В “Мире как воле и представлении” и в “Афоризмах житейской мудрости”, философ показывает, как с возрастом меняется склонность к познанию. Она находится в зависимости от проявления воли. В детстве “воление” умеренно и подчинено познанию. На этом основано счастье детской жизни, т.к. “ничтожность воления” делает ребенка способным к индивидуальному творчеству. С возрастом в мирской суете “мы познаем вещи со стороны их бытия, т.е. воли”, и в нас самих преобладает воление, соединяющее нас с мировой волей. Тогда и обнаруживается “ничтожность и бессодержательность благ этого мира”.³⁹ Толстой в отличие от Шопенгауэра видит выход из этих противоречий “во всеобщей жизни”.

Вопрос о значении разума в человеческой жизни продолжает по-прежнему волновать Толстого. Он ршеает его так же, как и в “Войне и мире”: “Все, что разумно, то бессильно. Все, что безумно, то творчески производительно”. В пояснении этого Толстой говорит: “Возьмитесь разумом за религию, за христианство - и ничего не останется, останется разум, а религия выскользнет с своими неразумными противоречиями. То же с любовью, поэзией, историей” (48, 122). Но уже 11 апреля (предыдущая запись была сделана 26 марта) он записывает иные суждения по этому же поводу. Он ставит вопрос о значении философии Шопенгауэра. Шопенгауэр, по мнению Толстого, необходим для того, чтобы “разбить егеurs [заблуждения] мнимого защитника божества, которые разбивает всякий искренний мальчик”. Но не для одного этого. Толстой сравнивает немецкого философа со сказочным богатырем Ерусланом Лазаревичем. “Никто более, как он [Шопенгауэр - С.В.], не приводит к Nichts’у, к Еруслану Лазаревичу... Бог, поэзия - все прочь” (48, 126). Здесь Толстой вполне признает право разума на критику традиционных понятий в области религии и искусства. Разум не так уж бессильно и творчески непроизводителен, если от соприкосновения с ним религия может превратиться в ничто. Теперь Толстой считает, что критика религиозных суеверий необходима: “Чем безумнее занятие, которым занимаются люди, тем важнее лицо, которое они при этом делают. Евхаристия” (1, 48, 90).

Своим главным открытием Шопенгауэр считал, что сущность мира и человека - “вещь в себе” (по Канту непознаваемая) - на самом деле может

быть легко установлена путем непосредственного самопознания каждого и что этой “вещью в себе” является воля. Через самопознание осуществляется самоутверждение. Но у Шопенгауэра волевое начало присуще не только человеку, но и всем явлениям природы.

Самопознание для Толстого, как и для его героев, являлось основным стимулом их жизни, нравственного развития. Он понял Шопенгауэра как “практического” философа, после длительного перерыва в философии соединившего метафизику с этикой.

Отсюда и восторг перед Шопенгауэром, подчеркивание особой системности его философии. В дневнике 1870 года читаем: “Система, философская система, кроме ошибок мышления, несет в себе ошибки системы. В какую форму не укладывай свои мысли, для того, кто действительно поймет их, мысли эти будут выражением только нового мирозерцания философа.

Даже у больших мыслителей, оставивших системы, читатель, чтобы ассимилировать себе существенное писателя, с трудом разрывает систему и разорванные куски, относя их к человеку (подчеркнуто - С.В.), берет себе.

Таков Платон, Декарт, Спиноза, Кант. Шопенгауэр говорит, что его система круг (он говорит свод), чтобы понять который надо пройти его несколько раз.

У слабых мыслителей, Гегель, Cousin, разорвав систему, приходишь в непосредственное сношение о пустым (подчеркнуто -Л.Т.) человеком, от которого нечего взять” (21, 264).

Сам Шопенгауэр определил системность своей философии, исходя из человека в его зависимости от мировой воли, которая и является сводом - центром: “Когда, наконец, наступит время, что меня станут читать, - писал Шопенгауэр, - тогда увидят, что моя философия подобна стовратным Фивам: в нее можно проникнуть со всех сторон и через каждые ворота дойти до центра”.⁴⁰ Толстой же не случайно называет шопенгауэровскую систему кругом. Круг для него есть олицетворение сущности жизни. Так, в “Войне и мире” Пьер во сне (момент наибольшего ослабления логического начала) постигает сущность жизни, сущность целого в образе “живого колеблющегося шара, не имеющего размеров”, т.е. в виде замкнутой бесконечности. Жизнь есть все, по Толстому, отдельная человеческая жизнь лишь “капля” в океане жизни. Он по-своему “прочитывает” Шопенгауэра: философия замыкается в круг: начало - “мир - мое представление”, конец (полное уничтожение мира поставлено под сомнение, ибо если останется хоть один субъект, мир будет существовать) - без конца.

Толстой высоко оценивает Шопенгауэра именно потому, что его система позволяет вычленил философию жизни (нравственности), что для писателя особо важно. Еще в юношеском философском наброске “О цели философии”

Толстой писал: “Человек стремится. т.е. человек деятелен. - Куда направлена эта деятельность? Каким образом сделать эту деятельность свободною? - есть цель философии в истинном значения. Другими словами, философия есть наука жизни. Чтобы точнее определить самую науку, определить надо стремление, которое дает нам понятие о ней. Стремление, которое находится во всем существующем и в человеке, есть сознание жизни и стремление к сохранению и усилению ее” (1, 229).

В философии Шопенгауэра он и увидел стремление “обмирщить” философию, приблизить ее к реальным человеческим проблемам, житейским переживаниям и чувствованиям, а потому и выделил ее среди других философских систем.

В это время немецкий философ настолько овладел Толстым, настолько его “переполнил”, что появляется страстное желание поделиться своим открытием Шопенгауэра. В начале 1872 года в Ясную Поляну приехал сотрудник журнала “Беседа” И.Лысцев. Он впоследствии вспоминал гостеприимство, непринужденность душевных разговоров. Гостя поразила философская начитанность Толстого. Писатель только что “проштудировал” труды философа-позитивиста Огюста Конта и объяснял, почему его не удовлетворяет этот мыслитель. Затем хозяин переключил разговор на Шопенгауэра, которого в это время изучал. Он увлеченно излагал систему немецкого философа. “Заметив, вероятно, мое равнодушие к метафизической философии, - вспоминал Лысцев, - за два дня моего житья под его кровлей нередко устаивал меня своей беседой все о том же Шопенгауэре, стараясь возбудить во мне интерес к философии вообще и к названному мыслителю в особенности. Он даже подарил мне одну из его популярных книг: “Ueber den Willen in der Natur” (“О воле в природе” - С.В.)⁴¹ Толстой обладал удивительной способностью увлекать, “заражать” тем, что его интересовало, над чем он думал, работал. Но не только в пору его увлечения шопенгауэровскими представлениями о человеке и мире в яснополянском доме звучало имя этого философа. О нем знали даже слуги. Н.Гусев вспоминал, как однажды он спросил у слуги Сидоркова, каких знаменитых композиторов он знает, тот ответил: “Это Бетховен, Моцарт, Шопенгауэр”.

Но более всех была “просвещена” Софья Андреевна, да это и неудивительно, потому что ей Толстой читал Шопенгауэра, она помогала ему выбирать сентенции из его сочинений для “Круга чтения”. В.Булгаков вспоминал рассказ Толстой о ее посещении 26 ноября 1882 года К.Победоносцева с ходатайством об издании полного собрания сочинений Льва Николаевича, как она получила отказ. На заявление Победоносцева: “Я, графиня, в вашем муже ума не признаю: ум - гармония, а у него все “углы””,

Софья Андреевна возразила: “Позвольте в таком случае, Константин Петрович, напомнить вам изречение Шопенгауэра: “Ум - это фонарь, который человек несет перед собою, а гений - это солнце, освещающее всю вселенную”.⁴² (У Шопенгауэра: “Если для обыкновенного человека его познавательная способность - фонарь, освещающий его путь, то для гения она - солнце, открывающее ему мир”).)

В Ясной в 1910 году была домашняя игра. По воспоминаниям доктора Д.Маковицкого, необходимо было заполнить два листка: на одном указать 12 великих людей, а на другом - список самых любимых людей, включая Христа и самого Толстого. Среди великих и знаменитых у Софьи Андреевны и Толстого были одни и те же личности: Эпиктет, Сократ, Будда, Кант, Шопенгауэр, Паскаль.

Полемика с историками, начатая Толстым в эпилоге “Войны и мира” продолжалась и по окончании романа. Главное острие этой полемики было направлено против Сергея Соловьева, утверждавшего, что “история народов есть не что иное, как история правительств”, что “закон прогресса видится во всех народах исторических”.⁴³ В 1870-71 годах Толстой размышляет о том, что такое история - наука или искусство? Это размышление не только в духе Шопенгауэра, но и выражение собственного взгляда на историю. Согласно немецкому философу, история не может считаться наукой, “так как в ней отсутствует субординация познанного, вместо чего она предлагает лишь его координацию... Следовательно, история есть только знание”. Науки представляют системы понятий, они всегда говорят о роде, история - об индивидах. Наука говорит о том, что всегда существует, история - только о том, что существует однажды и затем исчезает. Материал истории, по Шопенгауэру, единичное в своей единичности и случайности, то, что /во всей полноте/ существует один раз и никогда не повторяется, преходящие переплетения в мире людей, меняющиеся, как облака, гонимые ветром, часто принимающие совсем иной образ под действием ничтожного случая” (II, 460-463). А потому он уподобляет историю роману. В своем труде “Мир как воля и представление” немецкий философ старался обосновать далеко не новое мнение об истории как “хаосе случайностей и диких страстей”. По его убеждению, история никогда не будет в состоянии стать объясняющей и обобщающей наукой. Широко используемые историками понятия - нация, общество, человечество - являются абстракциями, которым ничто не соответствует в действительности. Реальны только отдельные события и личности. Но и они внезапно исчезают “в пучине времени”. Реально только настоящее. “Незачем исследовать, - пишет Шопенгауэр, - ни прошлого до начала жизни, ни будущего после смерти... Единственная форма, в которой

проявляется воля, т.е. реальность жизни как нечто непознаваемое, подобное кантовской вещи в себе, - это настоящее, которое не имеет ни начала, ни конца” (I, 331-332).

В апреле 1870 года Толстой записывает свои рассуждения в духе Шопенгауэра о предмете истории, о методе исторического описания. Он полагает, что историк должен знать “все подробности жизни” и обладать “даром художественности”. “История хочет описать жизнь народа - миллионов людей... История, долженствующая говорить необъятное, есть высшее искусство. Как всякое искусство, первым условием истории должна быть явность, простота, утвердительность, а не предположительность. Но зато история-искусство не имеет той связанности и невыполнимой цели, которую имеет история-наука. История-искусство идет не в ширь, а в глубь и предмет ее может быть описание жизни всей Европы и описание месяца жизни одного мужика в XVI веке” (48, 126).

Обращение к проблеме исторического знания не было случайным, так как Толстой в 1870-1873 годах работает над романом из Петровской эпохи. Новый исторический роман должен был показать ничтожность прогресса и тщету всех исторических теорий и воззрений. Однако разгадать эпоху Петра “поэзией”, методом “истории-искусства” Толстому не удавалось, он сам это чувствовал.⁴⁴ Для него, как и для Шопенгауэра, история стала мистификацией: смена исторических эпох превратилась в смену исторических костюмов.

К Петровской эпохе писатель вернулся в середине 70-х годов, когда принялся за роман “Сто лет”. Если судить по фрагментам текста и наброскам философского предисловия, то можно увидеть явное влияние шопенгауэровского пессимизма и совершенное уничтожение всякого исторического смысла жизни.

“...куда мы ни посмотрим, - пишет Толстой (так рассуждает и его герой Щетинин), - вокруг себя или назад, на прежде живших вас людей, мы увидим одно и одно удивительное и странное - люди рождаются, растут, радуются, печалуются, чего-то желают, надеются, получают желаемое и желают нового... и опять ищут, желают, трудятся, и все - те и другие - страдают, умирают, зарываются в землю и исчезают из мира..., как будто их и не было и, зная, что их неизбежно ожидают страдания, смерть и забвение, продолжают делать то же самое”. (17, 226). Как это похоже на изображение бедствий мира и страдающего в нем человека у Шопенгауэра, поистине - “мир есть зло и бессмыслица”!

Людьми руководят, продолжает дальше Толстой, не общественные, не исторические побуждения, а инстинкты, среди которых главные два: похоть и совесть. Борьбой этих инстинктов исчерпывается человеческая жизнь, в том

числе и историческая. Предисловие заканчивается словами: “Итак, совершенно отрешившись от тех, вследствие ряда заблуждений, ложных представлений об исторических деятелях, я буду с помощью божьей описывать их, когда они будут встречаться в моем рассказе, так, как будто о них не существует никакого суждения, только следя в них за их борьбой между похотью и совестью” (17, 232). Построить исторический роман на этой антиисторической основе писателю не удалось - роман не был написан.

То неизменное и “вечное”, что составляет сущность человеческой жизни не зависящей от истории, по мнению Толстого, подкрепленному Шопенгауэром, было естественнее показать на современном материале. Так совершился переход от романа о Петре к “Анне Карениной”, где есть несомненные следы увлечения немецким философом. Толстой сам не скрывал этой связи. В мае 1873 года он уже набросал вчерне весь роман. Сообщая об атом Страхову, он писал ему о том, что в романе сказалось чтение Шопенгауэра. Работая над романом и одновременно над “Исповедью”, Толстой начинает “преодолевать” Шопенгауэра.

1. 4. Трезвость в оценках и суждениях. Отталкивания

Пытливая мысль Толстого, его стремление не останавливаться в поисках истины, дойти до корня в решении “проклятых вопросов” к середине 70-ых годов подводят его к осознанию противоречий между мыслью немецкого философа и практикой живой жизни.

Толстой переосмысливает свое знание о жизни, ее противоречиях, связанных с “конечностью” жизни отдельного человека и бесконечностью “общей жизни”, пытается нащупать пути устранения этих противоречий. Он теперь понимает жизнь человека как радостное исполнение возложенного на него долга. Каждый включает в себя и страдание. Именно оно ведет к осознанию “общего блага”. В июле 1886 года Толстой записывает в дневнике: “Жизнь разлита во всем. Все живет вместе, и все живет отдельно: живет человек, живет червь. То, что они (ученые - С.В.) называют организмом, есть сила жизни, обособленная местом и временем и неразумно заявляющая требования жизни общей для своей обособленности. Это обособление само в себе таит противоречие. Оно исключает все другое. Все другое исключает его. Оно, кроме того, исключает самого себя. Своим стремлением к жизни оно уничтожает себя: всякий шаг, всякий акт жизни есть умирание.

Противоречие это было бы неразрешимо, если бы в мире не было разума. Но разум есть в человеке. Он-то и уничтожает это противоречие. Один человек съел бы другого, если бы у него не было разума, показывающего ему, что его благо <...>, этот же разум уничтожит противоречие эгоизма...” (XXI, 349).

Если для немецкого философа господство эгоизма вытекает из господства воли в природе, а потому оно вне обычно понимаемой морали и неустранимо, то для Толстого очевидно, что не природное влечение руководит человеческой жизнью, а разум как содержание духовной жизни человека, приводящий его к убеждению: “жизнь моя - не моя, и потому целью ее не может быть только мое благо” (45, 488).

Шопенгауэр считает эгоизм главной пружиной человеческих поступков и характера. Поскольку философ ограничил права разума, то, по его мнению, эгоизм бессознателен и стихийен, поэтому человек в состоянии убить другого только для того, “чтобы его жиром смазать себе сапоги”. Это совершенно отрицает Толстой. Целью жизни, согласно ему, может быть только то, “что хочет тот, кто послал меня в жизнь. Хочет же он любви всех ко всем, того самого, в чем и мое общее благо” (45, 488).

У Толстого появляются новые авторитеты, о помощью которых он “воюет” против еще недавно столь почитаемого немецкого философа. В конце 70-х годов он знакомится о “Мыслями” французского философа Б.Паскаля, по мироощущению близкого шопенгауэровскому пессимизму, но выдающего из него выход.

Паскаль утверждал ничтожность человека, ибо он как ограниченное и конечное существо не в состоянии познать бесконечную Вселенную. В моральном плане человек тоже ничтожен, так как исполнен “гордости, честолюбия, похоти, слабости, духовной нищеты и несправедливости”. Наконец, страдания и неизбежность смерти - величайшие проявления “ничтожности” человека.

Паскаль высказал пессимистический взгляд на человеческую жизнь, которую сравнивал с существованием осужденных на смерть узников, ежедневно видящих, как гибнут другие узники, ожидающих часа своей гибели, но не знающих, когда она наступит. Человек должен иметь силу осознать трагизм своего положения и искать выход в христианской вере: лишь на пути соединения с Богом человек избавляется от отчаяния, обретает счастье и надежду на спасение и вечное блаженство.⁴⁵

К христианской вере, как возможности соединения “конечности” человека с беспредельностью мира, Толстого подводит и крестьянское народное сознание, в котором вера и нравственность, по представлениям Толстого, слиты воедино. Они и придают жизни истинный смысл.

Это требовало коррекции по отношению к немецкому философу и его учению. Однако Толстой не разочаровывается в Шопенгауэре и не принижает его, но теперь он более критичен. Впервые, в конце 80-ых годов в трактате “О жизни” он называет философию Шопенгауэра пессимистической, а его самого

“ложным учителем”, “отрицательным” философом. В трактате Толстой представляет двойственную природу человека: “личное сознание” (рассудок) и “разумное сознание” (разум). Человека “разрывают” противоречия между ними. Могут быть разные пути выхода из этого противоречия, по мнению писателя.

Как ни старается человек, воспитанный в нашем мире, с развитыми, преувеличенными похотями личности, признать себя в своем разумном Я, он не чувствует в этом Я стремления к жизни, которое он чувствует в своей животной личности. Разумное Я, рассуждает Толстой, как будто созерцает жизнь, но не живет само и не имеет влечения к жизни. Разумное Я не чувствует стремления к жизни, а животное Я должно страдать, и потому остается одно - избавиться от жизни.

“Так недобросовестно, - пишет Толстой, - разрешают вопрос отрицательные философы нашего времени (Шопенгауэр, Гартман), отрицающие жизнь и все-таки в ней остающиеся, вместо того, чтобы воспользоваться возможностью выйти из нее. И так добросовестно разрешают тот вопрос самоубийцы, выхода из жизни, не представляющей для них ничего, кроме зла” (26, 381). Подробное изложение взглядов Толстого на мир и человека после “преодоления” Шопенгауэра дается в отдельной главе.

Выход “из зла жизни” он находит теперь в истинной религии, понимаемой им как моральное самоусовершенствование, как непротивление злу насилием, как моральная ответственность каждого, как любовь - особая, по Толстому, духовная субстанция, объединяющая всех и все в единое целое. Теперь он сам читает Канта, его “Критику практического разума” и принимает кантовскую формулу нравственности: “две вещи наполняют душу постоянно новым и возрастающим удивлением и благоговением...: звездное небо надо мной и нравственный закон во мне”.⁴⁶ Шопенгауэр во второй главе своей книги “Об основе морали” доказывает, что практический разум и категорический императив Канта совершенно произвольные, необоснованные и выдуманные предположения”.⁴⁷ В письме Страхову в 1887 году Толстой пишет: “Я лет 25 тому назад поверил этому талантливому пачкуну Шопенгауэру (на днях прочел его биографию русскую и прочел “Критику спекулятивного разума”, которая есть не что иное, как введение полемическое с Юмом к изложению его основных взглядов в “Критике практического разума”) и так поверил, что старик заврался и что центр тяжести его - отрицание. Я жил 20 лет в таком убеждении и никогда ничто не навело меня на мысль заглянуть в саму книгу” (XIX, 152). Толстой досадует на Шопенгауэра за то, что тот превратно изложил этику Канта и ввел его в заблуждение. Вот поэтому он иронизирует над Шопенгауэром, называя его “талантливым пачкуном”, применяя его же

фразеологию: известно, что завистливый Шопенгауэр презрительно называл Гегеля, Фихте и Шеллинга “пачкунами”, “бумагомараками” в философии.

Кантовское или очень близкое к Канту понимание нравственности сложилось у Толстого в твердое философское убеждение во время работы над романом “Анна Каренина”. Кантовская формула: “Звездное небо над нами и моральный закон в нас” - соотношение между сферой рационально-чувственного познания (“чистым разумом”) и сферой нравственности (“практическим разумом”) - нашла выражение в размышлениях Левина о несомненности законов добра и “плутовстве” ума, отвергающего этот закон. Оптимистический закон любви и добра, открытый Левиным в собственной душе после разговоров с крестьянином Федором, полемичен по отношению к пессимизму Шопенгауэра и близок к кантовской критике познавательных способностей человека.

К концу 80-х годов Толстой “вырабатывает” новое нравственно-философское учение, в основе которого лежит такое жизнепонимание, которое он именуется “всемирным” (или “божеским”)⁴⁸. Оно покоится, по мысли писателя, на убеждении в неразумности и несовершенстве всего существующего и одновременно на утверждении неизбежности движения от неразумности к разумности. Цель этого жизнепонимания - исполнение нравственного закона, вложенного в душу каждого человека. “Двигатель” жизни - бескорыстная любовь. Тут нет места пессимизму, тогда Толстой отказывается от него. В 1889 году он пишет письмо французскому писателю Э.Роду, приславшему ему свою книгу “Le sens de la vie” (“Смысл жизни” - С.В.): “Пессимизм, в особенности, например, Шопенгауэра, всегда казался мне не только софизмом, но глупостью, и вдобавок глупостью дурного тона. Пессимизм, высказывающий свое мнение о мире и проповедующий свое учение среди людей, отлично чувствующих себя в жизни, напоминает человека, который, будучи принят в хорошем обществе, имеет бестактность портить удовольствие других выражением своей скуки, доказывая этим лишь то, что он просто не на уровне, в котором находится. Мне всегда хочется сказать пессимисту: “Если мир не по тебе, не щеголяй своим неудовольствием, покинь его и не мешай другим”. В сущности, я обязан вашей книге одним из самых приятных чувств, которые я знаю, - а именно то, что я нашёл себе неожиданного единомышленника, бодро идущего по тому пути, по которому я следую” (XIX, 169).

Обретение Толстым истины, утверждавшей его веру в божественное начало как в природе, так и в душе человека, открывает реальную возможность для достижения нравственного идеала абсолютного добра: “исправлять себя, увеличивать в себе любовь ко всем людям и уничтожать в себе все, что препятствует этой любви” (81, 181).

Такое миропонимание, а также “обостренное чувство жизни” (И.Бунин) убеждает его в том, что жизнь земная не может быть “злом и бессмыслицей”, она прекрасна, ибо вечна природа и ее красота. В дневнике 1894 года Толстой делает запись: “Смотрел, подходя к Овсянникову, на прелестный солнечный закат. В нагроможденных облаках просвет, и там, как красный неправильный уголь, солнце. Все это над лесом, рожью. Радостно. И подумал: нет, этот мир не шутка, не юдоль испытания только и перехода в мир лучший, вечный, а это один из вечных миров, который прекрасен, радостен и который мы не только можем, но должны сделать прекраснее и радостнее для живущих с нами и для тех, кто после нас будет жить в нем” (XXI, 506). Чувствуется явная оппозиция шопенгауэровскому пессимизму. Толстой признает наличие страданий в мире, даже их необходимость и позитивность, ибо они “вызывают ту самую деятельность, которая и составляет движение истинной жизни, - сознание греха, освобождение от заблуждений и подчинение закону разума” (26, 429), т.е. жизнь в Боге.

В дневниковой записи 1890 года Шопенгауэр поставлен теперь Толстым в ряд, на его взгляд, слабых философов: “Как удивительно, что профессиональные философы не видят того, что Эпиктет, Сократ, Конфуций, Менций, Сакиа-Муни это одно, а все Платоны, Аристотели, Декарты, Гегели, Шопенгауэры совсем другое. ... То мудрость и жизнь, это пустомыслие и слова” (выделено - С.В.) (51,30). Это оценка человека уже “пережившего” увлечение Шопенгауэром, в конце концов открывшего для себя религиозную истину. Но интерес к Шопенгауэру писатель сохранил до смерти - он по-прежнему читал его сочинения, включил в “Круг чтения”, в дневниках и письмах по-прежнему довольно часто упоминает его имя.

Не случайно, что Гегель и Шопенгауэр в сознании позднего Толстого оказались рядом. Его не интересуют больше метафизические отвлеченности, все проблемы жизни решаются им теперь с точки зрения “практической”, религиозной, нравственности. Толстой полагал, в отличие от Шопенгауэра, что человека можно целенаправленно воспитывать и совершенствовать, при этом он большое внимание уделял и самовоспитанию. Для Толстого философия Шопенгауэра оставалась привлекательной именно из-за этической проблематики: только в мире нравственности можно, по его мнению, обрести цель и смысл не только жизни человека, но и существующего мира. Описывая мир, расколотый на “представление” и волю, как цепь непрекращающихся страданий, Шопенгауэр отказывается от категории “добра”, которое, по античной традиции, противостоит злу”. Он признает единственную нравственную пружину человеческого поведения - сострадание, первая ступень которого - справедливость - заставляет не вредить другому; вторая -

человеколюбие - требует помогать другому.⁴⁹ Однако философ не сделал сострадание деятельным и осозанным. Оно не является сущностью жизни рода, добродетели, как и человеколюбие, не воспитуемы. У Толстого сострадание становится частным проявлением любви, как “движителя” всего живого. Она же основа жизни рода. Любовь в христианском значении становится у Толстого своего рода созидающей волей, духовной субстанцией, объединяющей человека с человеком и человека с природой, чтобы утвердить всеобщую гармонию (26, 383-394). Шопенгауэровское сострадание не может победить зло и эгоизм, хотя и противоположно им, ибо мировая Воля не может отказаться от самой себя. Любовь Толстого, утверждая себя через Бога, отрицает зло и эгоизм, а потому она более всеобъемлюща, чем сострадание Шопенгауэра.

Преодолевший Шопенгауэра, Толстой продолжает читать его сочинения, но теперь это: “Афоризмы житейской мудрости”, “Parerga und Paralipomena” (русск.пер. “Дополнения и ранее неизданные сочинения” - С.В.). В них нет безысходности, напротив, эти книги обращены к жизни, к различным проявлениям человеческого существования. Хотя Шопенгауэр признается, что само понятие эвдемологии призрачно, он тем не менее стремится обосновать такое представление о счастливой жизни, которое может быть предпочтено небытию. Для Толстого это привлекательно, ибо он всегда и особенно сейчас утверждает: “Мне очень хорошо жить на свете, т.е. умирать на этом свете, и вам того же не только желаю, но требую от вас, - пишет он Страхову. - Человек, обязан быть счастлив. Если он не счастлив, то он виноват. И обязан до тех пор хлопотать над собой, пока не устранил этого неудобства или недоразумения. Неудобство главное в том, что если человек несчастлив, то не оберешься неразрешимых вопросов: и зачем я на свете, и зачем весь мир и т.д.” (XVIII, 640).

Правда, поиски счастья, по Шопенгауэру, эгоистичны и потому безнравственны, но в этом злосчастном мире возможно лишь относительное счастье: “избегать страданий, принять тщету жизни”. Толстой в связи с этим записывает в дневнике 1895 года: “Читаю афоризмы Шопенгауэра. Очень хорошо. Только поставить: служение Богу вместо познания тщеты жизни, и мы согласны” (XX, 38).

Обосновывая искусство счастья, немецкий философ подчеркивает, что “главное в человеке воля, разум же вторичен”, так как волю человек дал сам себе, а разум - благо, дарованное ему небом, таинственной судьбой. Воля приводит к эгоизму, отсюда страдание и разрушение. Они порождают пессимизм, неверие, которые приводят и к фактическому непризнанию Бога. Поэтому и возможно лишь частичное счастье, ибо разум не перекроет Волю. Толстой теперь этого принять не мог. В начале 80-х годов для него “разумение

есть Бог, и ни о каком другом Боге мы не имеем права говорить. Разговоры о Боге в природе, о Боге, сидящем на небесах и творящем, о воле Шопенгауэра, о субстанции Спинозы, о духе Гегеля одинаково произвольны и ни на чем не основаны” (63, 29). Поскольку разум в человеке, говорит немецкий философ, продукт воли, постольку человеку ничего не остается как принять “тщету жизни”. Толстой, разделяя концепцию Шопенгауэра о необходимости страданий, видит через них выход к Богу, освобождение от “тщеты жизни”. Однако поправка, замена воли любовью, в сущности, опрокидывала философский пессимизм Шопенгауэра как мировоззренческую систему. Ибо воля, согласно немецкому философу, разделяет людей, а любовь, по Толстому, - то, что их соединяет, устраняя эгоизм как “движитель” жизни.

Шопенгауэр в “Афоризмах и житейской мудрости” разрабатывает собственное представление о том, из чего складывается различие в человеческих судьбах, выстраивает систему координат: что такое человек? Что человек имеет? Что представляет собою человек? Высшее благо человека - это его личность, ее потребности. В книге Шопенгауэр отходит от некоторых положений “Мира как представления...” в понимании и мотивации поведения человека. Теперь немецкий философ, обсуждая проблему человека, обращается к его психологии, показывая, что реальное достоинство человеческой жизни может не совпадать с самооценкой. Статус имущественных и личностных достояний не является гарантом счастья. Шопенгауэр классифицирует человеческие потребности на естественные, необходимые и неестественные и приходит к мысли об искаженных, ложных потребностях. Он отстаивает приоритет внутренне богатой, независимой человеческой субъективности.⁵⁰

Все это было особенно близко Толстому 90-х годов, т.к. совпадало с его осуждением роскоши, богатства, праздности “имущих классов”, с его требованиями “опрошения”, самосовершенствования, физического труда. После чтения он отмечает в дневнике 1900 года: “Думал о том, что Шопенгауэра “Parerga und Paralipomena” гораздо сильнее его систематического изложения” (XX, 127).

В конце 80-х годов Толстой начинает работу над трактатом “Что такое искусство?”. В процессе работы он, как всегда, знакомится с огромной эстетической литературой, в том числе штудирует и эстетическую теорию Шопенгауэра, читает и исследование Д.Цертелева об эстетике Шопенгауэра.

Оценка Толстого однозначна: “легкомысленность и неясность”. В дневниковой записи 1889 года читаем: “<...> чтение Шопенгауэра об искусстве: что за легкомыслие и дребедень. Но правду сказал мне кто-то, что царствующая эстетическая теория - его” (XXI, 396).

Днем позже на страницах дневника Толстой подробно исследует

происхождение теории “искусства для искусства” и “науки для науки”. “Псевдонаука и псевдоискусство”, - с его точки зрения, - порождение “избыточных классов” и для их оправдания “подстраиваются теории”. В качестве примера он называет теории Шопенгауэра и позитивиста О.Конта. Он называет Шопенгауэра родоначальником “господской” эстетики, “духовным отцом” декадентов (XXI, 397-398).

Немецкий философ эстетические воззрения излагает очень обстоятельно в своем основном труде. Еще со времен античности эстетический идеал формулировался через рассмотрение в триаде - Истина, Добро и Красота. Шопенгауэр лишает этот принцип онтологического статуса. Его мировая воля, лежащая в основании мира, не имела никакого отношения ни к Добру, ни к Красоте, напротив, противостояла им. Она не была и истиной в европейском (христианском) понимании, ибо истина - свет, смысл, а она - тьма, бессмысленность. Но, с другой стороны, именно эта “тьма” - единственная “реальность” (истина) всего существующего. Совершенно неожиданно и необъяснимо, совершая логическую ошибку, эта безнравственная и бессмысленная воля отказывается от вечного стремления к самой себе и начинает желать противоположного - начала светлого и прекрасного. И тогда красота (искусство) объявляется высшей ступенью объективации воли, где мы уже “не индивид”, он забыт, мы - “чистый субъект познания, мы присутствуем здесь как единственное око мира, которое взирает из всех познающих существ” (I, 312). Поэтому, говорит Шопенгауэр, эстетическое созерцание должно быть совершенно свободным от всякой заинтересованности в утилитарных результатах. Оно сопровождается безвольной отрешенностью от всего житейского у творцов искусства - гениев, которые, забывая себя, утрачивая свое Я, приближаясь к озарениям, бесцельно и бессознательно творят “чистую” красоту (II, 409-419).⁵¹

Толстой, вероятно, уловил противоречия “поведения” мировой воли Шопенгауэра, отсюда и характеристика “неясности” изложения, “легкомысленности” обоснования процесса творчества философом. Он не принял шопенгауэровскую концепцию искусства как служение “чистой” красоте и его теорию бессознательного творения гением. Толстой понимает искусство как “деятельность человеческую, состоящую в том, что один человек сознательно известными внешними знаками передает другим испытываемые им чувства, а другие люди заражаются этими чувствами и переживают их” (30, 65).

После пережитого в конце 80-х годов духовного перелома он стремится идеалу добра придать безусловный и вечный смысл. И за основу всех своих суждений, в том числе и эстетических, писатель принял идею добра и

религиозного сознания. Это и привело Толстого к отрицанию ведущей категории эстетики красоты (прекрасного) как основания искусства, так как, по его мнению, она не поддается разумному определению. Пять глав своего эстетического трактата он посвятил обзору понятия красоты и сущности искусства в различных философских системах, в том числе и у Шопенгауэра, и пришел к выводу, что необходимо “откинуть путающее все дело понятие красоты” (30, 62). “Путаницу” он находил в том, что красота, добро и истина “ставятся на одну высоту, и все эти три понятия признаются основными и метафизическими. Между тем в действительности нет ничего подобного” (30, 78).

В дневнике 1896 года Толстой записывает: “Какой humbug красота, истина, добро. - Красота это одно из качеств внешних предметов, как здоровье качество живых тел. Истина не есть идеал науки. Идеал науки есть знание, а не истина. Добро же не может стать в ряду с этими двумя, потому что оно есть цель жизни...” (53, 105). И как таковое, оно определяет высшее благо человечества. Если для Толстого в этот период жизни “наше благо, материальное и духовное, отдельное и общее, и временное и вечное”, заключается в братской жизни всех людей, в любовном единении между собой” (30, 154), то и искусство определяется как “одно из средств единения людей”. Красота, по его теперешнему убеждению, не может служить “делу объединения”, так как она “неопределенна” и “неустойчива”, хотя еще в 70-ые годы, в период написания “Анны Карениной” и влияния Шопенгауэра, Толстой считает красоту абсолютным понятием. В письме к Страхову в мае 1873 года он пишет, что “добро и зло, суть только материалы, из которых образуется красота”, понятием же абсолютным, которому подчинена категория добра, является красота, “т.е. то, что мы любим без причины, без пользы, без нужды” (62, 24).

Отказ от красоты был неудачной попыткой подчинения искусства внеэстетическим целям. То искусство, которое не соответствовало аксиоме добра, понятого как религиозное сознание, “не только не должно быть поощряемо, - утверждает Толстой, - но должно быть изгоняемо, отрицаемо и презираемо как искусство, не соединяющее, а разъединяющее людей” (30, 164). Он не просто отбросил понятие красоты, а в триаде поменял местами все основные положения: Добро, Истина, Красота, - сформулировав свое определение эстетики. В дневнике 1896 года он записывает: “Эстетика есть выражение этики, т.е. по-русски: искусство выражает те чувства, которые испытывает художник. Если чувства хорошие, высокие, то и искусство будет хорошее, высокое и наоборот” (XXII, 56).⁵²

Оценивая художественные творения прошлого, Толстой, исходя из своего понимания “доброто искусства”, отнес “к области дурного искусства” (30, 163)

многие мировые шедевры, не пощадил и собственных творений. Непримири́м он был и к современному ему искусству модернизма (декадентскому), совершенно верно улавливая влияние на формирование его идей иррационализма, пессимизма, культа “чистой” красоты Шопенгауэра и аморализма, проповеди инстинктов сильного человека Ницше. Такое искусство, по мнению Толстого, ничего не дает “для жизни и движения к благу отдельного человека и человечества” (30, 66).

В феврале 1908 года Толстой получил письмо от М. Докшицкого, вероятно, молодого человека, который обратился к нему о просьбой помочь ему разобраться в романе М. Арцыбашева “Санин”. Из письма Толстого можно понять растерянность Докшицкого, “путаницу в его душе”. Он не знает, кому отдать предпочтение “санинству или христианству?” Растеряться было от чего. Арцыбашев в романе создал облик скептика, циника, развратника, презирающего христианско-гуманные ценности. Создавая Санина, Арцыбашев полагал, что абсолютной правды на земле нет. Санин - свободный человек, исповедующий собственную мораль, в основе которой лежат биологические инстинкты, но они у Санина направляются разумом.

Толстой до этого не читал “декадента” Арцыбашева, но прочел, отметив, что у автора “есть художественная способность, но нет ни чувства истинного, ни истинного ума”.⁵³ Он пишет молодому человеку: “<...> прочел все рассуждения Санина и ужаснулся не столько гадости, сколько глупости, невежеству в самоуверенности, соответствующей этим двум свойствам автора<...> Автор, очевидно, не только не знает, но не имеет ни малейшего понятия о работе лучших душ и умов человечества по разрешению вопросов жизни<...> Не имеет понятия ни о восточных, китайских мудрецах: Конфуции, Лао-Тсе, ни об индийских, греческих, римских мудрецах, ни об истинном христианстве, ни о более близких нам мыслителях: Руссо, Вольтере, Канте, Лихтенберге, Шопенгауэре, Эмерсоне и др.” (XX, 627). Шопенгауэр опять занимает достойное место среди философов, объясняющих смысл жизни, исходя из нравственной сути личности в ее поисках добра, общего блага в системе своеобразных религиозных координат. Толстой в 1909 году в статье “Что такое религия и в чем ее сущность?” подчеркивает, что религия и философия решают один вопрос о сущности нравственной жизни. Но сейчас, говорит Толстой, “уклонение от основных вопросов и извращение их в том, что в наше время называется философией. Казалось бы, есть один вопрос, подлежащий решению философии: что мне делать? И на этот вопрос <...>, хотя и соединенные с величайшей ненужной путаницей, ответы были у Спинозы, Канта в его критике практического разума, у Шопенгауэра, в особенности у Руссо, ответы все-таки были” (35, 183). Для него это те ответы,

которые признают законы духовного развития человека и человечества, ведущие их к любви, единению, братству. Эта законы, по мнению Толстого, определены религией, которая “из отношения человека к Богу выводит назначение человека, состоящее в увеличении в себе божественного свойства” (35, 191), а отсюда выводятся и правила поведения. Шопенгауэр также признает влияние религии на мораль, но если у Толстого они нераздельны, то у немецкого философа полный отказ индивида от воли к жизни в мистической Нирване приводит его к иллюзорному единению с природой и Богом.

Толстой считал важным составление “учительных книг”, адресованных широкому читателю, так как он, по его собственным словам, “ужасался тому не невежеству, а “культурной” дикости, в которую погружено наше общество” (75, 169). Он говорил о засилии газетных и журнальных статей и “дурного” (декадентского) искусства - Зола, Метерлинк, Ибсен, Розанов и т.п.”, - которые развращающе действуют на нравственность и ничего не могут дать человеку на пути его духовных поисков. Толстой полагал, что “быть деятельным всегда к цели духовной” человеку может и должно помочь знакомство с лучшими мыслями, сентенциями писателей, философов, мудрецов. Они, став пищей для размышления, помогут выработать свое нравственное отношение к жизни, особенно у молодых людей, а не просто “образовать человеческую мысль”. Писатель был твердо в этом уверен, ибо сознавал всю важность собственного “общения с мудрыми” в поисках истины, утверждения своего религиозного сознания.

Среди мудрых, “духовно понимающих”, “образовывающих и поучающих”, Толстой всегда называл и Артура Шопенгауэра. Его сентенции он поместил и в “Круге чтения” (1904-1909) - в книге из собрания мыслей всех веков и народов об истине, жизни и поведении; и в своей итоговой философской книге “Путь жизни”, над которой работал в течение последнего года жизни.

Если в годы увлечения Шопенгауэром Толстой, обращаясь к его метафизике, размышлял о проблемах сознания, души, времени и пространства, то теперь он обращается к этическому учению Шопенгауэра, разрывая его философскую систему. Сам философ видел достоинство своей философии в “сращении метафизики с этикой”.

А.Швейцер верно отмечает, что “этика Шопенгауэра выступает в трех формах: как этика смирения, как этика универсального сострадания и как этика мироотречения”.⁵⁴ Толстой не принимает этики жизнеотрицающей, потому что благо как основная категория этики, согласно ему, - следствие христианской любви и единения всех людей. Так понимаемое благо ведет к жизнеутверждению. Однако, принимая шопенгауэровскую этику универсального сострадания, он вводит в свои сборники изречений короткие суждения и

пространные размышления немецкого философа о знании, истине, сострадании, единении, об общественном устройстве жизни, о любви к Богу, о слабости человеческой природы и др. В “Круге чтения” помещено 37, в “Пути жизни” - 17 изречений и размышлений Шопенгауэра. Толстой из текстов философа (в основном это “Афоризмы житейской мудрости” и “Афоризмы и максимы”) выбирал и ассимилировал то, что было ему близко и соответствовало его теперешнему жизне- и миропониманию. Не случайно поэтому, что большее число высказываний Шопенгауэра помещено под рубриками “Единение” и “Сострадание”.

Толстой разделяет мысли немецкого философа о том, что сострадание и эгоизм покоятся на разном сознании своего Я и этим мотивируются реальные поступки индивида и состояние его духа. “Человек доброго характера живет не в себе одном, а во внешнем мире, который он сознает односущным себе; другие для него - не не Я (как для эгоиста), а “все Я же и я”. И потому его отношение к каждому - всегда дружественное: он чувствует свое родство со всеми существами”.⁵⁵ Этот фрагмент из сочинения Шопенгауэра “Об основах морали” помещен в “Круге чтения” в разделе “Единение” - недельное чтение (10 марта). Эта тема единения - сквозная у Толстого, он дополняет ее, выбирая такие рассуждения философа, которые следуют за его собственной мыслью о “смысле” и “благе” человеческого существования. Смысл жизни, по Толстому, тогда не уничтожается смертью, когда человек сознает свою причастность всему живому. Это созвучно мыслям Шопенгауэра, изложенным в рубрике “Единение” (3 июня): если человек признает свою отдаленность от всех других существ, то “с его смертью гибнет не только то одно, что существовало, т.е. он сам, но вместе с ним и весь мир”. Человек же, живущий во всем живом, “теряет при смерти лишь небольшую долю своего существования: такой человек продолжает существовать во всех других - в тех, в ком он всегда узнавал и любил свое существо и самого себя”.⁵⁶

В той же рубрике (16 августа) помещена сентенция немецкого философа о противоречивой натуре человека, “где хорошее и человеколюбивое” располагается рядом с “очень дурным и недоброжелательным”, и в зависимости от своего “расположения” он может быть “безгранично сострадательным” или “жестоко злорадным”. Первое ведет к “сознанию нашего единства со всеми”, второе - к “разобщенности, отчужденности”.⁵⁷

Но если это противоречие человеческой жизни у Шопенгауэра определяется наличием в человеке разных способов познания себя и других, то Толстой, соглашаясь с этим противоречием (на одном полюсе человек есть “зверь”, на другом - “ангел”), считает, что “человек хочет быть зверем или ангелом, но не может быть ни тем, ни другим”, ибо он “ангел, рождающийся из зверя, -

духовное существо, рождающееся из животного” (39, 123). А потому в основе единения у Толстого лежит закон любви как закон жизни, а не только сострадание, как у немецкого философа.

Многие суждения Шопенгауэра о единении писатель перенес в свою книгу “Путь жизни”, этический итог своих духовных исканий, поэтому здесь уже больше собственных сентенций и размышлений. Но и здесь этика сострадания Шопенгауэра занимает важное место, хотя и не выделяется в отдельную рубрику.

Сколько усилий прилагали Гегель, Кант, чтобы исключить из этики непосредственное сострадание. Шопенгауэр снимает этот запрет, особенно в “Афоризмах и максимах”. Он считает, что необязательно отвлеченно теоретизировать, чтобы найти мотивы для нравственных действий. Он “разрешает” человеку прислушаться к своему сердцу, “знанию живому”. И для Толстого душа человека, его духовная жизнь - источник его морали. Не случайно поэтому он суждения немецкого философа о сострадании помещает в рубрики “Вера”, “Душа”, “Любовь”: “Нужно всегда помнить, что в каждом человеке та же душа, что и во мне, и что поэтому обращаться с людьми надо со всеми одинаково, с осторожностью и уважением”; “Все другие существа мы считаем связанными с нами, считаем, что мы то же самое, что и они <...>. И потому, если они страдают, мы страдаем вместе с ними, любим их”.⁵⁸

Однако этика Толстого и Шопенгауэра сходны лишь в частностях, но различны по своим источникам и конечной цели.

Шопенгауэр был “спутником” Толстого до конца его “пути жизни”. В 1910 году в Дневнике часто встречаются лаконичные записи: “Читал Шопенгауэра”. Обычно это связано с “мрачностью души”, с грустными размышлениями писателя о социальном несовершенстве общества и его законов. Так 27 мая 1910 года Толстой, говоря о судебных законах, “гадких, позорящих человечество”, “грубых, издевающихся” над теми “вечными законами, которые записаны в сердцах всех людей”, испытывает тягостное чувство: “В первый раз живо почувствовал случайность всего этого мира. Зачем я, такой ясный, простой, разумный, добрый, живу в этом запутанном, сложном, безумном, злом мире? Зачем?” (XXII, 383). И буквально через несколько дней “чтение Шопенгауэра”. Последний раз такая запись датирована 7 октября 1910 года.

II. “ИСПОВЕДЬ”: ПРЕОДОЛЕНИЕ ДИСГАРМОНИИ ЛИЧНОСТНОГО СОЗНАНИЯ

К середине 1870-х годов, задумываясь над вопросами смысла жизни, Толстой упорнее, чем в предшествующие годы, стал искать пути уяснения трудных и неотступных вопросов. Он мучительно хотел приблизиться к каким-то безотлагательным выводам.

В предыдущей главе подробно говорилось о том психологическом тупике, который не без влияния философии Шопенгауэра привел Толстого к смыслоутрате, к “отрицанию жизни и ужаснейшему отчаянию” (23, 120). Разрешение терзавших его противоречий он ищет в религиозном понимании жизни.

В феврале 1874 года он делает запись (на отдельных листах) о предстоящей книге философского содержания: “Я ищущ. Я не принадлежу ни к какому лагерю <...> Это первое условие для философии. Материалистам я должен возразить в предисловии. Они говорят, что кроме земной жизни ничего нет. Я должен возразить, потому что, если бы это было так, мне и не о чем писать. - Проживя под 50 л[ет], я убедился, что земная жизнь ничего не дает, и тот умный человек, к[оторый] взглянется в земную жизнь серьезно, труды, страх, упреки, борьба - зачем? - ради сумасшеств[ия], тот сейчас застрелится, и Гартман и Шопенгауэр прав. Но Шоп[енгауэр] давал чувствовать, что что-то есть, отчего он не застрели[лся]. Вот это что-то есть задача моей кни[ги]. Чем мы живем? - Религия” (48, 347). Но произведение не было написано, однако вопросы - Зачем? и Чем мы живем? - станут ключевыми в “Исповеди”, как и “внутренняя” полемика с Шопенгауэром. Движение мысли в этой записи свидетельствует, что именно в поисках ответа на отрицание ценности жизни немецким философом Толстой приходит к необходимости религиозных исканий.

Ему было необходимо объяснить свое внутреннее, душевное состояние, при котором все внешние явления мира потеряли для него интерес. Он пишет Страхову: “Из внешних явлений мира я ничего не желаю <...>. Если и есть у меня желания, как например, вывести ту породу лошадей, которую я мечтаю вывести <...>, огромного успеха моей книге, приобрести миллион состояния и т.п., то я знаю, что это - желания не настоящие, не постоянные, но что это - только остатки привычек желаний”, не удовлетворяющих “внутренний голос” (62, 219). Толстой мечтает “проникнуть тайну” того, что значит прожитая им жизнь, и “большую тайну того, что ожидает меня там, в том месте, к которому я невольно стремлюсь” (62, 230). Внутреннее alter ego не дает ему возможности принять теперешнее свое существование, требует выхода. Толстой стал искать, как пишет С.Рачинскому, “практические способы, как спасти душу”. Поиски

выхода из разлада с самим собой мучительны. “Мы оба (со Страховым - В.С.) убеждены, что философия ничего не дает, - пишет он А.А.Толстой, - что без религии жить нельзя, а *верить не можем* (курсив - Л.Н.Т.)” [62. 311]. Толстой в это время много занимается вопросами философии и религии. Он пишет Страхову в 1875 году, что они оба вынесли из жизни что-нибудь “общее”, т.е. имеющее важность не только для них. Это - “есть ни церковное христианство, ни учение материалистов, и изложить это “общее” нужно теперь же, ждать некогда, уже приходит нам пора отдать вверенный талант Хозяину. Это мой долг и мое влечение сердца” (62, 211). Этот замысел, осуществленный в будущей “Исповеди”, совпадает с работой над романом “Анна Каренина”. Много, что было изображено в романе как отражение увиденного писателем в жизни и понято им, затем будет обобщено и выльется в “Исповеди” в логические формулы и прямые высказывания.¹

То, что уяснилось, решилось в нем самом, Толстой “отдает” своим героям, остальное - непроявленное - продолжает требовать духовной и нравственной работы.

В романе авторское сознание выражено преимущественно во внесубъектных формах - прежде всего в сюжете. Художественная плоть произведения таит в себе неизмеримо большие возможности для широчайших обобщений, нежели форма прямого, даже самого сильного авторского высказывания. В “Анне Карениной” в нерасторжимом сцеплении обнаруживают себя социальное, нравственное и философское начала. Так, например, в романе показана суть эпикурейской философии Стивы Облонского (в “Исповеди” это - “выход эпикурейства”), художественно раскрыты ее истоки; изображено сложнейшее сопряжение разносторонних связей между людьми и обстоятельствами, которое обусловило трагедию Анны и привело ее к самоубийству (в “Исповеди” это - “выход силы и энергии”).² В “Исповеди” же звучит авторский голос, несущий философскую мысль.

“Исповедь” - произведение нового типа, нового жанра, в котором разработаны новые принципы изображения и выражения. Их суть отчасти раскрыта в письмах Толстого 70-х годов. Так, в письме 5 мая 1875 года к Страхову он говорит о праве художника на прямое открытое высказывание, непременным условием которого должна быть искренность и страстность. И ставит своей задачей так описать свою прошлую жизнь, чтобы “возбудить к своей жизни отвращение всех читателей” (62, 500).

Согласно этому, в первой редакции “Исповеди” были биографические подробности детства, событий, оставивших след в его внутренней жизни.

Но в ходе работы Толстой исключает биографические подробности и сосредоточивается на психологическом процессе мучительного преодоления

субъектом исповеди вероубытия, богооставленности и поисках смысла жизни, поисках такого ценностного центра, который способен “придать жизни смысл, не уничтожаемый смертью”.

Название произведения не принадлежит Толстому. По свидетельству Н.Гусева, формулировка содержания первого законченного религиозно-философского произведения Толстого сделана его женой, переписывавшей “Исповедь”: “Софья Андреевна в дневнике 31 января 1881 года впервые употребила это слово, но не как название, а как характеристику произведения: “Л.Н. написал религиозную исповедь в начале своего сочинения”. Название - “религиозная исповедь” или просто “Исповедь” - в 1882 году было услышано в московском доме Толстого редактором “Русской мысли” С.А.Юрьевым. Редакция этого журнала отправила статью Толстого в корректурах для прочтения рецензенту, причем на корректуре было проставлено заглавие - “Исповедь графа Л.Н.Толстого”. И другие стали называть ее так. Заграницей вышла под этим названием (“Исповедь” - 1882). Вскоре и Толстой признал это название “.³

Е.Куприянова, определяя специфику художественного мышления Толстого, отмечает “вторичность логического оформления идей” и первичность их эстетического “уяснения”. Исходя из этого, она считает, что Толстой написал “Исповедь” “непосредственно вслед за “Анной Карениной” и как бы в качестве философского продолжения романа или комментария к нему”⁴. Тем самым она отказывает “Исповеди” в жанровой самостоятельности и смысловой цельности. На наш взгляд, с этим нельзя согласиться. Во-первых, замысел произведения, как мы уже говорили, возник безотносительно к роману еще в 1874 году. Во-вторых, в 1879 году Толстой в записных книжках на отдельном листе помещает небольшой отрывок, по форме напоминающий исповедь. Его смысловая связь с “Исповедью” прослеживается и в образном строе (сладость мира, жизнь-обман, мучение и страдание страхом смерти...); и в движении мысли - от ощущения “брошенности” среди этого мира к моменту пробуждения, связанному с обращением к Богу, и переходом в новое духовное качество. Однако “исповедь 1879” года близка по структуре канонической, религиозной, где предполагается последовательность смысловых позиций в духовном пути христианина: прегрешение, исповедание греха, получение прощения.⁵ Уяснение субъектом этой исповеди тщеты жизни выступает как закономерная и неизбежная стадия в движении к Богу и новому отношению к миру: “Что я здесь, брошенный среди мира этого? К кому обращусь? У кого буду искать ответа? У людей? <...> Они так же, как и я, мучаются и страдают страхом перед смертью, перед самим собою и перед Тобюю, Господи, которого они не хотят назвать. И я не называл тебя долго. <...> Но, Господи, я назвал

Тебя, и страдания мои кончились. <...> Господи, прости заблуждения юности моей и помоги мне так же радостно нести, как радостно я принимаю иго Твое”. (48, 351).

Религиозная исповедь есть устное изложение грехов исповедующегося перед священником. В литературном варианте исповедь выступает как предмет изображения, а потому связь с жанром религиозной исповеди опосредована художественным изображением момента покаяния и возрождения субъекта исповеди.

Впервые литературная исповедь была создана Блаженным Августином. Он написал лирическую автобиографию, где показал противоречивое становление своей личности от младенчества до окончательного утверждения в ортодоксальном христианстве. Его “Исповедь” - своеобразный психологический самоанализ, попытка проследить движение греховной души к божественной благодати и тем самым - к спасению. Он обращается к “Богу-истине”, “Богу-мудрости”: “Господи Боже мой! Хочу начать с того, чего я не знаю и не постигаю, откуда я пришел сюда, в эту смертную жизнь или жизненную смерть, откуда, говорю, пришел я сюда. И меня, пришельца, восприняло сострадательное милосердие твое”.⁶

Ж.-Ж.Руссо подверг секуляризации идею Последнего суда, то есть исповедь. Он истолковал покаяние как акт человеческого поведения, совершаемого не для Бога, а для самого себя. Желание получить прощение у своих собратьев устраняло религиозное чувство оправдания, избавления от грехов милостью Божьей. Влияние “Исповеди” Руссо на нравственное становление Толстого отмечают исследователи М.Розанов и Е.Рачин.⁷ Однако толстовская “Исповедь” отличается от исповеди руссоистского типа. Толстой ближе, чем Руссо, к пониманию христианского духа. Хотя Руссо вначале придерживается канона, начиная рассказ о своей жизни обращением: “Всевышний Судия!”, но дальше, отдаваясь потоку воспоминаний, записывает историю своей жизни такой, какой она была, ничего в ней не отвергая и не осуждая: “Чувствую, что хорошего было больше, чем дурного, и потому в моих интересах написать все”.⁸ Руссо как субъекту исповеди недостает смирения, скромности, кротости: “Я объявляю громко и без боязни: всякий, кто сочтет меня бесчестным человеком, заслуживает удушения”.⁹

В “Исповеди” Толстого момент морального самоосуждения доминирует. Автор однозначно осуждает свое прошлое. Он как бы искупает вину, раскаивается в прегрешениях. Отличаются “Исповеди” обоих писателей и в структурно-смысловом отношении. У Руссо исповедь - жизнеописание, у Толстого - рассказ о духовном “перевороте”. Его “Исповедь” - духовная автобиография - опыт глубокого самопознания. Отсюда предельная

сосредоточенность субъекта исповеди на самом себе, его критическая рефлексия и саморефлексия. Его исповедание ближе к Августину.

Разрыв между сущностью и существованием начинается с болезненно объективированного, отчужденного восприятия своего Я, что ведет к раздвоению субъекта исповеди на “Я-тогда” и “Я-теперь”. Эта временная оппозиция выражает не просто количественную, но прежде всего качественную сторону временной последовательности. Однако между ними нет резкой антитезы. Эти два Я, соединенные в субъекте, отличает устремленность к идеалу совершенства, только на разных ступенях духовного развития он различен, иначе говоря, для жизнедеятельности Толстому как субъекту исповеди всегда был необходим ценностный центр. “Тогда”, после сознательного отречения от христианского вероучения, таким ценностным центром последовательно были: “вера в собственное совершенствование”, в истинность писательской деятельности, в прогресс, в возможность счастья в семейной жизни. “Теперь” он, усомнившись в истинности и непогрешимости этих идеалов, мучительно преодолевая эти сомнения, обретает идеал религиозной веры. Свою прошлую жизнь осуждает с позиций обретенного высокого идеала, тем самым открывая для себя новую нравственно-духовную цельность.

Традиционно монологическая форма исповеди у Толстого преобразуется в “исповедальный диалог” (М.Бахтин) двух Я, отражающий психологию сомневающегося сознания и путь духовных исканий личности. В этом исповедальном диалоге момент покаяния является основной смысловой и познавательной доминантой. У Толстого ослаблена связь с религиозной исповедью, да и сам момент покаяния сильно редуцирован, нет обращения к Всевышнему, будущее как возможность духовного преображения лишь намечено, так как “Исповедь” заканчивается осознанием субъекта: “Что в учении есть истина, это мне несомненно; но несомненно и то, что в нем есть ложь, и я должен найти истину и ложь и отделить одно от другого. И вот я приступил к этому” (23, 57).

Произведение Толстого по внутренней форме ближе к структуре “покаянного псалма”, чем к собственно исповеди. Это выражается в том, что события прошлой жизни и сама личность исповедующегося расцениваются им как греховные. Честолюбие, властолюбие, корыстолюбие, любострастие, жажда пророчества, которым был подвержен субъект “Исповеди”, - все это входит в комплекс греха, согласно христианскому учению. Толстой раскрывает психологию кающегося человека, когда личная греховность становится предметом онтологического интереса и ощущаемая им дисгармония личностного сознания столь мучительна, что превращает субъекта исповеди

в духовного самоистязателя. “Без ужаса, омерзения и боли сердечной не могу вспоминать об этих годах, - пишет Толстой. - Я убивал людей на войне, вызывал на дуэли, чтоб убить, проигрывал в карты, проедал труды мужиков, казнил их, блудил, обманывал. Ложь, воровство, любодееяние всех родов, пьянство, насилие, убийство... Не было преступления, которого бы я не совершал, и за все это меня хвалили, считали и считают мои сверстники сравнительно нравственным человеком” (23, 5).

Отношение к прошлому гносеологичное - оно осмысливается как ложное. Отсюда негативность ценностного отношения. “Теперь”, вспоминая о том времени, о своем настроении “тогда”, автор оценивает их как “и жалкое, и страшное, и смешное”.

Интенсивность переживания кающегося в “покаянных псалмах” создается и метафорами, передающими телесную ущербность, соотносимую с внутренним, духовным движением: “иссохлось сердце мое”, “иссох, как трава” (Псалом 101:5, 12), “засохла гортань моя”, “око иссохло” (Псалом 68:4), “внутренность мои наполнены воспалением, и нет здорового места в теле моем” (Псалом 37:8). В тексте “Исповеди” Толстой так же, метафорически, описывает физическое состояние в момент своей “психодрамы” (Дж.Морено): “...рост во мне прекратился - я почувствовал, что не развиваюсь, а ссыхаюсь, мускулы мои слабеют, зубы падают” (23, 17).

Перед нами не только философский трактат, но и художественное произведение. Автор “метафизику ужаса” Шопенгауэра и избавление от него передает системой поэтических образов-метафор. Они соотносимы с образами “покаянных псалмов”. Псалмические образы греха как “тяжести”, “тьмы”, а исцеления как “неба”, “света” находят параллельный ряд метафор у Толстого: “ужас”, “ужас тьмы”, “омерзение”, “черное пятно”, “сумасшествие”, “мрак” - как основной всеобъемлющей метафоры греховности. Развернутая метафора “человека в лодке”, сначала потерявшего направление, бросившего весла, уносимого потоком реки, но в конце концов совладавшего с собою, взявшегося за весла и приставшего к берегу, - параллель к псалмической метафоре исцеления. “Берег - это был Бог, направление - это было предание, весла - это была данная мне свобода выгрестись к берегу - соединиться с Богом, - пишет автор “Исповеди” (23, 47). Но главный образ, определяющий и закрепляющий пространственно-смысловое положение субъекта исповеди - “человек, заблудившийся в лесу”. Это эквивалент внутреннего духовного состояния потерявшего смысл жизни. Сравнение у Толстого развернуто в своеобразную жанровую картину, приобретающую символическое иносказание. Конкретные реалистические детали - мрак, лес - превращаются в “лес знаний человеческих”, “мрак умозрительных знаний” (гл. 6), “заблуждение моей мысли” (гл. 11).

Психологическое состояние человека, принявшего шопенгауэровскую истину смерти как полного уничтожения и помышляющего о самоубийстве, автор аллегорически выражает, используя восточную басню “про путника, застигнутого в степи разъяренным зверем” (23, 13).

Д.Мирский отмечает, что “любимый прием Толстого, которым он пользуется в “Исповеди”, - иллюстрировать свои мысли притчами - вполне в ладу с общей тональностью этого произведения”. По его мнению, это “великолепное целое, построенное с изумительной точностью и силой”.¹⁰

В процессе покаяния кающийся подходит к началу нового этапа духовного развития: “Я вернулся к вере в Бога: в нравственное совершенствование и в предание, передававшее смысл жизни <...>, теперь я знал, что без этого я не могу жить” (23,46).

Подобно Бл.Августину, Толстой бытие Бога выводит из субъекта, из самодостоверности человеческого мышления, не принимая его как Творца Вселенной. Искание Бога было для него “не рассуждение, но чувство”. Сначала он принял доводы Канта и Шопенгауэра о невозможности доказательства бытия Божия, но затем опроверг их. Это опровержение основывается не на разуме, а на собственном опыте ощущения себя “живущим”, на знании, открывающемся из опыта непосредственного сверхчувственного восприятия. Понятие Бога, по Толстому, “вытекает” не из хода мыслей, а из “сердца” (23, 43). В христианской антропологии “сердце человеческое рассматривается как средоточие всей телесной и духовной жизни человека, как существеннейший орган и седалище всех сил, отправлений, движений, желаний, чувствований и мыслей человека”.¹¹ Сердце для Толстого как субъекта исповеди понимается как жизнь чувства, устанавливающего духовную связь с Богом и божественными основами мира. В “Исповеди” он признается, что в нем поднимались “радостные волны жизни”, как только он отдавался пониманию Бога как закона своего духовного существа. Ощущая в себе Богоприсутствие, человек живет, “чувствует возможность и радость бытия”; сомнения, неверие идет к “умиранию”. Толстой признается: “<...> тут я оглянулся на самого себя, на то, что происходило во мне, и я вспомнил все эти сотни раз происходившие во мне умирания и оживления. Я вспомнил, что я жил только тогда, когда верил в Бога <...>, стоит забыть, не верить в него, и я умираю <...> Ведь я живу, истинно живу только тогда, когда чувствую Его и ищу Его. Так что же я ищу еще? - вскрикнул во мне голос. - Он то, без чего нельзя жить. Знать Бога и жить - одно и то же. Бог - есть жизнь” (23, 45-46). Субъект исповеди воспринимает это как откровение - “схождение Бога к человеку”, как “свет, который уже не покидал” его. “Схождение” Бога требует и восхождения человека к Богу. Писатель в “Исповеди” и поведал о своем мучительном пути к нравственному “перевороту”.

Философски-психологический фокус “Исповеди” составляет пограничная ситуация - смыслоутрата: “жизнь есть то, чего не должно быть, - зло, - и переход в ничто есть единственное благо жизни” (23, 26). Этот шопенгауэровский вывод имманентен толстовской мысли, отражающей, вполне по Сартру, феноменологию “несчастливого сознания”. “Как ни совестно мне признаться, - пишет автор “Исповеди”, - но было время, когда я удовлетворялся этим” (23, 19). Кризисное состояние духа, истоки которого в сомнениях в истине, наконец ее утрата, приводят к последней черте - “остановке жизни”. “Я всеми силами, - признается Толстой, - стремился от жизни. Мысль о самоубийстве пришла мне так же естественно, как приходили мысли об улучшении жизни. Мысль эта была так соблазнительна, что я должен был употребить против себя хитрости, чтобы не привести ее слишком поспешно в исполнение” (23, 12). Однако что-то мешало Толстому совершить этот шаг даже перед лицом “предельной ситуации” отчаяния. Причем этим “что-то” не было, по мнению писателя, ни желание жить, ни страх смерти. Этим “что-то” было ощущение какой-то внутренней порочности, нравственной ущербности владевшего им умонастроения.¹²

Философско-религиозный кризис, вызванный утратой веры в осмысленность бытия, активизирует мысль и чувство Толстого. Смириться с идеей бессмысленности всего сущего он не хотел и не мог. Философски ориентированный на нравственность, Толстой признавал важность вопроса о смысле жизни, подчеркивая его значение для практической жизни, ибо от этого решения полностью зависит поведение человека, “смутное сознание несправедливости” собственных мыслей. Всегдашнее желание “распутаться” и явились началом мучительного процесса преодоления дихотомии сознания: с одной стороны, “убедителен и несомненен” ход мыслей, признающих “бессмыслицу жизни”, с другой - “сомнение в истинности исходной точки <...> рассуждения” (23, 29).

Сомнения мысли не могут быть побеждены отрицанием логики, скачком к непостижимому, чтобы преодолеть их, надо их додумать до конца, что и делает автор “Исповеди”. Пока Толстой возводит в принцип самодовлеющую мысль, из себя черпающую познание истины, он убежден, что “бессмыслица жизни - есть единственное несомненное знание, доступное человеку” (23, 16). Ни наука, ни философия не дают ему ответов на этически беспокоящие, мучительные вопросы: зачем мне жить? зачем чего-нибудь желать? зачем что-нибудь делать? Ответы, извлекаемые из умозрительного знания, способствовали внутреннему раздвоению и дисгармонии личностного самосознания, ибо “загоняли” в гносеологический тупик: “Философия <...> не может отвечать иначе на вопрос: “что такое я и весь мир?” - “все и ничто”; а на вопрос: “зачем существует мир и зачем существу я?” - “не знаю” (23, 20).

Автора “Исповеди” психологически удручает то, что разум не может объяснить и дать ответ на вопрос, касающийся онтологии и психологии личности. Смысловая напряженность вопрошания - “Что я такое с моими желаниями?”, не получала разрешения. Все объяснения умозрительной науки, что “я часть человечества и должен содействовать осуществлению идеалов человечества”, не могли помочь личности, стремящейся к самоактуализации. Отсюда и психологическое чувство, которое автор определяет состоянием человека, “заблудившегося в лесу”, то есть состояние неуверенности, страха, беспомощности, потерянности...

Самодовлеющая мысль, не объясняя смысла “моей жизни”, в сущности, оставалась оценочно не обозначенной, так как не давала субъекту “Исповеди” возможности изменения пространственно-смыслового положения: “Зачем существует все то, что существует, и зачем я существую? - затем, что существует” (23, 21).

Опора разума на авторитеты в его поисках объяснения бесконечности и непонятности мира только закрепляла гносеологический нигилизм в его познании. Ответы, данные Сократом, Шопенгауэром, Соломоном, Буддой автор подробно анализирует. Суммируя мысль Сократа о мудреце, который всю жизнь ищет смерть; учение Шопенгауэра о мире как воле и представлении, где мы сами не что иное, как это “хотение жизни”, а потому воля, отрекаясь от себя, превращает вместе с нами мир в ничто; мудрость Соломона, что все “суета и пустяки. Человек умрет и ничего не останется. И это глупо”; мудрость Будды, гласящую, что жизнь полна страданий, нужно освободить себя от жизни, ибо она есть зло, - Толстой не находит положительного ответа на вопрошаемое, а, напротив, убеждается: “Обманывать себя нечего. Все - суета. Счастлив, кто не родился, смерть лучше жизни; надо избавиться от нее” (23, 27).

Безрезультатность подобных ответов переориентирует внутреннюю установку сознания на то, что истина лежит где-то извне. И тогда он обращается к практике жизнеповедения людей своего круга. Он ищет выход из ситуации бытия перед лицом смерти. Толстой видит четыре выхода из этого положения:

- “Первый выход есть выход неведения. Он состоит в том, чтобы не знать, не понимать, что жизнь есть зло и бессмыслица...
- Второй выход - это выход эпикурейства. Он состоит в том, чтобы, зная безнадежность жизни, пользоваться пока теми благами, какие есть.
- Третий выход есть выход энергии и силы. Он состоит в том, чтобы поняв, что жизнь есть зло и бессмыслица, уничтожить ее.
- Четвертый выход есть выход слабости. Он состоит в том, чтобы, понимая зло и бессмысленность жизни, продолжать тянуть ее, зная вперед, что ничего из нее выйти не может...” (23, 27-28).

Примеривая к самому себе различные варианты “выхода”, автор “Исповеди” в конце концов осознал их как ложные и заводящие в тупик.

Состояние дисгармонии личностного самосознания усиливалось, так как и разум, и практика жизнеповедения выводили субъекта исповеди на неразрешимое для него противоречие: признание несомненности зла жизни, с одной стороны, с другой - факта собственного существования и существования всего человечества. Толстой, вероятно, интуитивно улавливал противоречия между выводами разума и фактом бытия. Русский философ С.Франк, размышляя о смысле жизни, считает, “что утверждение бессмысленности жизни само есть разумное и в этом смысле “осмысленное” познание, ничуть не колеблет содержание утверждения, ибо “смысл” значит здесь просто теоретическую обоснованность или очевидность, а совсем не тот практический жизненный смысл, которого мы ищем”.¹² И Толстой, подобно Франку, задает себе целый ряд вопросов, которые должны были снять его сомнения и найти ложную точку отсчета. Зачем жило и живет все человечество, когда может не жить? Почему все самые простые люди живут и не думают сомневаться в разумности жизни? Почему все же человечество, делающее жизнь, миллионы - не сомневаются в смысле жизни? На эти вопросы непременно надо было отвечать. Толстому нужно было решить для себя: почему “мы с Шопенгауэром не правы”. “Что ж, я один с Шопенгауэром так умен, что понял бессмысленность и зло жизни? “Никто не мешает нам с Шопенгауэром отрицать жизнь. Но тогда убей себя - и не будешь рассуждать. Не нравится тебе жизнь, убей себя” (23, 30).

Происходит своеобразное удвоение субъекта исповеди - Я автора включает в свое сознание Шопенгауэра, который выступает как Другой, как не - Я в авторском сознании. Толстой вступает в диалог с собой и с шопенгауэровским Я, он не просто возражает ему, а пытается в этом споре обрести истину. Не разум подсказал ему выход из рассуждений о самоубийстве: “разум работал - пишет автор, - но работало и еще что-то другое, что я не могу назвать иначе, как сознание жизни” (23, 31). Другими словами, Толстой сделал вывод о том, что есть нечто более истинное, чем его абстрактно-теоретический разум. Писатель совершенно самостоятельно пришел к идее единства сознания и жизни как непреложному условию самоосуществления личности. Он сам назвал это “сознанием жизни”, “силой”, совершенно иначе направившей его разум. Можно утверждать, что для Толстого теперь в познании важен не только “ум ума”, но и “ум сердца” (Паскаль). Принципиальное значение для писателя, отмечает Г.Галаган, имела мысль теоретика масонства Сен-Мартена, с трудами которого он знакомится в период работы над “Исповедью”, о необходимости “сопряжения” в человеке “способности разумной” и “способности

чувственной”. “Освоение этих мыслей для Толстого представляло практический смысл - воздействовать на текущую действительность, то есть - стремиться обнаружить подспудную жизнедеятельную силу, живущую в любом человеке, и тем самым “остановить процесс “угасания” души”.¹⁴ Установка на “способность” чувств характерна и для философии Шопенгауэра, утверждавшего, что “великие истины рождаются в сердце”.

Уже в двадцать лет Толстой был убежден, что умозрением и философией жить нельзя, а надо “жить положительно, то есть быть практическим человеком”. Полемизируя с Шопенгауэром о коренной проблеме бытия - смысле жизни - он теперь отношения между разумом, сознанием и жизнью осмысливает одновременно как вопрос философский и практический. Это убеждает Толстого в том, что непосредственное сознание жизни выводит не на отъединение, а на воссоединение с человечеством, жившим и продолжающим жить, утверждая свое бытие. Он умозаключает: “Искать этого смысла жизни мне надо не у тех, которые потеряли смысл жизни и хотят убить себя, а у тех миллиардов отживших и живых людей, которые делают жизнь и на себе несут свою и нашу жизнь” (23, 32). Автор “Исповеди”, возражая Шопенгауэру, утверждает, что человек должен сознавать постижение смысла жизни как естественный непрерывный процесс формирования собственного сознания таким образом, чтобы само его движение (поиск смысла бытия) являлось одновременно обогащением всей человеческой жизни, то есть актом созидания, бесконечным по самой своей сути. Это и означает, в понимании писателя, стремление человека видеть смысл своей жизни в “жизни для людей”.

В сущности, процесс этих поисков человеком, опосредуясь его конкретной жизненной деятельностью, как бы заново формирует его отношение к ней, а через нее и самого человека: “Действия <...> трудящегося народа, творящего жизнь, - пишет автор, - представились мне единым настоящим делом. И я понял, что смысл, придаваемый этой жизни, есть истина, и я принял его” (23, 40). Это и позволило Толстому критически оценить его с Шопенгауэром заблуждения, что их собственная жизнь “есть настоящая, нормальная жизнь”, а “жизнь миллиардов” есть “не стоящее внимания обстоятельство”. В отличие от Шопенгауэра, Толстой в конечном итоге признает истину народа, творящего жизнь и признающего “неразумное знание” (веру, по Толстому). Однако его сознание вновь усматривает в этом противоречие: “По вере выходило, что для того, чтобы понять смысл жизни, я должен отречься от разума, того самого, для которого нужен смысл” (23, 33).

Начинается процесс “очищающей рефлексии” нравственного самосознания, который и позволил автору “Исповеди” в ходе рассуждений его разумного знания увидеть логическую ошибку: объяснение конечного

бесконечным и наоборот. Теперь он со всей очевидностью убеждается, что вывод о бессмысленности жизни, сделанный из факта смертности (“конечного существования”), поспешен. Таким образом, сама проблема “смысла жизни перед лицом смерти” получила новый поворот. Она не означала факта бессмысленности самой жизни. Если раньше для них с Шопенгауэром это была истина, то теперь Толстому ясно, что ответ не положительный, что только чувство его так выразило: “У Шопенгауэра есть только ответ неопределенный или тождество: $0=0$, жизнь, представляющаяся мне ничем, есть ничто” (23, 34). Из этого анализа автор делает вывод, что знание философское ничего не отрицает и что этот вопрос им не может быть решен, так как философия, по утверждению Толстого, не решает вопроса об отношении конечного к бесконечному и что этот вопрос решает только вера. Рефлектирующее нравственное самосознание субъекта исповеди переадресовывает упрек людей, чей страх смерти обессмыслил для них саму жизнь, им самим, в первую очередь Шопенгауэру. Если твоя жизнь есть зло и бессмыслица, то переносить это на все человечество безнравственно. “Я заблудился не столько от того, что неправильно мыслил, сколько от того, что я жил дурно”, (23,41) - пишет автор “Исповеди”. Этот вывод созвучен мысли Шопенгауэра, которую Толстой поместил в своем “Круге чтения”: “Заблуждаемся мы не оттого, что не можем правильно мыслить, а оттого, что живем дурно”.¹⁵ Осознание этого пока частично устраняет дисгармонию личностного сознания, так как освобождает субъекта от прежней шопенгауэровской установки: мы хорошие, а жизнь плохая. Она воспринимается теперь как изначально безнравственная и бесчеловечная. Окончательное освобождение нравственного самосознания автора от рефлексии связано с признанием того, что “смысл жизни и возможность жизни” дает вера.

Эта вера приобретает для него всеобщее значение истины. “Внутренняя полемика” с Шопенгауэром привела Толстого к убеждению, что кроме “разумного знания”, которое раньше (“тогда”) представлялось единственно верным и погружало душу “в мрак”, “темноту”, у живущего человечества есть “другое знание, неразумное - вера, дающая возможность жить. <...> Всякий ответ веры конечному существованию человека придает смысл бесконечного, - смысл, не уничтожаемый страданиями, лишениями, смертью. <...> Вера есть знание смысла человеческой жизни, вследствие которого человек не уничтожает себя, а живет. Вера есть сила жизни”. (23, 57) Так понимаемая вера определяет зависимость личности от ценностных центров, из которых она черпает собственную ценность и ради которых она живет.

Как Декарт начал с сомнения во всех прежде воспринятых мнениях, которые воспринимались за знание, так Толстой начал с пошатнувшегося

доверия ко всем общепринятым верам в осмысленность жизни. Как рационалист Декарт продвигался по пути от скептицизма к обоснованному знанию, так и философствующий писатель, отдавая предпочтение “знанию сердечному”, продолжал поиск до тех пор, пока не обнаружил надежное основание для своей уверенности: Бог, “Божье дело”. Он разделяет нравственное чувство народа с его убежденностью в том, что “худо быть человеку едину”, что “божеская истина не может быть доступна одному человеку, она открывается только всей совокупности людей, соединенных любовью” (23, 48). Толстой довольно категорично апологизирует стихию народного бытия, которая, по его мысли, может дать человеку чувство своей сопричастности жизни всего человечества. “Я понял, - утверждает автор, - что если я хочу понять жизнь и смысл ее, мне надо жить не жизнью паразита, а настоящей жизнью и, приняв тот смысл, который придает ей настоящее человечество, слившись с этой жизнью, проверить его” (23, 43). Настоящая жизнь, как ее понимает Толстой, это, во-первых, трудовая жизнь на земле, так как только она способна оправдать факт существования человека; во-вторых, в народно-этическом кодексе единственной целью и смыслом каждого человеческого существования становится не собственное благо, но прежде всего жизненная потребность в благе другого.

Обнаружение этой истины открыло субъекту исповеди новую духовную ступень бытия личности, освободив ее от внутренней дисгармонии. Толстой назвал это нравственным “переворотом” (23, 40), который сопровождался освобождением от внутренней рефлексии и ориентировал на этические ценности народно-крестьянского сознания. Выход из теоретического тупика был найден через обращение к вере, которая может быть определена, с одной стороны, как личностная позиция Толстого. Она является амбивалентной: в нее включено соотнесение с ценностью, характерной самому субъекту (способность к самосознанию) и с ценностью того, на что субъект ориентирован (народно-крестьянское сознание). Однако, с другой стороны, вера у Толстого выступает и как потребность реализации религиозного чувства. “Чувство это я не могу назвать иначе, как исканием Бога”, - записывает он (23, 43). Без Бога как абсолютной духовности Толстой чувствовал себя затерянным и заброшенным, отдавался “чувству страха, сиротливости, одиночества среди всего чужого”, однако не терял “надежды на чью-то помощь” (23, 43-44). Бог всемогущий, всеведущий сообщает человеческому существованию высокий непреходящий смысл - к такому выводу приходит субъект исповеди. Если жизнь не освещается абсолютной духовностью, а является “временным сцеплением случайных частиц” и завершается их окончательным распадом - как считал “тогда” Толстой, соглашаясь с

Шопенгауэром, - то она бессмысленна. “Теперь” для него духовная реальность первична, из нее выводятся нравственные принципы.

Возвращение к устойчивым христианским нравственным ценностям и целостности нравственного сознания сопровождалось у Толстого, по его выражению, “возобновлением сил жизни”. Ему открываются противоречия нравственного бытия людей своего круга, что и приводит писателя к отречению от своего сословия. Он признает, что “это не есть жизнь, а только подобие жизни, что условия избытка, в которых мы живем, лишают нас возможности понимать жизнь” (23, 47). “Теперь”, преодолев внутреннюю дисгармонию обособившейся личности, он видит единственный путь спасения в единении с народом, вера которого, по его представлениям, сохранила в чистоте христианское учение. Толстой принимает смысл, который придает жизни “простой трудовой народ”: “Бог так сотворил человека, что всякий человек может погубить свою душу или спасти ее” (23, 47). Для писателя человек - носитель свободной духовности, выбирающий “спасение души”. По определению С.Аверинцева, спасение - “предельно желательное состояние человека, характеризующееся избавлением от зла - как морального, так и физического, - полным преодолением отчуждения и несвободы. Спасение выступает как конечная цель религиозных усилий человека и высшее дарение со стороны Бога”.¹⁶ Спасшийся человек видит смысл жизни не в личном счастье, а в служении всем. Толстой уверен в том, что, “кто не оставит всего в жизни своей ради учения Христа, тот не спасется” (23, 407), поэтому для него главное не личность Христа, воплощающего богочеловеческую сущность, а нравственное учение Христа.

Толстой стремился “облечь откровение в реальные формы и вывести из веры божественной правила повседневной жизни”.¹⁷ Отсюда и “сцепление” нравственного с метафизическим началом бытия, соединение этики с религией, а потому вопросы веры, утверждает Толстой, “всегда были и будут только о том, что такое моя жизнь, с тою вечною борьбою между злом и добром, которую испытывает каждый человек? Как мне вести эту борьбу?” (23, 144). Все 80-ые годы Толстой искал смысловой центр своего учения, перемещавшийся с изменением его взгляда на цель, на назначение и жизнь человека. С 1879 года по 1884 год он создает свое учение. “Исповедь” - вступление к дальнейшим религиозным сочинениям: “Исследование догматического Богословия”, “Соединение и исследование четырех евангелий”, “Так что же нам делать?”, “В чем моя вера?”. “Символ веры” его учения этого времени: “Я верую, что благо мое возможно на земле только тогда, когда все люди будут исполнять учение Христа <...>, что исполнение этого учения возможно, легко и радостно” (23, 453).¹⁸

Вначале Толстой склонен был искать корни зла в обществе, разумеется, не в устройстве его, а в характере межлюдских связей. Смысл жизни каждого человека он видел в установлении Царства добра и правды на земле, для чего необходимо, чтобы все исполняли учение, т.е. двигались к духовному рождению, ибо зло не над человеком и не в нем, а между людьми.

В 1884 году Толстой пережил второй духовный перелом, в результате которого корень зла разместился в человеке. И как только взгляд на зло изменился, переместился и центр тяжести его учения. Безусловно, стремление человека к Царству Божию не земле в 80-90-ые годы он не считает ложной целью, но теперь надежду на возможность полного осуществления Истины (правды Божьей) связывает с личной жизнью, с периодом Царства Божия в себе. Корень зла Толстой в этом периоде видит уже не в межлюдских связях, не между, а в человеке, в его “животной личности”. Чтобы осуществить Царство Божие в себе, человеку нужно отречься от своей “животной личности” ради своей духовной сущности. Центральная идея этих лет - идея посланничества, по которой человек есть и должен стать посланником в мир от Бога для воздействия на мир путем духовного самовоплощения, явления миру заложенного в нем метафизического начала Разумения и Любви. Это нашло отражение в его философско-публицистическом трактате “О жизни”.

III. КОНЦЕПЦИЯ ЖИЗНИ И ЧЕЛОВЕКА ("О ЖИЗНИ")

В марте 1887 года Толстой читал доклад "О жизни и смерти" в московском Психологическом Обществе. Этот доклад стал основой его этического философского трактата "О жизни". Он работал с большим увлечением, считал, что трактат будет полезен не только ему. Толстой писал В.Черткову, что эта работа для него "новая ступень", приходят "мысли из этой работы", которые могут быть выражены только в художественной форме.

В философском трактате "О жизни" Толстой, продолжая спор с пессимистами А.Шопенгауэром и Э.Гартманом, утверждающими, что в мире господствуют зло, страдание, смерть, а потому жизнь человека лишена смысла, называет их "отрицательными философами и ложными учителями". Выражая свое несогласие со смыслоутратой, он как и в "Исповеди", в этом трактате рассматривает стадии духовной эволюции человека, т.е. движение личности как ряд сменяющих друг друга состояний. Последнее из них - обретение веры. Это движение в "Исповеди" начинается с "возмущения" не разума, а чувства, что рождает внутренние противоречия.

В трактате "О жизни" эта стадия осмысливается как период рождения "разумения", период пробудившегося сознания или разумного сознания. Здесь сформулированы философско-этические основы мирозерцания Толстого. В сущности, он ставит три кантовских вопроса, к которым сводятся все интересы человеческого разума: что я могу знать? что я должен делать? на что я могу надеяться? Первый вопрос - теоретико-познавательный; второй - практический, а более узко - этический; он касается сознательного ("разумного") выбора человеком линии своего поведения; третий, хотя и связан с религиозной тематикой, но по содержанию своему значительно шире: затрагивает тему судьбы человека, возможность осуществления им своего назначения, вознаграждение усилий его разума в завершающем итоге индивидуального бытия. Все эти вопросы составляют проблему общей ориентации человека в мире, они касаются того, что есть, должно быть и возможно. В этом их неразрывная взаимосвязь.

Эти вопросы позволяют Толстому размышлять о жизни, ее сущности. Он исходит из того, что сущность жизни, устойчивый универсальный смысл ее не раскрывает ни одна современная ему наука. Естественные науки, изучая жизнь в аспекте природно-биологического существования человека, социология, исследующая потребности и жизнь человека в обществе, дают ложное понимание жизни, так как не отвечают на основной, по его пониманию, вопрос философии: зачем мне жить? что мне делать?

Подход Толстого к исследованию данной проблемы нравственно-философский, то, что он называл мудростью, отказывая в ней науке своего времени. Решение вопроса о смысле жизни рассмотрено в оппозиции к проблеме смерти и бессмертия. Но в отличие от Шопенгауэра, рассуждающего об этих проблемах в плоскости умозрительной метафизики, Толстой решает их в плоскости практической, не покидая сферу непосредственного исследования жизни и смерти человека в их этическом значении. Он исходит из самоценности жизни. Однако не ограничивается тем, чтобы видеть смысл жизни человека только в самой этой жизни, и не игнорирует тем самым вопрос - для чего жить? Отсюда нравственно-ценностный подход в определении смысла жизни - истинная жизнь измеряется благом, которое одно, согласно ему, и есть истина. Толстой записывает в дневнике 1889 года: “Грубая философская ошибка - это признание трех духовных начал: 1) истина; 2) добро; 3) красота. Таких никаких начал нет. Есть только то, что если деятельность человека освящена истиной, то последствия такой деятельности добро (добро и себе и другим); проявление же добра всегда прекрасно. Так что добро есть следствие истины, красота же - следствие добра. Истина, не имеющая последствием добро, <...> не суть истина” (XXI, 414).

Смысл человеческой жизни, по Толстому, получает регулятивную функцию, которая играет решающую роль в осмыслении личностным сознанием себя как части целого и согласования личного блага с благом общим. “Человек, - писал Толстой, - может рассматривать себя как животное среди животных, живущих сегодняшним днем, он может рассматривать себя и как члена семьи и как члена общества, народа, живущего веками, может и даже непременно должен (потому что к этому неудержимо влечет его разум) рассматривать себя как часть всего бесконечного мира, живущего бесконечное время. И потому разумный человек должен был сделать и всегда делал по отношению бесконечно малых жизненных явлений, могущих влиять на его поступки, то, что в математике называется интегрированием, т.е. устанавливать, кроме отношения к ближайшим явлениям жизни, свое отношение ко всему бесконечному по времени и пространству миру, понимая его как одно целое” (35, 161). Толстой считал, что именно отсюда он (человек) выводит “руководство в своих поступках”, оно дается “знанием своего назначения в том положении, в котором находит себя человек в этом мире”, это “знание, - говорит он, - называлось большей частью религией, но иногда и мудростью” (40, 427).

Ответ на вопрос о смысле жизни должен быть не только разумен, ясен, но и верен, “т.е. такой, - поясняет писатель, - чтоб я поверил в него всею душою, неизбежно веря в существование бесконечности” (24, 14).

Признать “бессмыслицу жизни”, как это делают “отрицательные философы

Шопенгауэр, Гартман и др., он не мог, как не мог видеть ее смысл только в личном благе. В 80-ые годы Толстой в понимании человека исходит не из естественно-природного, а из общесоциального рядового начала. И в европейской, и в русской философской мысли начала XIX в. идея родового человека занимает большее место, чем идея естественного человека.

Кант в своей антропологии при определении сущности и назначения человека исходит не из “готового” естественного человека, а из человека исторически развивающегося. По Канту, человек в результате эволюции, преодолевая свою естественно-природную основу, приобщается к человеческому роду в его непрестанном совершенствовании. В этой способности человека переделывать свою физическую природу в природу нравственно-человеческую и состоит, согласно Канту, его разумность и свобода, отличающие его от животных, его возможность бесконечного самоусовершенствования.¹

В человеке, согласно Толстому, действуют две противоположные силы: 1) стремление к эгоистическому самоутверждению, порождающее зло и страдание; 2) духовное единение с другими людьми, способное преодолеть зло и страдание. Он стремится понять человека через противоречия его собственного бытия. В области философской антропологии Толстой в отличие от Шопенгауэра отправляется от осуждения эгоизма, измеряет человека через отношение к Добру (благу). В понимании человека он исходит из соотношения в нем природного, естественного (“животного”) и разумного начал, преодоление дуализма между ними, по его убеждению, может дать ответ на вопрос о смысле человеческой жизни. Толстой оставляет за человеком возможности роста духовного Я, через самопознание и стремление к познанию Бога, роста “разумения”. “Сила духовного Я <...> направлена не против животной личности, а поперек ее действия, ей перпендикулярно. Действием духовного Я, движением внутренней жизни человек отклоняется от вектора движения несвободной животной личности и направляется “по равнодействующей из двух сил”.² Если бы человек не развивался внутренне и под влиянием обстоятельств, то вряд ли бы в нем происходили перемены.

Шопенгауэр настаивает на “неизменности характера человека, который, однако, вполне индивидуален и у каждого иной”. Это согласуется с тем, что столь чрезвычайно различная у разных людей восприимчивость к мотивам своекорыстия, злобы, сострадания, на которой основана вся моральная ценность человека, “не есть что-либо объяснимое из другого, что-либо достигаемое путем наставления и потому возникающее во времени и изменчивое, даже от случая зависящее, а врожденна, неизменна и не подлежит дальнейшему объяснению”.³

Уже в пору страстного увлечения Шопенгауэром Толстой не соглашался с ним, так как его собственный житейский и литературный опыт писателя-психолога свидетельствовал об обратном. Сейчас он осознает это расхождение в понимании человеческого характера: “У него (Шопенгауэра - С.В.) странная ошибка: характер неизменен, всякая борьба бесполезна, а между тем характер есть следствие предшествующей жизни. Отчего же он стал таким, а не иным? Он изменился. Вот эти-то изменения и составляют задачу нашей жизни. Производится она не рассуждением, не борьбой, не опытом, не средой, не любовью, но всем этим вместе. Отрицать что-либо из этого, значит отрицать жизнь, одну из сторон жизни” (53, 124-125).

В этико-философском трактате “О жизни” толстовская концепция разума представляет собой как бы “завершающую” стадию размышлений писателя над смыслом человеческого существования. Соотношение гносеологии и этики не имело у Толстого самостоятельного значения, но было всецело “подчинено” проблеме смысла жизни. Для него разум являлся основным источником моральной деятельности человека и регулятором моральной линии его поведения.

Если человек живет “животной” жизнью, т.е. только той частью своего Я, которая обеспечивает ему материальные блага, то это ведет его к эгоистическому непониманию жизни, оно не может открыть человеку истинного смысла жизни. В трактате “В чем моя вера?” Толстой пишет: “Обман состоит в ложном убеждении, что жизнь наша может быть обеспечена нашей борьбой с другими людьми. Мы так привыкли к этому обману мнимого обеспечения своей жизни и своей собственности, что и не замечаем всего, что мы теряем из-за него. А теряем мы все - жизнь” (23, 425-426). Но эта “животная” борьба изначально обречена, так как всех (и счастливых, и неудачников) в финале ожидает смерть. Сама же мысль о смерти, возникающая внезапно и неотвратимо, обнажает бессмысленность человеческого существования, наполненного “жадным” потреблением жизни. Тогда и возникают неотступные вопросы, перед которыми человек бессилён: “Я хочу блага, я хочу жизни, я хочу разумного смысла, а во мне и во всем меня окружающем - зло, смерть, бессмыслица. Как быть? Как жить? Что делать? И ответа нет”, (26, 339) - констатирует автор трактата “О жизни”.

Разобщенность человека с бытием, с его истинной сущностью так велика, что он сам исключает себя из общего процесса жизни людей, не желая видеть никакой связи между ограниченным конечным существованием и общей совокупной бесконечной жизнью человечества. Ощущение кратковременности своего пребывания на земле и стремление к личному благу, понимаемому человеком как форма свободы, укрепляет в нем сознание своих особых прав

на монопольное, эгоистическое обладание жизнью. Разум человека, живущего ложными ценностями, начинает искажаться, вырождаясь в рационально-рассудочный тип познания. Он вытесняет духовно-ценностные основы бытия человека. По мысли Толстого, предназначение “ложного разума” (так он называет эту форму познания) заключается в ориентации человека на усвоение законов эгоистического существования: “<...> теперь существует борьба существ между собою, и если я один не буду бороться, другие задавят меня, - рассуждает в толстовском трактате обладатель ложного разума. - Мне все равно, каким путем <...> достигается наибольшее благополучие всех, - мне нужно теперь наибольшее мое благополучие” (26, 372).

Этот идеал, кажущийся “разумным” и логичным, в основе которого лежит стремление к личному счастью, оказывается, как это ни парадоксально, отрицанием жизни. Согласно Толстому, у каждого человека может наступить момент, когда его разум начнет вступать в борьбу с жизнью: “Одно Я, его личность, велит ему жить. А другое Я, его разум, говорит: “жить нельзя”. Человек чувствует, что он раздвоился. И это раздвоение раздирает его душу. И причину этого раздвоения и страдания ему кажется его разум” (26, 340). Но в этой трагической ситуации раздвоения - стремления к жизни и одновременного сознания ее бессмысленности - Толстой видит позитивное решение нравственно-психологической дилеммы.

Преодоление личностью этого нравственного кризиса, на его взгляд, совпадает с освобождением ее от ложных духовно-ценностных ориентаций. Он считает, что причина раздвоения сознания происходит “от смешения жизни животного с жизнью человеческой” (26, 340). По убеждению писателя, человека “от иных живых организмов” отличает не только разум. Человек есть по преимуществу существо нравственное. Переоценка ценностей начинается с того момента, когда человек пытается заглянуть в себя и уяснить себе этическую сущность своего субъективного бытия. Более того, самопознание должно предвещать постижение объективного мира. “Прежде всего мы можем и нам нужно познать самих себя, - пишет Толстой, - т.е. тот закон разума, которому для нашего блага должна быть подчинена наша личность и тогда только нам и можно познать и закон своей животной личности и подобных ей личностей, и, еще в большем отдалении от себя, законы вещества” (26, 358).

Толстой в трактате “О жизни” определил этические принципы этого самопознания - этапы движения к “разумению”, которые направляют человека в процессе поисков им смысла существования. Пытаясь постичь самого себя, человек, полагает он, переживает естественное состояние обособления, ибо желание блага себе - основа жизни (“жизнь чувствует человек только в себе, в своей личности”). Это и вызывает в нем представление о своей “самости”. Но

в процессе самопознания человек обязан определить свое понимание жизни через отношение своего разумного начала к чувственно-телесному, “животному”. Так, по Толстому, человек вступает в новый этап самопознания: “истинная жизнь человека, проявляющаяся в отношении его разумного сознания к его животной личности “начинается только тогда, когда начинается отрицание блага животной личности” (26, 347). В процессе этого отрицания и “рождается” разумение - особая форма познания человеком явлений жизни, иногда Толстой называет ее - “разумное сознание”.

Толстовская концепция восходит, вероятно, к стоическим и раннехристианским представлениям о двойственной сущности человеческого разума: разум плоти служит удовлетворению низменных побуждений человека (у Толстого это “личное сознание”); высшее разумение выступает как духовный руководитель человека, открывающий ему путь к праведной жизни (у Толстого это “разумное сознание”). Марк Аврелий, столь почитаемый писателем, пишет: “Что привлекательнее самого разумения, если под ним понимать способность соображения и познания, счастливо преодолевающую все препятствия? <...> разум и искусство разумной жизни суть способности, довольствующиеся собой и делами, согласными с ними. Их стремление направляется свойственным им началом, их путь прямо ведет к положенной им цели”.⁴

“Разумное сознание” у Толстого понимается как разум, который дарован человеку Богом. Еще в “Исповеди” он утверждал: “Знание веры вытекает, как и все человечество с его разумом, из таинственного начала. Это начало есть Бог, начало и тела человеческого, и его разума” (23, 48). Бог дает жизнь человеку тем, как он дает смысл и разумение жизни. И в письме к Фету в октябре 1880 года Толстой пишет о том, что если “я знаю себя существующим, и все, что я знаю, происходит от того, что во мне есть разумение, и его-то называю Бог, то есть для меня начало всего, о том начале, которое произвело мир явлений, я ничего не знаю и знать не могу” (II, 104). Он теперь отрицает мировую волю Шопенгауэра как основу всего сущего. Он ссылается на Евангелие от Иоанна, убеждая Фета, что любить Бога значит любить “свет разумения”, а “жить Богом значит жить светом разумения”. От Бога мы получаем жизнь, говорит Толстой, и сознание жизни, так как “жизнь во мне есть сознание”, которое и есть Бог. “То, что приспособило сознание ко мне, есть разум. Разум есть освещение сознанием меня (помещение жизни во мне)”, - пишет он в “Понятии о Боге”.⁵ Фет в ответном письме Толстому возражает против введения новых философских терминов, которые только затрудняют понимание; “разум может служить философским основанием, - началом, ибо он сила, - словом, вещь, тогда как разумение есть состояние, а не вещь сама в себе <...>, которое само неминуемо и властно указывает на свою причину” (II, 107). Поэтому он говорит, что если и принять

Иоанновское - “Бог был разум”, то разумение не может означать Бога. Фет размышляет теоретически, а Толстой говорит с позиций веры, вытекающей из разума и сердца. Его разумение (как особая форма познания) заключается в том, что непосредственное, “живое” знание человека о себе самом контролируется разумом (а не рассудком). Разум и является нравственным регулятором животного-телесного начала в человеке. Очеловечивая его, разум и способен устранить вечное противоречие между плотским и духовным в сознании личности, тем самым привести человека к осознанию самого себя как разумного и нравственного существа. Тогда снимается трагическое состояние “раздвоения” и открывается путь “для достижения блага истинной жизни” (26, 349).

Разум и выступает у Толстого как закон, по которому должны жить люди: “В исполнении этого закона, в подчинении своего животного закону разума, для достижения блага, и состоит наша жизнь” (26, 348). Следовательно, разум у Толстого этически ориентирован. Человек, выбирая между двумя возможными пониманиями жизни, живет либо в “свете разумения”, либо, следуя страстям, заботится только о своем личном благе. “Блага абсолютного, - пишет Толстой в упоминавшемся письме Фету, - нет во внешнем мире. Одно истинное благо есть наибольший свет разумения, при котором человек может сделать наивернейший выбор” (II, 104). Однако моральный выбор, сделанный при посредстве разумения, не является обоснованной жизненно-реалистической позицией индивида, так как свобода - свойство и воли человека, и разума человека. В “разумном сознании” человека Толстой видел высшее “долженствовательное” начало, полагая, что “внедрение” его в нравственные отношения приведет их к перерождению в новые совершенные формы. По его мысли, от человека требуется только изменить духовные установки своего разума, превратив тем самым познание жизни в форму совершенствования жизни. Он пишет в трактате: “Познание чего бы то ни было для нас есть перенесение на другие предметы нашего знания о том, что жизнь есть стремление к благу, достигаемое подчинением закону разума” (26, 357). Значительная сама по себе проблема гуманизации человеческого разума, в сущности, становится у Толстого философски-этической абстракцией. Возведение разумения в универсальный принцип совершенствования нравственной человеческой природы ограничивает свободный выбор человека. Достоевский скептически отнесся к морализаторской стороне учения Толстого о смысле жизни. Он, оценивая роман “Анна Каренина”, не разделяет идею заимствования представителем “средне-высшего круга” Левиным у мужика его образа жизни и патриархальных устоев с целью обретения смысла существования.

Сделав проблему смысла существования не только предметом этической рефлексии, но и условием духовно-ценностного становления личности, Толстой пришел к убеждению, что процесс поисков смысла жизни человека

“с разумением” практически бесконечен. Но это у него не означает, что ответа на вопрос о смысле человеческого бытия вообще не существует. Но, чтобы ответить на него, Толстой противопоставляет “истинную” и “не истинную жизнь”. “Истинная жизнь человеческая, - пишет он, - не есть то, что происходит в пространстве и времени” (26, 359). А именно в этих границах живет “животная личность”, подверженная поэтому “конечности” смерти. Отсюда и страх смерти. “Истинная” жизнь начинается тогда, когда человек отказывается от блага своего животного существования и вновь “рождается духом”. Толстой умозаключает: “Зарождается и погибает для человека то, что не живет, то, что проявляется в пространстве и времени. Жизнь же истинная есть (выделено - Л.Т.), и потому она для человека не может ни зарождаться, ни погибать” (26, 368). Так писатель выходит на проблему бессмертия.

В дневнике 1887 года есть запись: “Человек употребляет свой разум на то, чтобы спрашивать: зачем и отчего? - прилагая эти вопросы к жизни своей и мира. И разум же показывает ему, что ответов нет. <...> Разум решает только основной вопрос как. И для того, чтобы знать как, он решает в пределах конечности вопросы отчего и зачем?” (XXI, 351). Для Толстого это лишь вопросы о собственной ситуации и внутренней возможности самого человека, а не о том, что происходит в мире.

Тут Толстой близок к кантовской этической позиции. В чем это проявляется? Они сходились в главном - в концепции свободной личности. Позиция Канта: свобода есть следование долгу, а формула долга - счастье других. Позиция Толстого: “Ты хочешь, чтобы все жили для тебя, чтобы все любили тебя больше себя? Есть только одно положение, при котором желание твое может быть исполнено. Это такое положение, при котором все существа жили бы для блага других и любили бы других больше себя. <...> Если же благо возможно тебе только тогда, когда все существа любили бы других более себя, то и ты, живое существо, должен любить другие существа более себя” (26, 370).

Не случайно трактату “О жизни” предпослан пространный эпиграф из “Критики практического разума” Канта. Толстой не только штудировал теперь параграфы кантовских “Критик”, размышляя на страницах своих дневников, писем о стройности этического учения философа, но и прямым путем приходило к нему главное у Канта. У них был один источник, имя которому “Новый завет”. Они сходились в понимании христианской этики, для них религия Христа - воплощение высшего нравственного идеала. Кант - союзник Толстого в полемике с “отрицательными учителями” (прежде всего с Шопенгауэром), главную ошибку которых он видит в том, что при определении смысла жизни они исходят из того, “что жизнь человека есть только его животное существование” (26, 331).

Так понимаемый смысл жизни не выходит за пределы эгоистических интересов всякого обособленного, индивидуального существования, по мысли Толстого. Человека преследует страх смерти, отсюда страдания, а сам смысл уничтожается смертью. Следовательно, чтобы жить, быть счастливым - а Толстой настаивает, "что человек обязан быть счастливым" - необходимо примирить свою жизнь с сознанием неотвратимости собственной смерти. Он считает это возможным, если человек сможет (и он должен!) найти в самой жизни то, что выходит за пределы индивидуального существования, что объединяет личность с другими людьми, а через них с вечным, бесконечным. Эту же мысль Толстой формулирует и в Дневнике 1886 года: "Цель жизни вне наслаждений и страданий. Она достигается, проходя через них. <...> Цель жизни общая или духовная. Единение. Только." (XXI, 350).

Желание себе блага - основа жизни, но человеку нужно такое несомненное благо, которое не нарушалось бы борьбою, страданиями, смертью. Сознание личной жизни, считает Толстой, уничтожается от участия в Добре. Разумное сознание требует не отречения от "животной" личности (это невозможно для человека, потому что вне этой личности он не существует по законам природы), а в отказе видеть смысл жизни в благе этой отдельной личности. В личном сознании, которое для Толстого есть животное сознание, он видит препятствие для осуществления совершенной жизни ("высшего блага"), ибо оно связано с удовлетворением чувственных потребностей личности. Чувственные мотивы, согласно Канту, не могут быть мотивами нравственного сознания, так как они индивидуальны, эгоистичны. Человек как чувственное существо есть природное существо, между тем, моральное сознание есть именно то, что возвышает человека над природой. Толстой, соглашаясь с Кантом, утверждает, что разумное сознание требует от человека ради него самого любви к другим людям, а потому благо разума - не личное благо. Разум преодолевает чувственные влечения, направляет человека любить не себя, а других, что дает возможность соединения с Богом - так совершается сознательное исполнение нравственного закона, вложенного в душу каждого человека. Толстой подытоживает: "Жизнь есть деятельность животной личности, подчиненной закону разума. Разум есть тот закон, которому для своего блага должна быть подчинена животная деятельность человека. Любовь есть единственная разумная личность человека" (26, 382-383).

"Двигатель жизни" - бескорыстная любовь, которая дается верою. Шопенгауэр, отрицающий веру в прогрессивность "человека разумного" и "человека деятельного", отрицает и "духовную сущность" живого существа с его инстинктивными влечениями. Его человек - существо, прежде всего "волящее", а потом познающее. Разум оценивается им как тупик эволюции, как печальное средство утраты "воли к жизни". Толстой из понимания

Шопенгауэром человека выводит суть его пессимистической философии и отрицает ее. Он пишет: “Рассуждения пессимистической философии <...> такое: есть животное Я, в котором есть влечение к жизни. Это Я со своим влечением не может быть удовлетворено; есть другое Я, разумное, в котором нет никакого влечения к жизни, которое только критически созерцает всю ложную жизнерадостность и страстность животного Я и отрицает ее всю” (26, 381). Если принять эту философию, говорит Толстой, то можно прийти к признанию, что “жизнь есть ничто”, бессмыслица. И только “живое” непосредственное чувство любви способно разрешить противоречие пессимистической философии, так как любовь дает “наибольшее благо человеку”. Но не любовь - “слепая страсть” Шопенгауэра (“порыв чувства, затемняющий разум”), влекомая мировой волей к продолжению рода, а служение “делу любви”, тому делу, которое указывается человеку “Божьей волей”.

Если лишь при исполнении “закона любви” человек обретает такое благо и счастье жизни, высота которых определяется непосредственным ощущением, то это дает основания Толстому заключить, что, стало быть, человек исполняет истинный закон природы, то есть, иными словами, следует той воле, которая послала его в мир и создала его так, чтобы жизнь его состояла в стремлении к благу и чтобы высшее благо он получал именно от служения людям. Писатель в противоположность шопенгауэровскому эгоизму как закону жизни и отношений людей, отрицающему всеобщее благо, утверждает “истинную любовь”, которая есть все-таки “последствие отречения от блага животной личности”. “Проявление чувства любви, - пишет он, - невозможно для людей, не понимающих смысла своей жизни” (26, 390). Любовь, по Толстому, не есть вывод разума или последствие “известной деятельности”, а “сама радостная деятельность жизни”. У Толстого христианское понимание любви как жертвенной, но блаженной и бесконечной жизни.

Человек, не освободившийся от блага своей личности, неспособный любить, не может разрешить противоречия жизни: желания жить и “конечности” своего существования, о которой ему говорит разум. И тогда рождается страх смерти. По Шопенгауэру, “страх смерти - лишь обратная сторона воли к жизни, которая и есть все мы” (II, 478), поэтому он врожденный. Сама привязанность к жизни неразумна и слепа. Воле, согласно философу, присущ страх, именно потому что она воля к жизни. “Когда же воля путем познания видит смерть как конец явления, с которым она себя отождествляла и которым, следовательно, ограничена, ее существо всеми силами противится смерти” (II, 481). Но, согласно Шопенгауэру, воле нечего бояться, ибо воля к жизни являет себя в “бесконечно настоящем”, так как она форма жизни рода, который вечен. Это - бессмертие во времени (II, 490).

Толстой исходит из того, что страх смерти у человека возникает не потому, что он боится прекращения своего животного существования, но “в том, что ему представляется, что умирает то, что не должно умереть” (26, 401). Страх смерти возникает от осознания “неистинности жизни”. Истинная жизнь есть жизнь духовного Я, (“мое особое Я”), которое внепространственное и вневременное, а значит бессмертно, уничтожается только тело.

Для Толстого жизнь умерших не прекращается в этом мире, ибо остается “сила их жизни”, которая действует на нас, и их отношение к миру становится нашим отношением, и “действие это по мере разумности и любовности увеличивается и растет, как все живое, никогда не прекращаясь и не зная перерывов” (26, 413). Христос, согласно ему, подтверждение этого закона - сила Его разумно-любовной жизни, Его отношение к миру действует на людей, и “сила эта есть сам живой Христос”, ибо он вступил в истинную жизнь, которая не может прекращаться. У Толстого понимание бессмертия не связано с телесной жизнью после смерти, с верой в загробную жизнь. У него, скорее, гуманистическое понимание бессмертия. “Верить в будущую жизнь может только тот, кто сделал свою работу жизни, - пишет он, - установил в своей жизни то новое отношение к миру, которое уже не умещается в нем” (26, 415).

В 80-ые годы Толстой познакомился с русским религиозным философом Н.Федоровым, создавшим оригинальное учение о борьбе со смертью: “воскрешение предков”. Все философии, говорил он, признают действительность смерти. Автор “Философии общего дела” считает смерть не неизбывным онтологическим фатумом. По его мнению, ею можно управлять: “Как ни глубоки причины смертности, смертность не изначально; она не представляет безусловной необходимости. Слепая сила, в зависимости от которой находится разумное существо, сама должна быть управляема разумом”.⁵ Для Федорова это возможно потому, что человек для него землянин, т.е. далеко не совершенное, но уникальное природное, космическое существо. Его сущность двусоставна: с одной стороны, животное-природная, с другой - самодеятельно-трудовая, творческая. Человек, как таковой, не может принять этого закона биологического вытеснения. “Смерть есть свойство, состояние, обусловленное причинами, а не качество, без коего человек перестает быть тем, **что он есть и чем должен быть**. Увеличивающееся количество “умерших отцов” не уменьшает, а увеличивает “сыновний долг” <...>, нравственное противоречие “живущих сынов” и “умерших отцов” может разрешиться только долгом всеобщего воскрешения”,⁶ - пишет Федоров. Человека, считает он, не может успокоить бессмертие в рамках духовного прогресса обновляющегося человечества. В “Философии общего дела” речь идет о научном воскрешении, отличном от христианского воскрешения. Нужно преобразовать науку, она

должна регулировать природу и жизнь, и смерть человека. Толстой с интересом относился к этим идеям Федорова, но в творчестве своем провозглашал моральное воскресение человека.

Бог для Толстого любовь, следовательно, и истинная жизнь есть любовь. Достоевский, как и Толстой, в согласии с христианским учением рассматривает любовь как содержание нравственного закона, который существует не как нечто внешнее. Только признав, что воля к жизни во всей ее глубине должна пониматься как воля к любви, мы можем сказать, что любовь есть не только идеальный закон, она есть собственная изначальная воля человека.

Закон любви как онтологический закон жизни вообще рассматривал в своей философии всеединства и философ Вл. Соловьев. В своем сочинении “Смысл любви” он определяет любовь как самостоятельное благо, имеющее безотносительную ценность, как высший расцвет индивидуальности. Вл. Соловьев не отделял любовь человека от общих мировых процессов, он ставил перед человечеством фантастическую задачу одухотворения мира через духовный подвиг всеобщей любви, побеждающей только все виды земной разъединенности, но и пространство, время, смерть. “Истина, как живая сила, овладевающая внутренним существом человека и действительно выводящая его из ложного самоутверждения, называется любовью. Любовь, как действительное упразднение эгоизма, есть действительное оправдание и спасение индивидуальности. Любовь больше, чем разумное сознание”,⁸ - утверждает философ. Через любовь, согласно ему, человек сознает свою причастность Абсолюту. Поэтому любовь - высшее благо, высшая истина и живая сила, выводящая человека из “ложного самоутверждения индивидуальности”, она дает ему способность “жить не только в себе, но и в другом”. У Толстого любовь к человеку и добру сливаются с религиозным чувством, религия для него ценна правилами морали. У Вл. Соловьева любовь выводится из религиозного чувства, во многом она мистична: “Живой идеал Божьей любви, предшествуя нашей любви содержит в себе тайну ее идеализации. Здесь идеализация низшего существа есть вместе с тем начинающаяся реализация высшего, и в этом истина любовного пафоса”.⁹

Толстой неоднократно повторяет свою излюбленную мысль, что любовь - основа всемирного братства людей. Подобно Шопенгауэру, он признает, что страдания - это факт жизни: болезни, смерть близких, природные катаклизмы, войны, сознание греха и т.д. Они вызывают мучительные страдания. Но, говорит Толстой, чем больше любви, деятельной любви разума, тем меньше страданий, в то время как, по Шопенгауэру, страдания неустранимы. Но русский писатель верит: смерть и страдания только от нарушения человеком “своего закона жизни”. Если человек сумеет соединить свою жизнь с “жизнью

мира”, тогда обретаются “жизнь, не могущая быть смертью, и благо, не могущее быть злом” (26, 435). Он приходит к убеждению, что для человека, познавшего смысл жизни в исполнении высшего блага, не существует страха смерти, как и самой смерти. “Зло в виде смерти и страдания видны человеку только, когда он закон своего плотского животного существования принимает за закон своей жизни” (26, 434) - это положение находит художественное воплощение в повести “Смерть Ивана Ильича” (1886), которая писалась в период работы над философским трактатом “О жизни”.

Признание целью жизни блага своей животной личности - есть смерть (“тьма”), а “свет” - это стремление к благу всех людей. Это и есть жизнь. “Стоит человеку признать свою жизнь не в благе своей животной личности, а в благе других существ, и пугало смерти навсегда исчезнет из глаз его” (26, 371).

В трактате Толстой утверждает превосходство религиозного мышления над научным, считая религию главной силой жизни, придает своей этической системе религиозную мотивацию. “Все учения религиозные суть не что иное, как определения жизни, как стремления к действительному, необманному благу, доступному человеку” (26, 438). В его религиозной системе Бог - высшая духовная сила, нравственная истина, ему должен служить человек во имя своего и общего блага. Толстой пришел к убеждению, что для человека, познавшего истинный смысл жизни, смерти не существует. Его освобождает от смерти духовное рождение. И тогда он из первоначального названия трактата - “О жизни и смерти” - убрал слово “смерть”.

Толстой защищает жизнь как явление коллективное, способное сохранить себя только посредством подчинения своего индивидуального существования. Идеал толстовской человечности будущего предопределяется отрицанием его как сколько-нибудь значительной земной сущности в ее способности мыслить, ощущать, быть. Это следствие отрицания реальности трансцендентальной сферы существования.

Индивидуальное сознание у Толстого испытывает ту же “разорванность”, что и у Достоевского, когда оно остается один на один с бесконечной и при этом “теологически необъяснимой вселенной”. Однако, в отличие от Достоевского Толстой находит спасение от экзистенциальной муки в отрицании нравственно уникальной человеческой индивидуальности. Н.Бердяев говорит об имперсонализме Толстого¹⁰, то есть отрицании субстанциональности личности и личного начала, он растворяет ее во “всеобщем”. Как духовное, нравственное существо, человек через любовь к Богу и Добру связан со всеми людьми и миром в единое целое. Сущность и смысл жизни открывается тогда, когда человек, соединившись со “всеобщим”, “признает за собою свою божественную сущность”.

IV. НРАВСТВЕННО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ СМЕРТИ [“ТРИ СМЕРТИ” (1859), “ЗАПИСКИ СУМАСШЕДШЕГО” (1884), “СМЕРТЬ ИВАНА ИЛЬИЧА” (1886)]

Традиция нравственно-философских размышлений о смерти и бессмертии человека зародилась в глубокой древности и получила различные интерпретации в современной философии, антропологии, истории культуры.

По мнению Ф.Ариеса, в основе эволюции нашего отношения к смерти лежит общая эволюция внутреннего мира индивида в его отношении к природе и Другому. Для ранних этапов человеческой истории (включая и раннее средневековье) отношение к смерти он определяет как “прирученную смерть”. В древних сказаниях и средневековых романах смерть предстает как естественное завершение жизненного процесса. Человек воспринимает смерть как одну из форм взаимодействия с природой. Позднее средневековье (XIV-XV вв.) меняет отношение человека к смерти, открывает “смерть своего Я”.¹ Усиливается и страх смерти.

В дальнейшем этот мотив еще больше драматизируется. Смерть воспринимается как разрыв, как акт, вырывающий человека из обыденной жизни рационального мира и бросающий его в иррациональный таинственный мир.

В экзистенциальном плане феномен смерти - это не только признание исчезновения индивидуальной жизни человека, но и вопрос о посмертном существовании и о том, как можно преодолеть страх перед смертью, сделать ее осмысленным моментом жизни. К XIX веку “смерть в аспекте конечного перестала удовлетворять мысль и стала бесконечной, обнаружила типы и структуры, стала жизненной проблемой. Теперь вопрос о смерти - это вопрос о смысле смерти, а мертвого смысла не бывает. Бесконечная смерть - амбивалентный перевертыш бесконечной жизни”.²

Однако уже античная философия в лице Сократа сделала первый шаг на пути преодоления страха смерти. Он утверждает, что смерть есть благо и жизнь, а личность бессмертна. Сократ на суде заявляет: “<...> не следует ожидать ничего плохого от смерти, и уж если что принимать за верное, так это то, что с человеком хорошим не бывает ничего плохого ни при жизни, ни после смерти и что боги не перестают заботиться о его делах”.³ Платон тоже нравственно преодолевает страх смерти через свое понятие “бессмертной души”. Человек, согласно ему, может стать бессмертным, если он обратится к своей душе, создаст для нее условия, возвращающие душу к ее божественной природе. Человек должен работать над собой, духовно расти, и для такого человека

смерти не существует. Следовательно, оба философа считали, что смерть не страшна для человека, осмысленно относящегося к жизни, совершенствующего себя нравственно (Сократ) и эзотерически (Платон).

Христианство, вобрав многое из размышлений античной философии о смерти, придало подходу к смерти новый смысл: оно реагировало не столько на трагизм смерти, сколько давало утешение болезненно переживавшим тяготы жизни. Гуманизм христианства выражался в том, что в нем акцентировался нравственный аспект сознания и поведения человека, помнящего о смерти, о “судном дне” и т.д.

В последующем развитии европейской философии в решении проблемы смерти преобладает рационалистическая тенденция, разрушающая христианское вероучение о смерти и бессмертии человека, но дающая мало позитивных подходов в рассмотрении духовно-нравственных аспектов этой проблемы. Мудрость человека, согласно Спинозе, состоит в размышлении не о смерти, а о жизни.

В противоположность “оптимистическому” подходу к смерти в философии формируются иррационалистические представления о жизни и смерти человека. Предельное их выражение, как мы видели, - философия А.Шопенгауэра. Никто, пожалуй, не написал так много о смерти, как франкфуртский философ. Шопенгауэр выводит понятие жизни из “хотения” иррациональной мировой воли, а потому “жизнь - зеркало воли” (I, 383). Привязанность к жизни, согласно философу, неразумна и слепа, так как жизнь есть ничтожество. Это объясняется тем, что она - отражение воли. Философ считает, что знание ничтожества жизни должно подавлять страх смерти, но уничтожить его полностью невозможно. Рождаясь, человек приносит этот страх смерти в мир, ибо он есть “обратная сторона воли к жизни, которая и есть все мы” (II, 478). Смерть, утверждает Шопенгауэр, есть небытие, но оно ничем не отличается от небытия до нашего рождения, а потому незачем его бояться.

Философ теоретизирует, излагая свою концепцию: смерть - не есть зло. С точки зрения познания смерть не есть зло, так как в познании и состоит сознание. Смерть субъекта, говорит Шопенгауэр, наступает тогда, когда исчезает сознание, а прекращение функции организма наступает после этого, следовательно, человек не чувствует “умирания” тела. Однако философ не считает, что прекращение жизни - это “уничтожение животного принципа - есть полное уничтожение человека” (II, 484). Воля, по его мнению, вечна, вневременна, потому и живое существо (как “вещь в себе”) и после смерти продолжает “пребывать в целокупности природы и вместе с ней” (II, 485). Природе безразлична жизнь и смерть индивида, он преходящ, конечен,

бессмертен лишь род. “Воля к жизни, - пишет Шопенгауэр, - являет себя в бесконечном настоящем, ибо она - форма жизни рода, который не стареет и останется вечно молодым” (II, 490).

Жизнь, по Шопенгауэру, - “бесконечное повторение” того, чему лучше бы и не быть, смысл ее не в счастье, а в страдании, значит, смерть более истинна, чем жизнь. Отрицая воскресение тела и бессмертие души, философ утверждает “вечный принцип” бессмертия вида или рода. “Уже в качестве силы природы жизненная сила остается совершенно не затронутой сменой форм и состояний” (II, 484), - отмечает он.

Толстой в своих размышлениях о жизни и смерти, как мы видели (III гл.), исходил из этической сущности человека, смело утверждая гуманистическое видение самоценности живущего человека, давая ему не просто “утешение” (и тем самым снимая страх перед смертью), но подлинное осознание смысла вечной жизни человека как нравственно-социальной личности.

В своем художественном творчестве он показал потаенный смысл того, что совершается в человеке, когда он переходит биологически и нравственно от жизни к смерти. И. Бунин проанализировал в своей книге “Освобождение Толстого” образы смерти в прозе писателя.⁴ Толстой пытался создать философию смертной телесности, его образы впечатляют полнотой соматического переживания и все же, думается, смерть остается для него тайной.

С момента знакомства с философией Шопенгауэра, писатель начинает “философствовать” о смерти. “Изображающая смерть” присутствует уже в первых его произведениях, она предстает и как естественная конечность человеческой жизни (смерть матери, няни в автобиографической трилогии; смерть графа Безухова в “Войне и мире” и т.д.), и как насильственное прерывание жизни (многочисленные смерти на войне в “Севастопольских рассказах”, “Войне и мире”). Он художественно исследует различные модели поведения человека в ситуации смерти, нравственно оценивая их. Но с 70-х годов, отрицая пессимизм Шопенгауэра, обосновывая истинность жизни, а не смерти, Толстой, признавая неизбежность биологической смерти, утверждает духовное, нравственное бессмертие человека. Как и немецкий философ, он использует понятие “силы жизни”. Но у Толстого это не сводится к “природности” человека, а связано с тем, как уже говорилось, насколько человек своей жизнью вошел в жизнь других.

В предельно заостренной, можно сказать парадоксальной, форме в трактате “О жизни” писатель выразил то, что есть смерть: “Человек умирает только от того, что в этом мире благо его истинной жизни не может уже больше увеличиться, а не от того, что у него болят легкие, или у него рак, или в него

выстрелили, или бросили бомбу” (26, 422). По мысли Толстого, человек, достигнув определенной стадии духовного развития, открыв в себе свет Божественной Истины, исполняет свое нравственное предназначение в жизни. К такому убеждению писатель пришел в 80-ые годы, после теоретического осмысления своего вероучения.

Смерть страшна для тех, кто “не видит, - пишет Толстой в трактате “В чем моя вера?”, - как бессмысленна и погибельна его личная одинокая жизнь, и кто думает, что он не умрет <...>. Я умру так же, как и все <...>, но жизнь моя и смерть будут иметь смысл и для меня и для всех” (23, 402).

Следовательно, он нравственный смысл жизни распространяет и на смерть. Она становится в основном явлением духовно-нравственным, связанным со сложнейшими процессами, присущими только человеку как личности. Значимость такого понимания смерти определяется у Толстого осмыслением самой жизни личности. В 80-ые годы он постоянно углубляет решение проблемы смерти человека, художественно изображая страх смерти, процесс умирания как “нравственное страдание” и преодоление как открытие света истины. “Для героев Толстого, - пишет современный исследователь, - изображающая смерть обтекает всю поверхность человека, залепляя ему глаза на все возможные просветы в иное в жизни”⁵. Действительно, писатель смерть воспринимает в онтологическом значении как объективную реальность, данную нашему сознанию. Так воспринимают ее и герои Толстого. В его изображении размышления о смерти или процесс умирания является основным смысловым центром в произведении. Однако нельзя согласиться с тем, что Толстого интересует только этот аспект.

Современная философия выделяет и онтический смысл смерти как явление того, о чем мы не знаем и до конца не можем знать. Думается, что и для Толстого этот аспект характерен. У него нет мистического видения смерти, но для него она, начиная с “Детства”, - тайна, которая остается неразрешимой до конца жизни. В разговорах с А.Ф.Кони в 90-ых годах Толстой неоднократно высказывал суждения о смерти в обоих аспектах. С одной стороны, он подчеркивал, что смерть как явление необходима для нравственной жизни, а с другой его интересовал вопрос о том, что будет там, за гробом. “Возможно ли и мыслимо ли за гробом индивидуальное существование человека?”, “есть ли вечная жизнь?”, “в чем тайна смерти и должно ли существовать возмездие в будущей жизни?”, - на эти вопросы он отвечал неоднозначно. Теоретически, в своих трактатах, он утверждает смысл жизни и бессмертие человека в слиянии индивидуальности со всеобщим, а когда дело касается его лично, он говорит А.Ф.Кони: “За гробом будет индивидуальное существование, а не нирвана и не слияние с мировой душой”.⁶

Смыслообразующим и структурным началом художественного произведения смерть становится у Толстого в конце 50-ых годов, начиная с рассказа **“Три смерти”**.

Отношение к смерти всегда было для Толстого важным критерием нравственной оценки, выявляющей истинную ценность человека, качество его мирозозерцания. “Через познание смерти можно познать все связанное с ней, а связано со смертью все, особенно - ты сам”.⁷ Для Толстого в этот период характерно натуралистическое отношение к смерти: смерть осмысливается им как одна из форм взаимодействия с природой. Художественное выражение этого представлено в рассказе **“Три смерти”**, своеобразном триптихе о смерти барыни, ямщика и дерева. На первый взгляд, смерти почти не связаны. Этой связи не увидела современная Толстому критика. Дм.Писарев, анализируя рассказ, отмечает, что “общей нити рассказа нет. Автор изобразил только три момента, три смерти, происшедшие при различных условиях, при различной обстановке, и, обрисовав самыми яркими красками это различие, выстраивал во всех трех те общие явления, которые сопровождают собою разрушение всякого организма”.⁸ Согласно критику, все три “эскиза” связаны только “характером содержания”. И Тургенев писал из Петербурга Толстому: ”Три смерти” здесь вообще понравились, но конец находят странным и даже не совсем понимают его связь с двумя предыдущими смертями, а те, которые понимают, недовольны”.⁹

О чем “Три смерти”? Единственно только о том, как мучительно умирала барыня или как “натурально” покидал сей мир ямщик Федор или дерево? Нет, конечно. Толстой разобщает своих героев внешне, фабульно и сводит их внутренне, в полноте художественного целого. Обе “человеческие сферы” “прослоены” природой. Все они сомкнуты для какого-то совместного, сквозящего меж ними смысла.

В представлении Толстого, смерть - явление универсальное, затрагивающее каждого человека, каждое живое существо. Это не противоположение цельной природной жизни, а один из ее моментов. Здоровяк, жизнелюбец Серега (везущий барыню) оказывается в момент торга - новые сапоги в обмен на могильный камень - между двух полумертвецов: в ямской умирающий Федор, в карете - умирающая барыня. Так сближаются обе смерти и жизнь.

В универсальности смерти, как ее понимает писатель, есть верно отмеченная двойственность: с одной стороны, смерть естественна (и в этом ее простота), ибо она касается всего, что развивается во времени и связано с природным способом существования. Толстой писал: “<...> жизнь есть жизнь, как она есть. Человек живет, совокупляется, рождает детей, воспитывает их, стареется и умирает. Дети его вырастают и продолжают его жизнь, которая,

не прерываясь, ведется от поколения к поколениям, точно так же, как ведется все в мире существующее, камни, земля, металлы, растения, звери, светила и все в мире” (23, 398-399). С другой стороны, смерть - таинственный и загадочный феномен: смерть одного существа не отрицает жизнь, а напротив, продолжается в жизни других. Отпевают барыню, “странно звучат и замирают” слова 102 Псалма, читаемого дьячком, а “из дальней комнаты долетали звуки детских голосов и их топота” (III, 69).

О смерти известно только то, что она есть: человек лишен возможности понимать ее “изнутри”, как нечто пережитое и прочувствованное, ему не дано права “возмущаться” смертью. Право жизни и смерти принадлежит только Богу. Русская религиозная философия предполагала, что время и смерть, конечность и тленность можно победить религиозной верой. Вероятно, в этом смысл введения автором в художественный текст 102 Псалма Давида: “Сокроешь лицо твое - смущаются, - гласил Псалтырь, - возьмешь от них дух - умирают и в прах свой возвращаются. Пошлешь дух твой - созидаются и обновляют лицо земли. Да будет Господу слава вовеки” (III,69).

Сам писатель в письме к А.А.Толстой так определил смысл своего рассказа: “Моя мысль была: три существа умерли - барыня, мужик и дерево. Барыня жалка и гадка, потому что ждала всю жизнь и жлет перед смертью. Христианство, как она его понимает, не решает для нее вопроса жизни и смерти. Зачем умирать, когда хочется жить? В обещания будущего христианства она верит воображением и умом, а все существо ее становится на дыбы, и другого успокоения (кроме ложнохристианского) нету, - а место занято. Она гадка и жалка. Мужик умирает спокойно, именно потому, что он не христианин. Его религия другая, хотя он по обычаю и исполнял христианские обряды; его религия - природа, с которой он жил. Он сам рубил деревья, сеял рожь и косил ее, убивал баранов и рожались у него бараны, и дети рожались, и старики умирали, и он знает твердо этот закон, от которого он никогда не отворачивался, как барыня, и прямо, просто смотрел ему в глаза. <...> Дерево умирает спокойно, честно и красиво. Красиво - потому что не жлет, не ломается, не боится, не жалеет” (60, 265-266).

В этой толстовской интерпретации важны два момента: во-первых, установленная им культурологическая связь между жизнью и смертью: когда отношение к одному из этих феноменов становится мерилем отношения к другому; во-вторых, отношение к смерти формирует нравственные модели поведения человека. Этот авторский взгляд и обеспечивает связь трех смертей в рассказе. Пользуясь художественным законом - “лабиринт сцепления”, - открытым Толстым в 70-ые годы, можно утверждать, что связь сделана “не на фавеле и не на отношениях (знакомстве), а на внутренней связи” (62, 377).

Не хотелось бы согласиться с М.М.Бахтиным, который, сопоставляя полифонический и монологический методы организации эпического произведения, обращается к рассказу “Три смерти” и утверждает, что в этом трехплановом повествовании смерть каждого персонажа представлена как итог жизни, полностью завершённой в своем смысле и в своей ценности. Эти три жизни внутренне замкнуты и глухи, “связи между сознаниями здесь нет”.¹⁰ Он отмечает только скрепы (на сюжетно-композиционном уровне): ямщик Серега, везущий барыню, у умирающего Федора берет сапоги и обещает ему купить камень на могилу, затем, по смерти ямщика, срубает в лесу дерево на крест для его могилы. Единство рассказа, по Бахтину, совершается только в сознании автора, который тоже не “вступает в диалог” с персонажами, а просто говорит о них.

Достоевский “заставил бы все три плана отражаться друг в друге, связал бы их диалогическими отношениями. Жизнь и смерть ямщика и дерева он ввел бы в кругозор и сознание барыни. Целое произведение было бы им построено, как большой диалог, а автор выступал бы как организатор и участник этого диалога, не оставляющий за собой последнего слова”.¹¹

Невольно получается так, что искусство Толстого проигрывает на фоне полифонии Достоевского. Действительно, Федор не думает и не знает о барыне, дерево - ни о барыне, ни о Федоре; барыня в свою очередь не думает о них обоих, но это не означает, что между персонажами нет связи.

Во-первых, в отличие от Достоевского, для Толстого важной была не сама по себе личность, а то развитие жизни во времени и пространстве, которое отделяет истинное от ложного, нравственное от безнравственного, развитие жизни, при котором возможно открыть путь человечески ценному и гармоничному в мире; “душа человеческая” в этом случае для писателя является не загадочным феноменом, а своеобразной “лабораторией”, в которой он экспериментирует на основе своих представлений о мире и личности в нем. Во-вторых, нельзя ли предположить, что Толстой при наличии явной авторской позиции мог добиться “многоголосого” звучания всего “ хора” героев произведения? Добиваясь такой “гармонии формы”, соответствующей его представлению о гармоническом бытии и гармоническом человеке, он должен был определить свое авторское отношение к внутреннему содержанию каждого из героев (что, кстати, делал и Достоевский).

В рассказе нет гносеологического контакта главных персонажей (как у Достоевского), однако, на уровне не только композиции, но поэтической образности эта связь, несомненно, есть. Персонажи как бы отражаются друг в друге через полноту художественного текста. Кухарке Насте, в избе которой живет больной Федор, приснился он, не умирающий, а здоровый и сильный:

схватил топор и давай рубить дрова, “только щепки летят”. Проснулась Настя, хватилась старика, а он уже умер. Эта фабула отзовется в “сфере” дерева, когда ямщик Серега рубил дерево для креста на могилу Федора и “сочные белые щепки летели на росистую траву”. Или: умирающая барыня и зычные веселые голоса ямщиков - срубленное “поникшее дерево” и счастливое “щебетанье птиц”. Так барыня “отражается” в дереве. И все вместе - гармония жизни, ее естественное течение, где статус онтологического первенства получает “не уход” (смерть), а возвращение человека к бытийственным основам своего существования, обладающим вечной и непреложной жизнью. Думается, что для понимания этого и необходима заключительная глава (о дереве).

Модели поведения персонажей в ситуации смерти Толстой выстраивает из внутреннего содержания их характеров. Ямщик Федор жизнью и пониманием мира укоренен в природно-материальном бытии. Народное сознание, не лично по своей сути, что во многом объясняет “легкое”, по определению Толстого, отношение к смерти человека из народа. Федор не жалуется на судьбу, не хватается за жизнь, не обижается на Серегу за просьбу о сапогах (“тебе, чай, сапог новых не надо теперь; отдай мне, ходить, чай, не будешь” (III, 64), он относится к смерти стоически-созерцательно. Организм изнашивается (“нутро все изныло”) - “смерть моя пришла” (III, 65). Умирает тихо, никого не беспокоя. Нутром своим ямщик Федор знает неписанный закон жизни: все в мире взаимосвязано, приходит время и нужно уступить место другому. Настя незлобно ворчит на больного старика, занявшего весь угол в тесной избе: “Нет тебе простору никакого” (III, 64). “Ты на меня не серчай, Настасья, - проговорил больной, - скоро опростаю угол-то твой” (III, 65). Вот она, правда жизни. Просто и сложно одновременно. Так опрастывает свой “угол” и срубленная ясенка, давая жизнь, свет, простор другим деревьям: “сочные листья радостно и спокойно шептались в вершинах, и ветви живых деревьев медленно, величаво зашевелились над мертвым, поникшим деревом” (III, 71). Это - сама стихия жизни.

Вероятно, к этой бытийственной надобности - умножению простора для иных жизней - и сводится суть толстовского рассказа. Барыня представляет иной тип индивидуального, личностного сознания, по мнению Толстого, не соединяющего, а разъединяющего людей. Поэтому сам принцип “опростания угла” ей чужд. Больная барыня яростно борется за свою жизнь, страдает, но сознательно доставляет страдания близким, заставляет всех суетиться и лгать ей. Она догадывается о скорой смерти и как бы уже обреченно подстерегает ее в себе, однако и суетится вокруг нее, старается ее перехитрить. В убывающем ее жизненном пространстве равноправно звучат два голоса: голос природы,

оповещающий о неотвратимости финала, и голос человеческий, ищущий спасения в мелочах.

Толстой, рисуя портрет барыни, обмечает ее худобу, мертвенную бледность, сухие беспокойные губы, усталое, раздраженное, страдальческое лицо. Подчеркивается обреченность барыни, ее нежизненность. Смерть уже в ней. Она влияет на внутреннее поведение барыни в этой кризисной ситуации. Оно как бы расслаивается на параллельные ряды: с одной стороны, она осознает, что умирает (“мне плохо”, “умереть дома?”), слово “умереть” пугает ее, “я знаю, что жить мне недолго”), а с другой - раздражение на близких, которые не поддерживают ее оптимистической надежды на выздоровление. Она робка, боится смерти, но и боится дать волю чувствам. Ее одиночество, ее разобщенность с близкими возникли не сейчас. Об этом мы узнаем из ее последнего исповедального разговора с кухней: “На всех нас грехов много, я знаю это; но надеюсь на милость Бога; всем простится, должно быть <...>. Я стараюсь понять себя. И на мне много грехов <...>. Но зато сколько я выстрадала. Я старалась сносить с терпением свои страдания...” (III, 68). Тихие слезы раскаяния после причащения, чувство удовлетворения (“непонятная сладость”) - все это нравственное обновление, спасение души. Но искренне ли? Опять она мучит мужа, кухню. И в минуты умирания она думает только о себе. Барыня вызывает жалость, но автор осуждает ее за неискренность отношения к жизни и смерти.

В творчестве Толстого “Три смерти” - первый рассказ, где тема смерти определяет структуру произведения. В 80-ые годы писатель вернется к ней, обогащенный литературным опытом и духовными поисками, сформулирует новое миро- и жизнепонимание. Но неизменным останется морально-ценностный подход к смерти.

“Какой в жизни смысл, если существует смерть?” - это вопрос, над решением которого пытливая мысль Толстого билась не одно десятилетие, прежде чем он в своем трактате “О жизни” сформулировал ответ: в ней самой, ибо бытие есть абсолютная целостность и единство. Идея растворения во всечеловеческом для Толстого означала Бога: Бога в людях и Бога, символизирующего всеобщую любовь. И тогда смерти не существует, ибо телесное просто переходит в другое состояние, а духовное нетленно, оно сохраняется, способствуя “увеличению добра”. “Внутренне постигнув, что жизнь есть нечто неизмеримо более широкое и глубокое, чем то, что он переживает, про-живает, из-живает в качестве таковой, любящий человек всем своим существом чувствует: она не кончается с его собственной кончиной. Те, кого он любит, остаются жить, а в них - и он сам; и чем больше тех, кого он действительно любит, тем больше его - общей с ними - жизни остается и после

его смерти”.¹² Чем полнее жизнь, чем больше в ней любви, добра, тем легче человеку умирать. Для Толстого страх смерти был признаком неправильно, а значит, бессодержательно, прожитой жизни, поэтому всякое внутренне страдание человека, связанное со страхом смерти, объяснялось им низкой мерой добра в самом человеке, нарушением нравственного закона в себе.

Следовательно, смерть, являясь составной частью этики Толстого, проверяет нравственную, духовную ценность человеческой жизни. Страх смерти по-настоящему у него мог победить только духовный человек, открытый добру и христианской любви. В своей итоговой книге “Путь жизни” Толстой записывает: “Страдание и смерть есть только нарушение человеком закона своей жизни (т.е. закона разума, выражающегося в любви - С.В.). Если бы человек жил вполне духовной жизнью, для него не было бы ни страданий, ни смерти”.¹³

Тема смерти, взятая в ее аксиологическом аспекте, в произведениях Толстого в 80-90-ые годы раскрывается через переоценку героями своей прошлой жизни разумом, что приводит их к “прозрению”, “воскресению”. В проблемной повести с напряженным драматическим сюжетом герои ставятся в остроконфликтные или кризисные ситуации близости смерти. Этот “порог” помогает им осознать неистинность их жизни, взглядов, отношений, которые раньше они считали этической нормой и в своем будничном размеренном, эгоистическом существовании не задумывались о предстоящем и неизбежном конце - смерти. Кризис сознания, сопровождаемый страхом смерти, ведет к переоценке ценностей и в результате к восстановлению в себе закона вечного добра и любви - закона жизни.

В **“Записках сумасшедшего”** герой как бы продолжил путь Левина - пережив ужас смерти, он осознает, что причина в нем самом, в его эгоизме, порожденном его личностью и поддерживаемом его сословным положением. Обретая веру, герой делает шаг по пути к разрыву со своей средой. Это обусловлено внутренней логикой мысли Толстого и его героя. Повесть осталась незаконченной, хотя писатель возвращался к ней неоднократно - в 1887, 1888, 1896, 1903 годах. Известно, что в ней отразились личные переживания от пребывания в Арзамасе в сентябре 1869 года - “арзамасский ужас”.

В этом психологическом этюде в форме записок автор намечает основные вехи на пути героя от сознания правильности и праведности, значительности своего существования через ужас, тоску, страх смерти к “разрешению вопроса”, к духовному просветлению. Это был путь, типичный для толстовского героя 80-ых годов. Личные переживания - ужас перед неизбежным концом, “духовная тоска”, нравственное “раздираение”, - хотя и не столь очевидно, как в последних произведениях, поставлены в связь с этикой

и социальным положением героя. От мучительного состояния ужаса “за свою погибающую жизнь” героя спасает лишь осознание им эгоизма своих поступков. Дневниковая форма произведения позволила автору передать чувства и мысли героя, как сиюминутную реакцию на происходящие события. Мысли эти не приняли еще строгой логической формы, поскольку схвачены в момент зарождения, и в этой непосредственности своеобразие рассказа.

“Записки” герой пишет после того, как его, здорового тридцатипятилетнего человека освидетельствовали врачи, установив, что его состояние - апатия к жизни - есть простое отклонение от нормы. Сам же он признает себя сумасшедшим, потому что думает и действует вопреки этической норме, принятой в его круге.

Это сумасшествие - не психическое расстройство, оно имеет у Толстого этико-психологическое обоснование. “До тридцати лет я жил как все, и ничего за мной заметно не было”(XII, 43), - так начинается анализ размышлений героя о себе и своем теперешнем состоянии. Жил как все, не выходя за рамки морали и эгоистических интересов людей своего сословия, оправдывающих увеличение богатства любым путем. “Меня очень занимало, как и должно быть, увеличение нашего состояния и желания увеличить его самым умным способом, лучше, чем другие. <...> Мне хотелось купить так, чтобы доход или лес с имения покрыл бы покупку, и я бы получил имение даром. Я искал такого дурака, который бы не знал толку; и раз мне показалось, что я нашел такого”(XII, 45), - пишет герой. Герой живет для “собственного блага”, которое, по понятию Толстого, всегда эгоистично. Он забыл под влиянием условий жизни в обществе “духовного человека” в себе - вторую и главную ипостась человеческой природы. “Животная” личность лишает его возможности действовать свободно, поэтому герой живет как все. “Животная” личность, - пишет Толстой, - сама себя утверждая, остается всегда равна сама себе и находится вне власти человека” (28, 77). Но в человеке живет и свободное духовное Я - вторая ипостась его природы. Но оно не задано земной жизнью, поэтому не отвергает “животной” личности, а действует перпендикулярно ей, светом заключенного в ней разумом Бога.¹⁴ Явить себя этой духовной личности не просто, так как человек живет в атмосфере общедуховной жизни своего времени, сословия, культуры. Переставая верить себе (свободному духовному Я), он и включается в поток общедуховной жизни. Так случилось и с героем “Записок”. Опыт смерти, осознание своей смертности оказывается единственным путем к открытию героем своей истинно человеческой сущности, своего духовного Я.

Поездка по делам имения внезапно становится для героя точкой отсчета в отклонении его “животного” сознания, от признания праведности и истинности

своей жизни. Ужас смерти - пограничная ситуация. Сам герой не сразу осознает связь между этим метафизическим ужасом и этикой своего отношения к жизни.

Автора интересует, откуда и как в человеке возникают нравственные требования, какова их природа? Внутренняя природа человека, его сущность несут, согласно Толстому, этический характер. Предпосылкой кризиса героя послужили нравственные качества личности, проявившиеся в раннем детстве, когда он обостренно воспринимал (он называет это припадками) проявления несправедливости, зла, жестокости, будь это брань, оскорбление, избиение близких или история о распятии Христа. Это не говорит об исключительности героя. Толстой считает, что человек входит в мир с определенным нравственным отношением, которое писатель определяет понятием любовь. Герой в своих воспоминаниях о детстве выделяет именно это свое чувство, которое выводит из собственного опыта: “Я люблю няню, няня любит меня [...] А мама любит меня и няню, а няня любит и маму, и меня, и папу, и все любят, и всем хорошо” (XII, 44). По Толстому, любовь к Богу и ближнему есть любовь духовного Я, его чувство жизни. У ребенка, часто говорил писатель, “сосуд души”, через который светит духовное Я, чистый, он наполнен любовью и добром. В детской душе зло не присутствует, так как человек по природе своей добр. Добро выступает в человеке как проявление закона единения живого. Оно - духовное начало во всех людях. По мнению Толстого, “не может быть и не будет свободы и блага до тех пор, пока не поймут люди своего единства” (45, 56). Мысль о врожденном характере добра в человеке Толстой усвоил в молодости, читая Ж.-Ж.Руссо, и в 80-ые годы нашел подтверждение своим мыслям у конфуцианца Менцзы, считавшего, что природа человека изначально наделена всеми нравственными совершенствами, что человек по природе своей добр, и он также влечется к добру, как вода стремится течь вниз.¹⁵

Зло вторгается в детскую душу от общения с внешним миром. Зло непонятно, потому страшно. Самое ужасное для детской души - насилие. Не случайно герой вспоминает, какое впечатление оказывало на него в детстве столкновение с грубостью, болью, мучениями людей. Казалось бы, житейский эпизод ругани няни и экономки из-за пропавшей сахарницы, для любящей души ребенка - опыт столкновения со страшным злом.

“И мне становится больно, - пишет герой, - и страшно, и непонятно, и ужас, холодный ужас находит на меня, и я прячусь с головой под одеяло” (XII, 44). В теплый, добрый, любовный мир ворвалось что-то, что смяло, разорвало любовь. Это первый опыт духовного страдания, вызванный злом, которое ребенок еще не осознает как зло. Сила зла, производящая темное действие, - какая-то посторонняя духу сила, которая слепа и равнодушна к Свету. Зло

идет извне, со стороны, от него еще можно попытаться освободиться. Но разрушающее действие на “чистую душу” уже началось: “но и в темноте одеяла мне не легчает”, - вспоминает герой.

Но взрослая жизнь героя замутняет это чувство христианской любви, доброты, осознание своей жизни как части жизни всеобщей. И чтобы вернуться к нему, герой должен был пройти мучительное испытание ужасом смерти. Не случайно поэтому в повести уделяется так много внимания психологическому состоянию героя, находящегося на грани жизни и смерти. Оно основной стержень повести - два эпизода-монолога напряженной драматической борьбы внутри сознания и “вдруг” - озарение, “просветление”, что все происходило “от неразрешенного вопроса” в себе. Наивысшее духовное страдание идет от столкновения “животной” личности и ее эгоистических интересов с духовной личностью, глубоким “религиозным чувством”, которое и заставляло его в детстве рыдать над несправедливо распятым Христом.

Согласно Толстому, “человек живой” - это всегда человек духовно растущий. Поэтому совершенно не случайно “разумное сознание” и приводит героя в конечном счете к состоянию “радости”, “веселья” (“свет осветил меня”). “Жестокий, зверский, оправдываемый людьми небратский склад жизни, - записывает Толстой в дневнике, - неизбежно приводит к признанию сумасшедшим себя или всего мира” (53, 129). “Разумное сознание” дает человеку не аналитические способности, а знание истины своего духовного Я, которое и помогает личности понять и не принять “небратский склад жизни”. Это и происходит с героем “Записок”.

Первый приступ страха возникает еще в дороге, внезапно, необъяснимо, когда внешне все хорошо, но уже начало работу духовное Я, требующее свободы от “греха”, ибо, по Толстому, забвение себя и подчинение духу общества есть грех. Это было начало “арзамасского ужаса”. Мастерство психологического анализа автора “Записок сумасшедшего” погружает нас в разорванный мир сознания героя, в его мучительные страдания, сопровождающиеся тоской и ужасом от “встречи” со смертью. Психологически выверенно Толстой воспроизводит в драматизированном внутреннем монологе психологическое “раздирание” души и мысли героя в ситуации жизни-смерти.

Начало всему - “стало чего-то страшно”. Писатель, нагнетая чувство страха, показывает внутреннюю реакцию героя - “жутко”, “пробудился в тоске и тревоге”, “мучителен себе, несносен” и т.д. Герой ищет причину. Но причины страху не было. Пришла мысль, что он тут, в чужом месте, умрет: “И мне стало жутко” (XII, 46). Он пробует уйти от ужаса. Разговоры со слугой, дорожная усталость несколько отвлекли от мрачных дум. Он задремал и опять пробудился в тоске и тревоге. “Зачем я тут?” - первая мысль героя и недоумение.

Куда я себя везу? Куда убегаю? “Я убегаю от чего-то страшного и не могу убежать. Я всегда с собою и я-то мучителен себе. Я, вот он, я весь тут. Ни пензенское, никакое другое имение ничего не прибавит и не убавит мне. А я-то, я-то надоел себе, несносен, мучителен себе. Я хочу заснуть, забыться и не могу. Не могу уйти от себя” (XII, 47).

Попытки разобраться, что происходит с ним, отчего ему так страшно и откуда такая тоска, приводят героя уже не просто к мысли о смерти, но он слышит “голос” смерти. Это не был знакомый каждому страх смерти. Он боялся смерти, которая вроде физически не угрожает ему, а потому ее объяснить нельзя. Он боялся смерти при жизни, мало того, он чувствовал смерть при жизни плоти, и это знание и чувство “будто смерти” доставляло ему такое страдание, которое он запомнил навсегда.

Что есть этот безотчетный страх? Как возникает он в человеке? Датский философ Сёрен Кьеркегор, анализируя негативное состояние духовной жизни: страх, тревогу, беспокойство, досаду и т.д., определяет страх как особую, сопровождающую человека безотчетную тоску перед лицом “ничто”, собственной конечности. Причем, человека бездуховного, согласно философу, т.е. лишенного рефлексии самосознания, этически неразвитого, не посещает страх виновности перед Богом и собственной жизнью. Таким образом, страх является предпосылкой духовности, он ведет к осознанию собственного бессилия при решении “конечных” вопросов и к необходимости обращения к Богу для искупления “первородного греха”. Человек есть сочетание душевного и телесного, но эти два начала соединяются в третьем. “Это третье есть дух”, - размышляет Кьеркегор. Дух в людях грезит. Страх - это определение грезящего духа <...> слабое различие, установленное между мною самим и моим иным, оно как бы подвешено в полусонном состоянии, в грезах оно едва обозначено как ничто. Действительность духа постоянно проявляется как форма, которая заманивает свою возможность и тотчас же ускользает, как только та готова за это уцепиться, - это ничто, которое может лишь страшиться. <...> В отличие от боязни <...> страх является действительностью свободы как возможности для возможности”,¹⁶ - пишет философ.

Толстой, подобно Кьеркегору, считает, что человека бездуховного, живущего только благом и для блага своей личности, может из этого нравственного тупика вывести только отчаяние, связанное со страхом смерти. Но у русского писателя он “окрашивается” прежде всего этически, так как приводит героя к осознанию “греховности” собственной жизни - признанию ее бессмысленной. Душевная мука героя “Записок” связана с сознанием дихотомии в себе: “<...> я видел, я чувствовал, что смерть наступает, и вместе с тем чувствовал, что ее не должно быть. Все существо мое чувствовало

потребность, право на жизнь и вместе с тем совершающуюся смерть. И это внутреннее раздирание было ужасно <...>. И тоска, и тоска, такая же духовная тоска, которая бывает перед рвотой, только духовная. Жутко, страшно, кажется, что смерти страшно, а вспомнишь, подумаешь о жизни, то умирающей жизни страшно. Как-то жизнь и смерть сливались в одно. Что-то раздирало мою душу на части и не могло разодрать. Рвется что-то, а не разрывается. Мучительно, и мучительно сухо и злобно, ни капли доброты я в себе не чувствовал, а только ровную, спокойную злобу на себя и на то, что меня сделало” (XII, 47-48).

Невыносимые страдания, ибо еще при жизни “мучительно разрывалась душа с телом”. Это - образ высшей степени духовного страдания, страдания за “умирающую жизнь”, которая не есть смерть, но переживается героем как смерть, вызывая в душе ужас отчаяния как необходимой ступени “очищения” и порыва к “свету разума”.

“Мысль о будущей смерти есть только перенесение в будущее совершающейся смерти в настоящем, - утверждает Толстой в трактате “О жизни”. - Являющееся привидение будущей плотской смерти не есть пробуждение мысли о смерти, но напротив - пробуждение мысли о жизни, которую должен иметь и не имеет человек” (26, 401).

Духовное страдание стыда происходит из-за утраты духовного Я, и тогда такое понижение чувства жизни переживается как смерть. Тут, в этом духовном страдании, - утрата в чувстве жизни какого-либо желания блага вообще - и себе и для себя: “ничего нет в жизни”, “все ничто”. Смерть обесмысливает все. Это, по сути, погашение чувства жизни как такового, переживание “умирающей жизни” как смерти чувства жизни. Умирание и есть энтропия жизни. Для Толстого жизнь - есть осознание себя живущим, а тут: “рвется что-то, а не разрывается”. Ужас состояния героя в том, что в душе его нет никаких духовных движений, нет даже поползновений их. Внутри себя, в своем Я - полная пустота, и оттого он сам себе “несносен, мучителен”. И забытья, уйти от такого своего состояния нельзя, ибо бегство от пустого Я невозможно. Изображенное Толстым духовное состояние - немота духовного равнодушия внутри себя. Жить невозможно. Ужас сознания реальности того, что в душе все недвижно, в застое, мертво, что внутри, в той точке, на которой выстроено Я, ничего нет, пустота, не - жизнь, а духовная невесомость как качество, противоположное духовной наполненности личности. И тогда останавливается жизнь, и в полную неподвижность приходит душа. Это уже - смерть души при жизни. Герой осознает “духовный вакуум” в себе.

Но одновременно ужас осознания духовной пустоты инстинктивно толкает героя к тому, что было ему известно с детства, к Богу, забытому им в процессе своей эгоистической жизни. “Увеличение жизни” есть”, по мысли Толстого, -

движение от себя к Богу” (28, 79). Писатель изображает всю сложность душевных движений героя. Молитвы, посещение церкви, исполнение обрядов, хотя на время его и успокаивают, но “страх этой точки висел надо мной по-прежнему”, - признается герой. Дома, в привычной обстановке, он забывался, но однажды в гостинице герою вновь пришлось пережить “арзамасский ужас”.

Этот страх души настолько всеобъемлющ, что и плоть испытывает его - “холод ужаса пробежал мне по спине” (XII, 50). Толстой вновь во внутреннем монологе через вопрошания двух Я героя воссоздает атмосферу психологического тупика - “я не выходил из этого круга”, - так как герой свое движение к Богу начинает с “возмущений”, он “допрашивал”, “упрекал Бога” (XII, 52) в том, что жизнь человека кончается смертью. И молитвы его были несправедливые, ибо молился он не веря (XII, 51). Этот “неразрешенный вопрос” жизни и смерти привел героя к состоянию душевной апатии. И как он ни старался “наполнить свою жизнь” - игрой в карты, чтением романов, хождением в церковь, охотой - ничто не приносило духовного удовлетворения. Пока вдруг однажды на охоте, когда он заблудился и его опять объял страх смерти, он не осознал своей вины - “я один виноват” - и не попросил прощения за свои грехи. Тогда отступает ужас, и меняется психологическое самоощущение и состояние героя: “нет больше прежнего раздиранья”, ему “радостно” и “весело”. В нем все больше идет “увеличение жизни”, т.е. в нем растет “духовный человек”, открывающий истину в себе, приводящую его к осознанию, что и “мужики - его братья”, что добро и любовь - всеобщий закон жизни, завещанный Евангелием. По мысли Толстого, к которой он приходит после оформления своего вероучения, личная духовная жизнь между личностью человека и Богом возможна лишь при непосредственном общении. К этому он и подвел своего героя. Повесть не была окончена, по мнению многих критиков, в силу исключительности героя и потому - нетипичности его судьбы. Думается, что для позднего Толстого герой не исключителен, просто автор еще не был готов к тому, чтобы показать разрыв героя со своим сословием, что будет сделано в последнем романе. Ужас страха смерти, пережитый Толстым в жизни (в Арзамасе) в конце 60-х годов, остался для него тогда метафизическим ужасом, сейчас, в 80-ые годы, пережив духовный кризис, обретя веру, сформулировав свое понимание человека и непонимание, он в повести “Записки сумасшедшего” дал религиозно-психологическое объяснение этого состояния, изобразив его как необходимый этап по пути “разумения сознания” и понимания смысла жизни.

Движение от смерти души героя к духовному прозрению в повести “Смерть Ивана Ильича” было более трагическим, так как герой предстал перед “реальным лицом” смерти, и только предсмертные муки открыли ему

собственную истину, заслоняемую сорок пять лет жизни его “животной” личностью.

Повесть достаточно хорошо проанализирована в толстоведении с точки зрения структуры, поэтики, стиля, философского смысла смерти. Исследователи высоко оценивают художественное мастерство Толстого. Можно суммировать эти оценки суждением взыскательного писателя и критика В.Набокова: “Этот рассказ - самое яркое, самое совершенное и самое сложное произведение Толстого”¹⁷, добавим от себя, и философски насыщенное. “Смерть Ивана Ильича” создавалась Толстым параллельно с работой над философским трактатом “О жизни”, идеи которого, безусловно, повлияли на художественную концепцию повести. Сложная философия жизни и смерти явилась основной структурообразующей осью повести.

Движение от смерти души героя к ее духовному обновлению, возрождению, а потому к возможности истинной жизни может быть проанализировано через своеобразие художественного времени.

Проблема времени - философская проблема. Литературе, пожалуй, ближе всего понятие времени в философии экзистенциализма, где утверждается, что время - не объективно, не субъективно, оно - “переживаемое психологическое время” (М.Хайдеггер). В деятельности сам субъект выступает в качестве объекта и потому проблема времени не гносеологическая, а психологическая и прагматическая. Течение времени есть то, что с ним человек делает. Во временном смысле прошлое есть единственная реальность. Оно уже свершилось. Несовершенство прошлого есть побудительная причина самого действия. В творчестве время представлено как поток жизни, где мы встречаем соотношение одновременностей: есть время повествователя и время героя, реальное историческое время и время сюжета.

Автор намеренно отделяет свою концепцию бытия от жизни героя, предваряя в начале второй главы историю жизни героя жестким приговором ей: “Прошедшая история жизни Ивана Ильича была самая простая и обыкновенная и самая ужасная” (XII, 62). Здесь явно слышны обвинительные прокурорские ноты. Таковым автор остается и при изображении той духовной атмосферы общества, в которой жил Иван Ильич.

Реальное время первой главы связано с событиями после смерти Ивана Ильича. Время течет привычно - от жизни к смерти. Лишь одно нарушение: отражение смерти вынесено вперед. Событие смерти сначала отразилось, мелькнуло в зеркале общественного мнения. Мы попадаем в атмосферу безнравственную, лишенную сердечности. Автор беспощаден в своей иронии к миру чиновников: с виду респектабельность, а в душе пустота и полнейшее равнодушие. Умер коллега, человек, которого “все любили”. Толстой буквально

несколькими подробностями воссоздает мысль каждого из господ: какое значение может иметь эта смерть для служебной карьеры для них или их знакомых; сам факт смерти “вызвал во всех, узнавших про нее, как всегда чувство радости о том, что умер он, а не я”; неприятные мысли о том, что нужно исполнять “очень скучные обязанности приличия”, связанные с похоронами; чувство досады, что может быть сорвана игра в винт (XII, 54-55). Это - “безлюбное”, эгоистическое, отчужденное существование людей. Почти по Шопенгауэру: “человек человеку дьявол”. Никто из них - ни жена, ни “самый искренний друг” Петр Иванович, ни тем более другие - “не подумали, что в живой ткани их мира со смертью Ивана Ильича образовался разрыв, который никем, кроме него, не может быть заполнен. Ни один из них не пережил смерть Ивана Ильича как невосполненную утрату”¹⁸ или хотя бы искренне выразил человеческое сочувствие.

Есть в этой главе еще одна подробность, смысл которой проясняется дальнейшим повествованием. Это - сам мертвец, фактическое время которого остановилось, но он как бы “вырывается” из неподвижного времени этого бездуховного общества. Петр Иванович неожиданно замечает, что лицо у мертвого Ивана Ильича было “значительнее, чем оно было у живого. На лице было выражение того, что то, что нужно было сделать, сделано, и сделано правильно. Кроме того, в этом выражении был еще упрек или напоминание живым” (XII, 57). Мертвый Иван Ильич в смерти обрел истину, о существовании которой они все не подозревают. Толстой отмечал, что для “умирающего человека раскрывается что-то в минуту смерти. “Ах, так вот что!” - говорит почти всегда выражение лица умирающего. Мы же, остающиеся, не можем видеть того, что раскрылось ему. Для нас раскроется после, в свое время”¹⁹.

В главах, повествующих об истории жизни Ивана Ильича, Толстой полностью владеет временем героя. Оно не обособлено от времени авторского повествования.

Движение времени в этих главах строго обусловлено служебной карьерой Ивана Ильича, поэтому писатель выстраивает хронологию фактов. Вначале предельно лаконично повествует о жизни отца - “тайного советника, ненужного члена разных ненужных учреждений”. Этот эпизод становится зеркалом, отражающим жизненный путь сына. Вместе с тем задается эмоциональный фон дальнейшему повествованию.

После окончания курса правоуказания Иван Ильич - чиновник, усвоивший исполнение долга, а “долгом считал все то, что считалось таковым наивысше поставленными людьми”. (XII, 63). Потом - пять лет службы у губернатора чиновником особых поручений; два года в другой губернии судебным

следователем и по истечении их встреча с будущей женой; через три года - товарищ прокурора. “Так шла жизнь Ивана Ильича в продолжении семнадцати лет женитьбы” (XII, 70). Никаких потрясений, неожиданностей, никаких проявлений душевной жизни. В сущности, нет развития времени - меняются даты, но жизнь (как ее понимает автор) остается неподвижной. Это история карьеры чиновника, но не эволюция человека - носителя нравственных ценностей, нет “увеличения жизни”, т.е. духовности.

Герой повести сознательно отдал себя и свое личное время бюрократическому механизму, утратив свою индивидуальность. Но и в государственной машине бывают перебои. Так случилось и с Иваном Ильичем, когда в 1880 году (автор указывает дату) вдруг прекратилось его движение в служебной карьере, но он сумел после поездки в Петербург “выпросить место в пять тысяч жалования”. Справедливость восстановлена, начинается новый временной цикл жизни героя. Толстой показывает, что на вершине карьеры у Ивана Ильича есть свои радости, свои прелести. Быт, домашний уют - вот теперь смысл его существования. Во время службы (чего раньше не бывало) он “задумывается о том, какие карнизы на гардины, прямые или подобранные”. Хотя бы в устройстве квартиры герой обрел свое “я”, он пишет жене - “чувствую, что с меня соскочило лет пятнадцать” (XII, 72). Но он остается тем же нравственно обезличенным человеком, смысл жизни которого жестко и нелицеприятно определяет автор: “Радости служебные были радости самолюбия; радости общественные были радости тщеславия; но настоящие радости Ивана Ильича были радости игры в винт” (XII, 75). Пустота жизни, пустота времени не осмысляются героем и его окружением. “Так они жили. И все шло так, не изменяясь, и все было очень хорошо” (XII, 76), - подводит Толстой иронический итог 45-летней жизни Ивана Ильича, который мог спокойно закончить свою старость, умереть тихой смертью с сознанием хорошо и правильно прожитой жизни. Если бы не случай - ушиб и как следствие тяжелая болезнь...

Писатель с этого момента меняет систему отсчета реального времени. Его движение теперь задается не годами, как раньше, а измеряется месяцами, неделями, часами. Начиная с четвертой главы, повествователь, еще наблюдая и направляя ход событий, все больше места выделяет в реальном (сюжетном) времени субъективному (психологическому) времени Ивана Ильича. Автор начинает вести повествование в аспекте героя, соблюдая дистанцию между собой и ним. В сущности, все последующее повествование - поток сознания героя, что позволяет психологически убедительно воссоздать нарастание боли физической и душевной, саморефлексию о прошлой жизни (автор ее уже оценил) и выход к прозрению. Герой случайно обретает субъективное время,

виной тому болезнь и не будь ее - никогда бы чиновник Иван Ильич Головин не усомнился бы в том, что жизнь его бессодержательна, лишена нравственного смысла.

Субъективное время оказывается “наказанием” для героя, и именно так он воспринимает его на всем протяжении болезни, ведущей к смерти и окончательно уничтожающей, хотя и формальные, связи с людьми (с сослуживцами, семьей): “И жить так на краю погибели надо было одному, без одного человека, который бы понял и пожалел его” (XII, 82). Одиночество перед лицом смерти, страдание от этого одиночества, от страха смерти усиливается пульсацией времени (пятая глава). Здесь впервые в сознании героя соединяются жизнь и смерть. Если вначале он надеется на выздоровление, то вскоре убеждается в невозможности такого исхода. Однажды вечером после привычных рассуждений о болезни, после чтения Иван Ильич гасит свечу, накапывается боль, одиночество полнейшее - и скачок в движении времени: “Слепая кишка! Почка, - сказал он себе. - Не в слепой кишке, не в почке дело, а в жизни и... смерти” (XII, 85). Страх смерти оказывается оборотной стороной безнравственной жизни.

И тут начинается сложнейший процесс осознания героем не просто никчемности своей жизни, а полнейшей духовной пустоты прожитой жизни. Физические страдания, ужас перед смертью - это своеобразная, хотя и жестокая, плата за свою “животную”, эгоистическую жизнь. Но, считает Толстой, только так может открыться истина.

Повествователь продолжает отмечать движение реального времени (третий месяц болезни, прошло еще две недели, так прошло две недели), но теперь, когда Иван Ильич погрузился в свой страх, в свой ужас перед смертью, для него самого движение реального времени потеряло смысл. “Было утро. Только потому утро, что Герасим ушел и пришел Петр - лакей, потушил свечи <...> Утро ли, вечер ли был, пятница, воскресенье ли было - все было все равно, все было одно и то же: ноющая, ни на мгновения не утихающая, мучительная боль <...>; надвигающаяся все та же ненавистная смерть, которая была одна действительность, и все та же ложь. Какие тут дни недели и часы дня?” (XII, 93). Только наплывами страха, отчаяния, боли ощущает человек свое присутствие на земле, теряется чувство реального времени. В конце концов к страху смерти добавляется страх потерять даже боль, которая только и говорит герою, что он еще жив. “И что было хуже всего - это то, что она отвлекала его к себе не за тем, чтобы он делал что-нибудь, а только для того, чтобы он смотрел на нее, прямо ей в глаза, смотрел на нее и, ничего не делая, невыразимо мучился <...>. Он шел в кабинет, ложился и оставался один с нею. С глазу на глаз с нею, а делать с нею нечего. Только смотреть на нее и холодеть” (XII, 88-89) -

эта пытка смертью, и продолжалась она до тех пор, пока человек ощущал себя один на один с собственной смертью. Как представить человеку смерть? Нужно закрепить за ней имя, ибо, по мысли П.Флоренского, имя есть код, печать, им запечатлена пустота, скреплена распадающаяся материя. Ничто не имеет смысла, кроме имени. Толстой реализует представимость самого понятия смерти через игру местоимений. Иван Ильич заболел, болит “что-то” - врачи не могут поставить точный диагноз, нарастает страх. Затем появляется “она” - боль, потом “она” переносится на смерть. Сама боль приобретает сакральное выражение - ведет к потере жизненного смысла. Иван Ильич все больше отходит от дел, своих привычных интересов и развлечений. Время (боли, мучений, страданий) расширяется, а пространство (обозначение жизни) - сужается (работа - посещение врачебного кабинета - квартира - комната - диван). “Она”, став смертью, приобретает свое пространство, но за счет пространства больного, становится действенной. Смерть начинает прятаться, Иван Ильич видит ее за ширмой, потом “она” вдруг исчезает. “Она” живет, а герой лишь наблюдатель, он весь во власти смерти. Затем между ними завязывается диалог.

В “Войне и мире” Толстой тоже представил смерть через местоимение “оно”. Там “оно” за дверью, как некая безличная сила, которая героя “поглощает”. У Андрея Болконского нет противоборства со смертью. Прежде, чем “оно” появилось (в агонии), он уже простил и Анатоля, и Наташу, да и жизнь его была исполнена смысла.

Иван Ильич же в конце повести видит ровный белый свет, если раньше “она” (смерть) находилась по ту сторону жизни, то теперь - в его пространстве. Он, хотя бы в последние минуты, одолел ее, “вытеснил” из своего пространства и времени. Страх (как ничто) - безликая масса, но Иван Ильич, одолев его, остоится с бесконечностью времени.

Толстой делает новый ход в исследовании личности героя, заглядывая вовнутрь бессмысленного субъективного времени героя. Это дает возможность обнаружить в человеке нравственное начало (поэтому и возможен прорыв к духовному Я). Так появляется еще один временной цикл. Он мотивируется, с одной стороны, реакцией на силлогизм о Кае, с другой стороны, страхом смерти. С прорывом к духовности связано первое осознание Иваном Ильичем себя как личности, как индивидуальности: “<...> он был не Кай и не вообще человек, а он всегда был совсем, совсем особенное от всех других существо; он был Ваня с мамá, папá, с Митей <...>, со всеми радостями, горестями, восторгами детства, юности, молодости. <...> Разве Кай так был влюблен? Разве Кай так мог вести заседание?” (XII, 86-87).

Этот новый временной цикл, повлиявший на обретение смысла жизни,

связан и с опрятным, голубоглазым мужиком, слугой Герасимом. Он единственный не лицемерит, не притворяется, будто смерть не коснулась барина. Он спокойно, с состраданием к Ивану Ильичу прислуживает ему. Жалость слуги светла и бесстрашна. Герою в общении с Герасимом открывается истина, что люди должны не сосуществовать (как он и его коллеги, он и его родные), а сопереживать и сотрудничать. Это - высокая простота, которую сам Толстой считал высшим счастьем человеческой жизни. Герасим в системе ценностей Толстого олицетворяет природное добро и потому оказывается ближе к Богу. Только после эпизода с Герасимом становится ясным самоприговор героя, когда в своем субъективном времени он возвращается в прошлое. “И он стал перебирать в своем воображении лучшие минуты своей приятной жизни, но - странное дело - <...> они казались совсем не тем, чем казались тогда. Все - кроме первых воспоминаний детства. <...> и чем дальше от детства, чем ближе к настоящему, тем ничтожнее и сомнительнее были радости. <...> И что дальше, то мертвее. Точно равномерно я шел под гору. Так и было. В общественном мнении я шел на гору, и ровно настолько из-под меня уходила жизнь. <...> И вот готово, умирай” (XII, 100). Болезнь - это что-то страшное, новое и “такое значительное, чего значительнее никогда в жизни не было” с Иваном Ильичем, стала той непреложной реальностью, которая открыла ему истинный смысл существования.

И все-таки еще в течение двух недель мук, страданий, страха смерти и “безнадежных надежд” герой пытается найти оправдание своей жизни, но его не было. И по мере энтропии жизни он осознает свой крах: “Не то. Все то, чем ты жил и живешь, - есть ложь и обман, скрывающий от тебя жизнь и смерть” (XII, 105). Это прозрение, потрясение усиливает его боль, теперь не только физическую, но и душевную. И тогда начинается тот трехдневный мучительный крик, сопровождаемый ощущением “барахтанья в том черном мешке, в который просовывала его невидимая непреодолимая сила”. Иван Ильич “всовывается” в эту черную дыру и не может пролезть в нее, барахтается. “Пролезть же ему мешает признание того, что жизнь его была хорошая. Это - то оправдание своей жизни цепляло и не пускало его вперед и больше всего мучило его” (XII, 106). Болезнь вступает в завершающую стадию.

И только за два часа до смерти, когда сознание возвращается, когда духовный человек побеждает “животного”, Иван Ильич без сомнения и сожаления признает, что жизнь его была бессмысленна, время утрачено. Теперь единственный внешний толчок - поцелуй и слезы сына, вернувшие ему на миг сознание, открывают истину и новый смысл времени, где нет эгоизма и любовь, и сострадание к людям определяют смысл и содержание жизни. И тогда в сознании возникает: “Это еще можно исправить”. “И вдруг ему стало

ясно, что то, что томило его и не выходило, что вдруг выходит сразу <...>. Жалко их, надо сделать, чтобы им не было больно. Избавить их и самому избавиться от этих страданий. Как хорошо и как просто” (XII, 107). Хорошо и просто любить и сострадать, сочувствовать человеку. Эта правда Герасима становится его правдой.

Новый смысл жизни, новое движение времени уничтожает страх смерти (он искал и не находил его) и боль, хотя в реальном времени агония продолжалась еще два часа. Ему открылась истина. Теперь и объяснена “значительность” мертвого лица Ивана Ильича (I глава). Во время болезни Ивана Ильича событий (реально-конкретных поступков) не происходит. У Толстого происходит трансформация событийности - они психологизируются - боль, страдание, муки, угасание сознания. Если последнее детерминировано его теперешним физическим состоянием, то предыдущие не только им, но и прошлым (конкретным). Так образуется цепь событий, которая “приводит к результату, придающему смысл и целостность жизни героя в последние месяцы. Этот результат - победа над смертью, преодоление ее - может быть назван абсолютным событием или идеей события в художественном мире Толстого”²⁰

Так, согласно Толстому, смерть как бессмыслица, как зло побеждается христианской любовью, сообщающей осмысленность даже индивидуальной человеческой кончине. Это и означают последние слова Ивана Ильича: “Кончена смерть <...>. Ее больше нет” (XII, 10). Умерла плоть. Жизнь духа продолжается.

Страх смерти оказался результатом желания себе блага, результатом эгоистической жизни. Стоило вспомнить о людях по-настоящему, приняв их в себя, пережив их тревогу, их боль, и страх исчез: открылась жизнь. “Иван Ильич прожил дурную жизнь, - писал Набоков, - а раз дурная жизнь есть не что иное, как смерть души, то, следовательно, он жил в смерти. А так как после смерти должен воссиять Божественный свет жизни, то он умер для новой жизни”²¹.

Толстой, не соглашаясь с концепцией Шопенгауэра о бессмысленности жизни и истинности смерти, утверждает оптимистический взгляд на жизнь: не жизнь виновата в торжествующем зле и эгоизме, а люди, забывшие основной ее закон - закон добра и всеобщей любви. Отрицая человеческую душу, немецкий философ не предполагал возможности изменения человека, Толстой, напротив, считал, что человек, обладая “разумной” душой, способен открыть в себе самом Свет Истины. И тогда ему не страшна смерть.

В 1893 году Толстой опять обращается к теме смерти, вернее страха смерти и преодоления его, как доказательства того, что человек непременно придет к

очищению от зла в себе, блага своей “животной” личности, и возрождению в себе общего начала. Он теперь исходит из того, что осуществление Царства Божия в одном себе невозможно. И если осуществление истины в личной жизни невозможно, то значит, не в осуществлении совершенства человеком воля Бога, а в самом процессе совершенствования, в бесконечном росте. Зло потому и необоримо, что оно необходимо для бесконечной работы, которую только и требует Бог от человека. Так, в идее роста, которая и явилась центром нового жизнепонимания Толстого, произошло у него “примирение истины с мирской жизнью”. Но это не был компромисс, сделка с совестью, а это был новый взгляд на земную стихию жизни и на место человека в ней ²².

“Увеличение жизни”, т.е. духовности, в человеке происходит, по мысли Толстого, от того, насколько человек исполняет “божеский закон любви, вложенный в душу каждого человека”. Он потому и называет его “божеским”; потому и говорит, что это “живущее” в человеке “божественное начало” дано ему для непосредственного “руководства” в жизни, а следование ему является “исполнением воли Бога”, что это удостоверяется соответствующим результатом: “<...>познай эту волю и исполняй ее - и ты сделаешь для себя лучшее, что можешь сделать” (28, 79). Познание воли связывается им с появлением “в душе света сознания” своей причастности к Богу. “В этом одном, в разгорании этого света - единственный великий и радостный смысл жизни всякого человека”, по убеждению Толстого (там же).

В свете такого жизнепонимания в повести **“Хозяин и работник”** писатель вновь испытывает смертью нравственную ценность своих героев. Для совершения сделки вечером спешно они отправляются в путь, их неожиданно застигает метель. Хозяин и работник теряют дорогу, беспомощно пытаются что-то сделать для своего спасения, но гибель неотвратима. Писатель психологически обосновывает поведение, раздумья, сам факт отношения к смерти в предсмертной ситуации хозяина - купца Брехунова и работника - Никиты, крестьянина.

Брехунов, по воле автора, возвышается до Бога, до того Бога-“Хозяина”, который всегда жил в его душе, а потому духовно обновляется. “Все бедствия открывают нам в нас то божественное, бессмертное, самодовлеющее, которое составляет основу нашей жизни. Главное же, по людскому суждению, бедствие - смерть - открывает нам вполне наше истинное Я”²³ - записывает Толстой в “Пути к жизни”. Духовное Я Брехунова обретает свободу в этой экстремальной ситуации “бывания” перед смертью. Он оказывается способным на выбор добра и братской любви. Отказываясь от блага “животной” личности, он открывает в себе свет истины, помогающий ему спасти Никиту. Из жизни он уходит спокойный и просветленный.

Оба они, и хозяин, и работник, заблудились не только в дороге, но и в жизни. Но Никита потерял “дорогу” не по своей вине, его толкали на это те, кому он служил. Брехунов же сбился с пути добровольно, по своей неразумной воле, в силу эгоизма собственника. И только когда исстрадавшийся и умирающий он обрел в душе своей подлинного “Хозяина”, пропасть, разделяющая путников исчезает, ибо перед “Хозяином” все равны. Если люди осознают это, благо людей будет увеличиваться. Но для этого человек должен быть всегда в пути. Толстой писал: “Христос дает свое учение, имея в виду то, что полное совершенство никогда не будет достигнуто, но что стремление к полному, бесконечному совершенству постоянно будет увеличивать благо людей <...>. Исполнение учения - в движении” (28, 77-79). Эта мысль помогает выявлению религиозно-философского смысла повести, который не выступает как “голая” проповедь. Религиозный смысл выявляется через сюжетные ситуации, он аргументирован внутренней логикой событий, воплощается в аллегорических и символических образах, внутренних монологах.

Впервые метафорический образ “заблуждения” представлен в художественно-философском трактате “Исповедь”, где он выступает антитезой истине. Субъект исповеди “заблудился в лесу” теоретических знаний, истиной оказалась народная правда - “жить по-божьи”; в “Записках сумасшедшего” конкретная ситуация героя - “заблудился в лесу” - спасает героя от “смерти при жизни”, открывая ему возможность осознания собственной вины за внутреннее “раздиранье”, в “Хозяине и работнике” - конкретная ситуация: заблудились в дороге - приобретает символический смысл - заблудились в жизни: в отношении к себе, людям, Богу. Иван Ильич тоже “заблудился” в жизни, ценою этого была страшная психологическая пытка смертью, которая вывела его к свету разума, открывшему умирающему закон единения и любви, примирив его со смертью. Все герои рассмотренных повестей Толстого прошли свой нравственный путь и вернулись к истинной жизни - свободе своего духовного Я.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Толстой принадлежит к художникам с экзистенциальным типом мироощущения. Имеется в виду не система взглядов, а особый тип мироощущения, способ мировосприятия: стремление понять человека через противоречия его собственного бытия. Толстой снимает пелену шопенгауэровского умозрительного отношения к бытию, показывая красоту и богатство самой жизни, где зло в виде страданий неизбежно (тут он соглашается с Шопенгауэром), но закон любви как онтологический закон жизни вообще указывает человеку путь освобождения: движение от блага “животной” личности к всеобщему благу.

Воля человека у Шопенгауэра, находясь в бесконечном стремлении, не способна к окончательному удовлетворению (счастью), и спасение может принести только уничтожение воли к жизни, устремление в небытие.

Пройдя путь нравственно-религиозных исканий, утвердившись в христианском онтологизме, Толстой находит иной выход к счастью и спасению: не “уход”, а возвращение человека к бытийственным основам своего существования, обладающего вечной и непреложной жизненностью. Это, по Толстому, этическая основа “самостоянья” человека как личности, а не эгоизм (как у Шопенгауэра). “Живая жизнь”, “живые лица” - толстовская художественная форма выражения вечного стремления к цельности, осуществления свободы и ответственности, средоточие духовной жизни, нравственных поисков героев.

Процессность, разорванность бытия сама по себе, без устойчивых разумных целей и счастья, утверждает Г.Гачев, Толстого не удовлетворяла. В поисках восстановления целостности бытия писатель обращается к абсолютному добру в его христианском понимании, объединяя в отличие от немецкого философа, религию с нравственностью. Так он приходит к пониманию смысла жизни, не уничтожаемого смертью, и преодолевает пессимизм Шопенгауэра.

В целом, хотя миропонимание Толстого и сформировалось во многих своих частных проявлениях под влиянием идей Шопенгауэра, оно представляет собой результат его собственного мышления и художественного творчества.

Систематизация отдельных толстовских высказываний и суждений о Шопенгауэре позволила проследить, что в разные периоды творчества писателя воздействие идей немецкого философа то усиливалось, то ослабевало. Это зависело и от психологического состояния Толстого, и от его философской “готовности” и потребности рассуждать по частной проблеме. Несомненно одно, что Шопенгауэр своим соединением метафизики и этики, во многом художественностью изложения идей не просто прояснял ему то, что “бродило”

в его собственных мыслях, но и стимулировал занятие философией, особенно в начале 70-х годов. Усвоение философских идей шло по принципу притяжения-отталкивания. Так, приняв концепцию “истории-искусства”, Толстой не принял концепции истории, отрицающей народ как совокупность дифференциалов истории. Оттолкнувшись от понимания Шопенгауэром жизни как зла, а смерти как истины, через внутреннюю полемику с ним, Толстой сформулировал свою концепцию понимания смысла жизни и человека и т.д.

Можно утверждать, что обращение Толстого к религии, его религиозно-философские искания, как и обращение к восточной философии, опосредованы влиянием Шопенгауэра. Так именно поиск ответа на вопросы: Что есть жизнь? В чем ее смысл? Что должен делать человек? - приводят Толстого к середине 70-х годов к знакомству и размышлениям над религиозными текстами и чтению книг по буддизму. Это помогает писателю не только теоретически, но и художественно воплотить свое учение в системе образов и поэтике своих произведений.

У Толстого был устойчивый интерес к этике Шопенгауэра. Вычленив из нее этику сострадания, писатель сформулировал сострадание (дополняя Шопенгауэра) как деятельное и осознанное, что достигается через любовь.

Таким образом, анализ заявленной проблемы позволяет сделать вывод, что освоение философии Шопенгауэра Толстым было творческим. Кроме того, это доказывает, что духовное наследие не замкнуто во времени и в пространстве, а является достоянием всего человечества. Интегрируясь в интонациональную культуру, трансформируясь, оно становится частью этой культуры.

ПРИМЕЧАНИЯ

ПРЕДИСЛОВИЕ

1. Камянов В. По законам поэзии (О внутренней жизни толстовского эпоса) // Вопросы литературы, 1978, № 1. - С.133.
2. Гегель Г. Эстетика в 4 т., т.1. - М., 1968. - С.112.
3. Чуприна И.В. Нравственно-философские искания Л.Н.Толстого в 60-ые и 70-ые годы. - Саратов, 1974. - С.18.
4. Рачин Е.И. Философские искания Льва Толстого. - М., 1993. - С.87.
5. См. Подробнее: Рачин Е.И. Философские искания Льва Толстого. - С.117-123; Межуев Б.В. Шопенгауэр в России // Русская философия: Словарь. - М., 1995. - С.620-621; Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия XI-XIX веков. - Л., 1970. - С.427-436.
6. Купреянова Е.Н. Эстетика Л.Н.Толстого. - М.-Л., 1966; Галаган Г.Я. Л.Н.Толстой: Художественно-этические искания. - Л. 1981; Курляндская Г.Б. Нравственный идеал героев Л.Н.Толстого и Ф.М.Достоевского. - М., 1988; Гусев Н.Н. Лев Николаевич Толстой: материалы к биографии с 1870 по 1881 год. - М., 1963; Сливичкая О.В. "Война и мир" Л.Н.Толстого: Проблемы человеческого общения. - Л., 1988; Давыдов Ю. Этика любви и метафизика своеволия. - М., 1989 и др.
7. Эйхенбаум Б. Толстой и Шопенгауэр (к вопросу о создании "Анны Карениной") // Литературный современник, 1935, № 11. - С.134-149.
8. Эйхенбаум Б. Лев Толстой: Семидесятые годы. - Л., 1960. -189-205.
9. Рачин Е.И. Философские искания Льва Толстого. - С.113-141.

1. ПОИСК ИСТИНЫ Л.ТОЛСТЫМ И ФИЛОСОФИЯ А.ШОПЕНГАУЭРА

1. Набоков В. Лекции по русской литературе. - М. 1996. - С.221.
2. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. - т. I, т. II // О четверяком корне... Мир как воля и представление. Критика кантовской философии в 2 т. - М., 1993 [далее во всех главах цитирование по данному изданию с указанием т. (римская цифра) и стр. в тексте].
3. См. подробнее: История философии: Запад-Россия-Восток. Книга вторая. - М., 1996. - С.352-376.
4. Шопенгауэр А. Об основе морали // Свобода воли и нравственность, - М., 1992. - С.196.
5. Шопенгауэр А. Афоризмы и максимы. - С Пб., 1995. - С.30.

6. Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. в 90 т. - М., 1928-1958 [цитирование по данному изданию с указанием тома (арабская цифра) и стр. в тексте].
7. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т., т.22. - М., 1981. - С.80.
8. Шопенгауэр А. Об основе морали... - С.196.
9. Мережковский Д. Л. Толстой и Достоевский // Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. - М., 1995. - С.25.
10. Толстая С.А. Дневники в 2-х т., т.1. - М., 1978. - С.499.
11. Толстой Л.Н. Переписка с русскими писателями в 2 т. - М., 1978 (далее все письма Толстого к Фету и Фета к Толстому по этому изданию с указ. Тома - I, II - и стр. в тексте).
12. Толстой Л.Н. Собр. соч. в 22 т. - М., 1978-1985 [это издание цитируется в тексте с указанием тома (римская цифра) и стр. в тексте].
13. Мережковский Д. Указ. соч. - С.24.
14. Толстая С.А. Дневники, т.1., - С.84.
15. Толстая С.А. там же. - с.495.
16. Цит. по: Эйхенбаум Б. Толстой и Шопенгауэр // Литературный современник, 1935, № 11. - С.135.
17. Русская философия: Словарь. - М., 1995. - С.610.
18. Горький М. Лев Толстой // Портреты. - М., 1963. - С.163.
19. Толстая С.А. Дневники, т.1, - С.495.
20. Булгаков В. Л.Н.Толстой в последний год его жизни. - М., 1960. - С.176.
21. Л.Н.Толстой в воспоминаниях современников в 2 т., т.1. - М., 1960. - С.156.
22. Кони А.Ф. Воспоминания о писателях. - М., 1989. - С.366.
23. Сухотина-Толстая Т.Л. Воспоминания. - М., 1980. - С.166.
24. Страхов Н.Н. Философские очерки. - Киев, 1906. - С.350.
25. Там же. - С.351-352.
26. Там же. - С.330.
27. См. подробнее: Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Древняя Индия. - М., 1969. - С.432-436.
28. Эйхенбаум Б. Лев Толстой: Семидесятые годы. - С.209.
29. Тургенев И.С. Полн. собр. соч. в 28 т. Письма, т. XIII, 2. - М., 1968, - С.89.
30. См. подробнее: Франкл В. Человек в поисках смысла. - М., 1990. - С.24-43.
31. Галаган Г.Я. Л.Н.Толстой: Художественно-этические искания. - Л., 1981. - С.78.
32. См. подробнее: Курляндская Г.Б. Нравственный идеал героев Л.Н.Толстого и Ф.М.Достоевского. М., 1988. - С.35-45.

33. Тургенев И.С. Полн. собр. соч. в 28 т. Письма, т.VII - Л., 1969. - С.64, 87.
34. Линков В.Я. Мир и человек в мире Л.Толстого и И.Бунина. - М., 1989. - С.25.
35. Гусев Н.Н. Два года с Толстым, - М.. 1972. - С.188.
36. Шопенгауэр А. Афоризмы и максимы... - С.95
37. Цит. по: Чанышев А. Человек и Мир // Шопенгауэр А. Собр. соч. в 5 т., т.1. - М., 1992. - С.9.
38. Эйхенбаум Б.М. К вопросу об источниках “Анны Карениной” // Уч.зап. ЛГУ, №76, вып.11, - Л., 1941. - С.213-215.
39. Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. - М., 1990. - С.136-147.
40. Шопенгауэр А. Свобода воли и основа морали // Свобода и нравственность... - С.20.
41. Цит. по: Эйхенбаум Б. Толстой и Шопенгауэр // Литературный современник... - С.136.
42. Л.Н.Толстой в воспоминаниях современников, т.2, - с.321.
43. См.: Эйхенбаум Б. Лев Толстой... - С.105-107.
44. См. подробнее: Маймин Е.А. Проблема “История-искусство” в творческих исканиях Л.Н.Толстого // Вопросы литературы, 1978, №4; Эйхенбаум Б. Лев Толстой... - С.118-128.
45. Паскаль Б. Мысли. - М., 1996.
46. Кант И. Собр. соч. в 6 т., т.4 (I). - М., 1965. - С.449.
47. См.: Шопенгауэр А. Об основах морали... - С.134-164.
48. См. подробнее Галаган Г.Я. Л.Н.Толстой... - С.126-160.
49. См.: Шопенгауэр А. Афоризмы и максимы... - С.197-211.
50. См.: Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости... - С.45-50; 80-100.
51. См. подробнее об эстетике Шопенгауэра: Быховский В.Э. Шопенгауэр. - М., 1975. - С.142-453; Чанышев А. Человек и Мир... - С.19-26 и др.
52. См.: Купреянова Е.Н. Эстетика Л.Н.Толстого...; Бабаев Э.Г. Очерки эстетики и творчество Л.Н.Толстого. - М., 1981; Ломунов К.Н. Эстетика Толстого. - М., 1972.
53. См. подробнее: Николаев П.В. Л.Н.Толстой и М.П.Арцыбашев. // Толстой и о Толстом. Материалы и исследования. Вып.1 - М., 1998. - С.221-245.
54. Швейцер А. Культура и этика. // Упадок и возрождение культуры. Избранное. - М., 1993. - С.418.
55. Толстой Лев. Об истине, жизни и поведении. Круг чтения. - М., 1998. - С.156.

56. Там же. - С.359-360.
57. там же. - С.52.
58. Толстой Л. Путь жизни. - М., 1993. - С.39, 34

II. “ИСПОВЕДЬ”: ПРЕОДОЛЕНИЕ ДИСГАРМОНИИ ЛИЧНОСТНОГО САМОСОЗНАНИЯ

1. См.: Купреянова Е.Н. Эстетика Л.Н.Толстого... - С.250-252.
2. См.: Галаган Г.Я. Л.Н.Толстой... - С.129-147.
3. Гусев Н.Н. Лев Николаевич Толстой. Материалы к биографии с 1881 по 1885 год. - М., 1970. - С.157.
4. Купреянова Е.Н. Указ. соч. - С.250.
5. Христианство: Энциклопедический словарь в 3 т., т.2. - М., 1995. - С.357-358.
6. Антология мировой философии в 4 т., т.1 - ч.2. - С.582.
7. См.: Розанов М. Толстой и Руссо. - М., 1928; Рачин Е.И. Философские искания Льва Толстого... - С.11-37.
8. Руссо Ж.-Ж. Исповедь. - М., 1961. - С.27.
9. Там же. - С.15.
10. Мирский Д.С. История русской литературы. - London, 1992. - С.472, 473.
11. Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // Философские произведения. - М., 1990. - С.69.
12. Давыдов Ю. Этика любви и метафизика своеволия: Проблемы нравственной философии. - М., 1989. - С.42-43.
13. Франк С.Л. Смысл жизни // Вопросы философии, 1990, №6. - С.97.
14. Галаган Г.Я. Путь Толстого к “Исповеди” // Русская литература, 1978, №3 - С.35.
15. Толстой Лев. Об истине, жизни и поведении.. - С.860.
16. Аверинцев С. Спасение // Философская энциклопедия в 5 т., т.5. - М., 1970. - С.107.
17. Роллан Р. Жизнь Л.Н.Толстого // Жизни великих людей. - Минск, 1985. - С.251.
18. См.: о религиозных исканиях Л.Н.Толстого: Полтавцев А.С. Философское мировоззрение Л.Н.Толстого. - Харьков, 1974; Немировская Л.З. Религия в духовном поиске Толстого. - М., 1992; Курляндская Г.Б. Ф.М.Достоевский и Л.Н.Толстой: к проблеме религиозно-нравственных исканий // Русская литература XIX века и христианство. - М., 1997. - С.126-133 и др.

III. КОНЦЕПЦИЯ ЖИЗНИ И ЧЕЛОВЕКА (“О ЖИЗНИ”)

1. См. подробнее: Асмус В.Ф. Иммануил Кант. - М., 1973. - С.318-380.
2. Мардов И. Отмщение и воздаяние. // Вопросы литературы, 1998, №4. - С.148.
3. Шопенгауэр А. Об основе морали... - С.245.
4. Аврелий Марк. Размышления. - Л., 1985. - С.25-26.
5. Цит. по: Patterson D. Божественный образ человеческой жизни: Богословие Л.Н.Толстого // Уч.зап. Казанского Гос. ун-та, т.131. - Казань, 1995. - С.114.
6. Федоров Н. Сочинения. - М., 1982. - С.364.
7. Там же. - С.365.
8. Соловьев В.Л. Смысл любви // Избранное. - М., 1990. - С.151-152.
9. Там же. - С.165.
10. Бердяев Н. Русская идея // Вопросы философии, 1990, №2. - С.116.

IV. ПРАВСТВЕННО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ СМЕРТИ [“ТРИ СМЕРТИ” (1859), “ЗАПИСКИ СУМАСШЕДШЕГО” (1884), “СМЕРТЬ ИВАНА ИЛЬИЧА” (1886)]

1. См.: Aries Philippe Mirties supratimas Vakarų kultūros istorijoje. - Vilnius, 1993. - Š.19-75.
2. Исупов К.Г. Русская философия смерти (XVIII-XX вв.) // Смерть как феномен культуры. - Сыктывкар, 1994. - С.37.
3. Платон. Апология Сократа // Соч. в 4-х томах., т.1., - М., 1968. - С.112.
4. См. подробнее: Бунин И.А. Освобождение Толстого // Бунин И.А. Собр. соч. в 9-ти т., т.9 - М., 1967. - С.7-165.
5. Исупов К.Г. Указ. соч. - С.38.
6. См.: Кони А.Ф. Воспоминания о писателях... - С.385-394.
7. Абышко О.Л. Гносеология смерти. Опыт христианского толкования // Фигуры Танатоса. Философские размышления на тему смерти, вып.2. - С.Пб., 1992. - С.46.
8. Писарев Д.И. Три смерти. Рассказ гр. Л.Н.Толстого // Писарев Д. Литературная критика в 3-х томах, т.1. - М., 1981. - С.81.
9. Тургенев И.С. Полн. собр. соч. Письма, II, III. - С.270-271.
10. Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. - М., 1963. - С.94.
11. Там же. - С.97-98.
12. Давыдов Ю. Страх смерти и смысл жизни // Толстой Л. Путь жизни. - М., 1993. - С.418.
13. Толстой Л. Путь жизни. - М., 1993. - С.375.

14. См. подробнее: Мардов И. Отмщение и воздаяние // Вопросы литературы, 1998, №4. - С.148-152.
15. Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2-х томах, т.1.- М., 1968. - С.243.
16. Кьеркегор Сёрен. Страх и трепет. - М., 1993. - С.144.
17. Набоков В. Лекции по русской литературе. - М., 1996. - С.309.
18. Ерёмин М. Подробности и смысл целого (Из наблюдений над текстом повести “Смерть Ивана Ильича”) // В мире Толстого. - М., 1978. - С.237.
19. Толстой Л. Путь жизни... - С.399.
20. Линков В.Я. Мир и человек в творчестве Л.Толстого и И.Бунина. - М., 1989. - С.78.
21. Набоков В. Лекции по русской литературе. - М., 1996. - С.308.
22. См.: Галаган Г.Я. Л.Н.Толстой... С.126-128; Мардов И.Б. О новом жизнепонимании Л.Н.Толстого // Вопросы философии, 1996, №9. - С.39-45.
23. Там же. - С.399.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	3
I. ПОИСК ИСТИНЫ Л.ТОЛСТЫМ И ФИЛОСОФИЯ	
А.ШОПЕНГАУЭРА	9
I. 1. Основные положения философии Шопенгауэра	9
I. 2. Период активного увлечения Шопенгауэром	13
I. 3. Сомышление. Интерес к философским проблемам	26
I. 4. Трезвость в оценках и суждениях. Отталкивания	37
II. “ИСПОВЕДЬ”: ПРЕОДОЛЕНИЕ ДИСГАРМОНИИ ЛИЧНОСТНОГО СОЗНАНИЯ	50
III. КОНЦЕПЦИЯ ЖИЗНИ И ЧЕЛОВЕКА (“О ЖИЗНИ”)	65
IV. НРАВСТВЕННО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ СМЕРТИ [“ТРИ СМЕРТИ” (1859), “ЗАПИСКИ СУМАСШЕДШЕГО” (1884), “СМЕРТЬ ИВАНА ИЛЬИЧА” (1886)]	78
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	103
ПРИМЕЧАНИЯ	105

Светлана Валюлис
Лев Толстой и Артур Шопенгауэр

Tir. 150 egz. 7 sp. 1. Užsak. Nr. 7
Išleido Vilniaus pedagoginis universitetas, Studentų g. 39, LT-2034 Vilnius
Maketavo ir spausdino VPU leidykla, T. Ševčenkos g. 31, LT-2009 Vilnius
Kaina sutartinė