

Е. Д. Мелешко

Христианская этика
Л. Н. ТОЛСТОГО



Наука

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Е. Д. Мелешко

Христианская этика
Л. Н. ТОЛСТОГО



МОСКВА НАУКА 2006

УДК 821.161.1.0:17
ББК 83.3(2Рос = Рус)1
М47

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
проект № 05-03-16103д*

Мелешко Е.Д.

Христианская этика Л.Н. Толстого / Е.Д. Мелешко; Ин-т философии РАН. – М.: Наука, 2006. – 309 с. – ISBN 5-02-034042-1 (в пер.).

В монографии исследуется этика Л.Н. Толстого как искусство жизни в соответствии с принципами христианского вероучения – любви, непротивления и неделания. По мнению автора, великий писатель видел основу философствования в сознании всеобщего духовного начала – Бога. Религия для Толстого есть первое, аксиоматическое жизнеощущение, в силу чего именно она должна задавать парадигму любому знанию – опытному или умоглядному. В монографии содержится анализ религиозно-философского синтеза Толстого, парадоксальности его учения, а также литературы по данной теме.

Для философов, филологов и всех интересующихся творчеством Л.Н. Толстого.

Темплан 2006-1-229

ISBN 5-02-034042-1

© Институт философии РАН, 2006
© Мелешко Е.Д., 2006
© Редакционно-издательское оформление.
Издательство «Наука», 2006

ВВЕДЕНИЕ

«То, что называется этикой – нравственным учением, – совершенно исчезло в нашем псевдо-христианском обществе», – с горечью констатировал Л.Н. Толстой в работе «В чем моя вера?» (1883)¹. Эти слова можно с полным основанием отнести и к нашему времени. Спустя 120 лет мы вновь живем в псевдо-христианском обществе, в котором так и не нашлось места этике. Правда, в отличие от эпохи Толстого, речь уже идет не о жизни в соответствии с нормами христианской этики, но хотя бы только о знании, что такая этика существует или может существовать в принципе. Религиозно-нравственное учение и образ жизни самого Толстого есть лучшее свидетельство того, что христианская этика все-таки возможна, даже если она находит свое выражение в мыслях и делах одного-единственного человека. Если роман «Война и мир» уникален, то не менее уникально и этическое учение Толстого. Поэтому задача состоит не в том, чтобы следовать ему или копировать его (как бессмысленно копировать «Войну и мир»), но в том, чтобы знать о нем и понимать его как истинное произведение искусства – *искусства жизни*.

В предлагаемой монографии мы и ставим задачу исследовать этику Толстого как искусство жизни в соответствии с принципами христианского вероучения: *любви, непротивления и неделания*.

Исследование христианской этики Толстого предполагает предварительную оценку различных точек зрения на характер его религиозно-нравственной философии. Число работ, посвященных религиозно-нравственной стороне его творчества, огромно². Однако наиболее весомый вклад в изучение этого вопро-

¹ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Юбил. изд.: В 90 т. М.; Л.: Худож. лит., 1928–1958. Т. 23. С. 332.

² В.В. Зеньковский в своей «Истории русской философии» замечает: «Обзора огромной литературы, посвященной Толстому, насколько мне известно, не существует». Положение не изменилось и по сей день. Ср. наш опыт библиографии.

са внесла русская философская мысль конца XIX – первой четверти XX в. Объем философской литературы о Толстом таков, что мог бы перерасти в самостоятельное исследование под названием: «Л.Н. Толстой в русской религиозно-этической критике». В связи с этим обзор литературы мы ограничим рассмотрением главных проблем, находившихся в центре внимания критиков и исследователей Толстого, к числу которых относятся:

– реконструкция религиозно-нравственного учения Толстого в целом (П.Е. Астафьев, В.Г. Щеглов, Д.Н. Цертелев, Н.Я. Грот, П.А. Сорокин и др.);

– эволюция религиозно-нравственных исканий Толстого (Д.С. Мережковский, Г.В. Флоровский, С.И. Гессен, В.А. Маклаков, К.В. Мочульский, Иоанн (Шаховской)) и др.;

– соотношение философии и моральной проповеди в учении Толстого (Л.И. Шестов, С.Н. Булгаков, Вяч. Иванов, Андрей Белый, П.Б. Струве и др.);

– истоки и особенности религиозно-нравственного опыта Толстого, его мистических и аскетико-моралистических начал (Г.В. Флоровский, В.В. Зеньковский, Ф.А. Степун, И.А. Ильин и др.);

– идентификация религиозных взглядов и религиозно-нравственного учения Толстого от «подлинно христианского» учения до «языческого» и «теософского» (А.А. Козлов, Д.С. Мережковский, М.А. Новоселов, И.М. Концевич, М.В. Лодыженский, Н.А. Бердяев и др.);

– анализ учения о непротивлении злу насилием (И.А. Ильин, В.В. Розанов, С.И. Гессен);

– анализ толстовства как морального мировоззрения (Н.К. Михайловский, П.Л. Лавров, Г.В. Плеханов, С.А. Кривенко, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк и др.).

Однако, как это ни странно, при всем многообразии подходов и ракурсов рассмотрения религиозно-нравственной философии Толстого понимания и анализа его *христианской этики* как целостного учения до сих пор еще нет. Исключение, скорее по названию, чем по содержанию, составляет «Христианская этика: Систематические очерки мировоззрения Л.Н. Толстого» его секретаря, В.Ф. Булгакова. Христианская этика, как это следует из подзаголовка, отождествляется здесь с мировоззрением Толстого в целом, а само изложение строится на основе систематической подборки фрагментов из произведений Толстого.

Переоценивая философскую традицию, Толстой пытается утвердить особый тип философствования, в основе которого лежат сверхрациональное, целостное сознание своего духовного «я», не-

посредственно переживаемого и жизненно самоочевидного, и сознание всеобщего духовного начала – Бога. Это непосредственное сознание и есть то, что Толстой называет *верой*. Предпринятый Толстым *религиозно-философский синтез* позволяет, на наш взгляд, открыть целостную духовную и жизненную основу философии, снять логическую, рассудочную односторонность философского знания, «застывающего» между невыразимостью метафизических идей и неосуществимостью нравственных истин. И вместе с тем религиозно-философский синтез Толстого есть приведение веры к целостной духовной и разумной основе, т.е. разумное оправдание веры.

В критической литературе о Толстом сложилось мнение, что он был ярко выраженным рационалистом. Однако это мнение требует принципиального уточнения: какого типа рационализм исповедовал Толстой? В письме к К.Я. Гроту, написанному менее чем за два месяца до смерти, он подвергает резкой критике как раз рационально-рассудочный метод философии. Философия притязает на познание высших духовных истин, однако пытается определить их в границах причинно-следственной логики познания, что и предопределяет безуспешность всех философских попыток постичь эти истины рациональными средствами. Философы, по словам Толстого, не перестают строить «фантастические, отрицаемые одна другую, теории за теориями, стараясь определить неопределимое». «Таковы учения о жизни Аристотелей, Платонов, Лейбницей, Локков, Спенсеров и многих других, – имя же им легион. В сущности, все эти учения представляют из себя или пустые рассуждения о том, что не подлежит рассуждению, которые могут называться философистикой, но не философией, не любомудрием, а любомудрствованием, или плохим повторением того, что в отношении нравственных законов гораздо лучше выражено в религиозных учениях»³.

Толстой видит главную ошибку философии в ее постоянных попытках «определить неопределимое» вместо того, чтобы просто признать ясное и очевидное выражение этих неопределимых, но всеми осознаваемых начал, таких, как человек, жизнь, душа, Бог, любовь и др.

Их признание возможно, согласно Толстому, только в некоем целостном духовном миро- и жизнеощущении, называемом религией, которая есть изначальное, «аксиоматическое» жизнеощущение, совпадающее с непосредственным целостным осознанием жизни как внутри самого человека, так и вне его. «Религия... есть

³ Толстой Л.Н. Письмо К.Я. Гроту от 18 сентября 1910 г. // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 38. С. 423.

неизбежное условие какого бы то ни было разумного, ясного и плодотворного учения о жизни»⁴. И потому религия в ее истинном значении не только не может быть враждебной философии, но философия не может быть научной, если она не основывается на религиозных истинах. Отсюда следуют чеканные формулировки Толстого, выражающие соотношение религии и философии и определяющие характер религиозно-философского синтеза: «Религия может осветить философские рассуждения. Философские рассуждения могут подтвердить религиозные истины»⁵. «Религия – это всем понятная философия»⁶.

Парадоксальность учения Толстого, на наш взгляд, состоит в том, что одновременно оно представляется и как излишне рационалистическое по отношению к религиозной проблематике, и как излишне иррационалистическое по отношению к философской традиции. Однако религиозно-философский синтез Толстого есть не что иное, как поиск «золотой середины», обоснование своего рода «рационального иррационализма», или «разумной веры», вполне в духе русской традиции цельного духовного знания.

Определяющим признаком религиозно-философской системы Толстого является выбор базовых, ключевых понятий, максимально выражающих целостный процесс жизни в его внутреннем (духовном) и внешнем (природном) измерениях. В окончательном варианте этой системы⁷ Толстой останавливается на таких понятиях, как «вера», «душа», «Бог», «любовь», «грехи», «соблазны», «зло», «благо», «самоотречение», «смирение», «правдивость», «жизнь», «смерть» и др.

Толстой начинает свою систему вполне в кантовском духе: с определения границ и возможностей человеческого познания, с понятия веры. Это позволяет ему обосновать высшие духовные начала жизни, выражающиеся в понятиях *души* и *Бога*, и перейти к рассмотрению конкретного жизненного механизма проявления этих начал – принципа *любви*. Однако само проявление любви наталкивается на препятствия, коренящиеся в природном бытии человека, порождающем *грехи*, *соблазны* и *суеверия*, являющиеся как бы оборотной стороной любви, замкнутой в кругу личного блага. Стремление к личному благу выступает, прежде всего, как *желание обладания вещами*, является тем корнем на-

⁴ Там же. С. 422.

⁵ Толстой Л.Н. Круг чтения: Избранные, собранные и расположенные на каждый день мысли многих писателей об истине, жизни и поведении. М., 1991. Т. 1. С. 93.

⁶ Там же.

⁷ См.: Толстой Л.Н. Путь жизни. М., 1993.

силія, которое провоцируется вещным, природным бытием, ибо человек вынужден постоянно удовлетворять свою страсть обладания, чтобы подкреплять этим иллюзию достижения личного блага. Насилие выступает как реальное желание обладания, универсальное по своей сути, и определяется Толстым как безусловное зло именно в силу универсальности желания обладания и владения в вещном мире.

Отрицание насилия означает отказ от ориентации человека на личное благо. Принцип *непротивления* выражает при этом ту грань, которая отделяет *телесную жизнь от духовной жизни*, намечает переход от вещного к духовному бытию. «Сущность всех религиозных учений, – подчеркивает Толстой, – в любви. Особенность христианского учения о любви – в том, что оно ясно и точно определило главное условие любви, нарушение которого уничтожает саму возможность любви. Условие это есть непротивление злу насилием»⁸.

В той мере, в какой главным условием принципа любви является принцип непротивления злу насилием, главным условием последнего в свою очередь является *принцип неделания*, ибо не противиться злему может только тот, кто не способен делать зло другим. По мнению Толстого, для того, чтобы не делать зла, нужна более сильная воля, «чем для делания самой трудной вещи, которую мы считаем добром». На почве принципа неделания вырастает своего рода «золотое правило» христианской этики Толстого: «Только не делай того, чего не должно делать, и ты сделаешь все то, что должно»⁹.

Таким образом, принципы любви, непротивления злу насилием и неделания образуют тот фундамент, на котором строится христианская этика Толстого. Причем, если первые два из них могут быть напрямую возведены к евангельской этике, то принцип неделания обнаруживает глубокие восточные корни. И хотя у него есть также и христианские прототипы (например, созерцательная мистика отрешенности), его даосские истоки четко просматриваются, чего не скрывает и сам Толстой. Для того чтобы понять, как принцип неделания вписывается в христианскую этику, необходимо вспомнить, что нравственное учение Толстого есть религиозно-философский синтез, вершиной которого является универсальная религия любви. Именно с этим связан толстовский замысел религиозно-нравственного «дополнения» Евангелия: «Евангелие Христа неполно без Конфуция и Лао-цзы»¹⁰.

⁸ Толстой Л.Н. Круг чтения. Т.1. С. 214.

⁹ Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 292.

¹⁰ Толстой Л.Н. Дневники // Толстой Л.Н. Собр. Соч.: В 22 т. М., 1985. Т. 21. С. 323.

Одной из главных проблем христианской этики Толстого явилась проблема *источника* и *критерия* нравственного опыта, призванного связать фундаментальные принципы учения с жизнью.

Такой критик толстовства, как И.А. Ильин, высказывал мысль о том, что религиозно-нравственное учение Толстого «всецело покоится на недостаточном, неверном духовном опыте – чисто личном, предметно непроверенном, философски незрелом»¹¹. В результате, вся глубина анализа взаимосвязи добра и зла сводится у Толстого к «живому чувству жалостливого сострадания», именуемого «любовью» и «совестью», а также к принципам *эгоцентризма* и *субъективизма*, ограничивающим сферу реальности добра и зла индивидуальной добротой и индивидуальной порочностью. Ильин отмечает, в частности, что Толстой не смог воспринять, пережить и выразить в своем учении такие свойства зла, как *единство*, *агрессивность*, *лукавство* и *многообразие*¹².

Однако такая критика опыта, в частности, опыта зла не учитывает одной существенной особенности. В своей жизни Толстому приходилось сталкиваться с разными видами зла: *социальным* (война, собственность, неравенство, рабство, насилие, злоупотребление властью, голод и т.п.); *моральным* (грехи, пороки, соблазны и т.д.); *физическим* (страдания, болезни, смерть и т.п.). И все виды зла Толстой воспринимал и переживал сквозь призму *зла семейного*. Именно «семейный соблазн» и стал главным источником философии непротivления Толстого, придавшим его учению социальную общезначимость и нравственно-психологическую достоверность. Семья всегда была и будет «онтологическим» центром любых общественных и личных потрясений и катаклизмов: войн, революций, измен, ссор, вражды так же, как и мира, любви, блага, радости и т.п. Сам Толстой называл свой «семейный опыт» «*субъективно-общечеловеческим*». Семейную модель человеческих отношений он рассматривал в качестве универсальной, общезначимой основы *братства*, *любви*, *прощения* и т.д., так как именно родным людям мы склонны прежде всего прощать, терпеть от них обиды, забывать причиненное ими зло и жалеть их за это зло, ибо само родство, сама совместная жизнь превращает их «зло» в их «слабость», неумение быть добрыми, делает нас как бы «соучастниками» этого «зла», поскольку нормальный в нравственном отношении человек просто не может не чувствовать своей вины в том, что близкий, родной ему человек «плох».

¹¹ Ильин И.А. О сопротивлении злу силою // Ильин И.А. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 353.

¹² См.: Там же. С. 426.

И вместе с тем только в рамках семейной жизни, родственных связей могут возникать явные отклонения от «закона любви», вопиющие нарушения принципов человечности и нравственности, которые в других ситуациях не выглядят столь шокирующими (например, зависть сына к отцу, от которой страдал Толстой, ненависть жены к мужу и т.п.), когда с полным основанием можно сказать, что «враги человеку домашние его». И Толстой глубоко переживал все эти ситуации, познав и агрессивность, и лукавство, и многообразие такого зла. Он не мог, не должен был оставаться в семье; но не мог и не должен был и уходить из нее. Разрешением этого неразрешимого противоречия «явилась позиция *непротивления злу насилем*, ставшая одним из краеугольных принципов его христианской этики. Оставаясь в семье до последних дней своей жизни, Толстой поступил последовательно и принципиально. Его жизнь в условиях *контраста* роскоши и нищеты, рабства и свободы, «ненависти» и «любви» протекала в самом напряженном, *центральной прострaнстве нравственного бытия человека*. Ни война, ни изгнание, ни социальные бедствия и т.п. не могли дать ему столько опыта соприкосновения с пороками жизни, сколько дали «семейная война», «семейное изгнанничество» и «семейная беда».

Существенным фактором, определившим целостный характер христианской этики Толстого, является *единство* религиозно-философских принципов его учения и *духовно-нравственного опыта жизни*. В этом смысле христианская этика включает в себя не только сумму идей, но и *программу* их претворения в жизнь, которая содержит в себе следующие моменты:

- самосовершенствование как стержневой принцип претворения христианских истин в жизни;
- борьба с грехами, соблазнами и суевериями;
- пробуждение «усилия сознания», ведущее к самоотречению, смирению, правдивости и завершающее «умопеременной»;
- изменение и формирование общественного мнения, соответствующего новому жизнепониманию;
- неделание;
- неповиновение, неучастие, пассивное противодействие как возможные формы «массового» непротивления злему.

Эти практические нормы и установки получили свое претворение не только в личной жизни Толстого, но и в движении его последователей – толстовцев.

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ НАЧАЛА ФИЛОСОФИИ НЕПРОТИВЛЕНИЯ: ВЕРА—ДУША—БОГ

1. ВЕРА

Религиозно-философский синтез Толстого начинается с кардинального переосмысления понятия веры, которая всегда оставалась в центре его религиозно-нравственных исканий. Уже в первой исследовательской работе «Соединение и перевод четырех Евангелий» (1879 г.) Толстой пытается определить сущность истинной веры как источника и основы учения Христа. Истинная вера, согласно Толстому, коренится в *единой нравственной основе жизни*, разделяемой самыми различными христианскими вероисповеданиями. «Во всех сектах христиан, — замечает Толстой, — я видел полное согласие в воззрении на то, что есть добро, что есть зло, и на то, как надо жить»¹. Верования различны, а основа одна. Эта общая, единая нравственная основа и есть то, что Толстой называет «истинной верой», полагая, что ее следует искать в «самом первом откровении самого Христа», запечатленного в Евангелии.

Вслед за определением единой нравственной основы жизни как критерия истинной веры, Толстой уже в первом своем богословском сочинении пытается обосновать и еще один существенный признак: *разумность* веры. Откровение, по Толстому, есть то, что «открывается перед разумом, дошедшим до последних своих пределов: созерцания божественной, т.е. выше разума стоящей истины»². Толстой считает, что откровение должно давать ответ на неразрешимый для разума вопрос: в чем смысл человеческой жизни, ответ ясный и не противоречащий разумному пониманию. В конечном счете, Толстой приходит к выводу, что вера есть знание того, что не может быть постигнуто разумом, но «без чего невозможно жить и мыслить». Впоследствии в «Исповеди» Толстой выражает данное понимание веры в четких формулировках: «Вера есть знание смысла человеческой жизни...

¹ Толстой Л.Н. Соединение и перевод четырех Евангелий // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. М.; Л., 1928–1958. Т. 24. С. 7.

² Там же. С. 8.

Вера есть сила жизни»³. «Сущность всякой веры состоит в том, что она придает жизни такой смысл, который не уничтожается смертью»⁴.

Таким образом, определение веры стало отправной точкой религиозно-нравственных исканий Толстого как в личном, духовно-практическом, так и в исследовательском планах. Два вопроса: «в чем моя вера» и «что такое истинная вера» как основа духовного знания и смысла жизни, были для Толстого неразрывно связаны.

В данном контексте нас в большей степени интересует второй вопрос, определивший начальное звено религиозно-философских построений Толстого, который неслучайно начинает свою систему с обоснования категории веры. Подобно Канту, он начинает с вопроса о возможностях и границах человеческого познания. Однако в своем понимании познавательных способностей человека и в определении природы и назначения веры Толстой весьма далек от кантовской трактовки. Безусловно, испытав на себе сильное влияние кантовской критической философии, особенно в понимании *единой нравственной основы веры*, Толстой в целом создал собственное оригинальное учение о вере, своеобразную «философию веры», существенно отличающуюся как от религиозно-догматической, так и западноевропейской философской традиции понимания этого явления.

На наш взгляд, толстовская «философия веры» продолжает русскую традицию цельного духовного знания, ярко выраженную в славянофильстве. В связи с этим достаточно указать, например, на понятие «верующего разума», которое мы находим в философии И.В. Киреевского⁵. Причем речь здесь идет не о случайном терминологическом нововведении, а о цельной философской концепции.

Каковы же основные положения толстовской «философии веры», суммарно представленные в его итоговом произведении «Путь жизни»?

Согласно Толстому, первыми предметами веры являются *человек и жизнь*. «Вера – это знание того, что такое человек и для чего он живет на свете». Для того, чтобы человек смог хорошо прожить свою жизнь, ему надо знать, что он должен и чего не должен делать. Как известно, Кант отнес вопрос о том, «что я должен делать», к компетенции этической науки. Для Толстого

³ Толстой Л.Н. Исповедь // Там же. Т. 23. С. 35.

⁴ Там же. С. 46.

⁵ См.: Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Критика и эстетика. М., 1979.

же смысл данного вопроса представляется иным. Это не просто следование нравственному закону, но пребывание в полноте смысла жизни, знания жизни, организующего все поступки человека вокруг некоего духовного центра. Главными признаками истинной веры являются *ясность* и *простота*; непосредственность и самоочевидность предметов веры означают ее абсолютную самождественность, отсутствие какого-либо сомнения в ее достоверности. Однако, в отличие от Декарта, удостоверяющего несомненность истины существованием мыслящего «я», Толстой не удовлетворяется только формулой: «я верую, следовательно, существую». Личностную достоверность веры он пытается подкрепить всеобщим нравственным опытом жизни: предметы веры даны нам не просто в некоем интуитивном адекватном схватывании, они открываются прежде всего в опыте общечеловеческой мудрости. Учения мудрецов, выраженные в религиях мира, в самом главном сводятся к одному, к тому, чтобы жить в любви со всеми, и всегда поступать с ближними так, как ты хочешь, чтобы поступали с тобой.

Четко обозначая единую нравственную основу истинной веры, возводя ее к заповеди любви и золотому правилу нравственности, Толстой тем самым ставит проблему веры в прямую связь с принципами любви и непротivления злу, развивая общий смысл своего учения как философии непротivления в целом.

В окончательном варианте своей философской системы Толстой еще раз уточняет соотношение понятий веры и разума. Просвещение истинной веры, прорыв к самоочевидности и достоверности непосредственных данных жизни предполагает не потемнение разума, а напротив, его очищение, напряжение с целью проверки разумом того, чему учит вера. «Мы не разумом доходим до веры, – пишет Толстой. Но разум нужен для того, чтобы поверять ту веру, которой учат нас»⁶. Тем самым Толстой окончательно приходит к формуле «разумной веры» или «верующего разума».

Если первыми предметами веры, согласно Толстому, являются жизнь и человек, то высшими предметами веры, выражающими абсолютное духовное средоточие человеческой жизни, являются душа и Бог. «Не бойся откидывать от своей веры все телесное, все видимое, осязаемое. Чем больше ты очистишь духовное ядро твоей веры, тем тверже она будет для тебя»⁷. «Во всякой вере истинно только то, что духовно»⁸, – подчеркивает Толстой. Человеческая жизнь только тогда может стать адекватным предме-

⁶ Толстой Л.Н. Путь жизни. М., 1993. С. 18.

⁷ Толстой Л.Н. Круг чтения. М., 1991. Т. 1. С. 414.

⁸ Там же. С. 413.

том истинной веры, когда она рассматривается в чисто духовном смысле, сквозь призму божественности души.

Приступая к рассмотрению высших духовных начал жизни, Толстой прежде всего указывает границы их постижимости в рамках «разумной веры». Для этого он еще раз выверяет гносеологический механизм веры: «Вера есть неизбежное свойство души. Человек неизбежно верит во что-нибудь. Он неизбежно верит, потому что кроме тех предметов, которые он знает, он еще входит в отношение с тем, чего он не может знать, а вместе с тем знает, что это есть. Отношение к этому непостижимому и есть вера»⁹. Толстовское понимание веры оказывается здесь весьма созвучным точке зрения Николая Кузанского, согласно которой «высшая мудрость состоит в том, чтобы знать, каким образом непостижимо постигается непостижимое»¹⁰. Известно, что данная формула познания (*inattigibile inattigibiliter attingitur*) может иметь два значения, смотря по тому, какой момент богопознания – катафатический или апофатический – выходит на первый план. Первый смысл данной формулировки означает постижение путем осознания непостижимости (признание непознаваемости); второй смысл – собственно непостижимое (т.е. невыразимо таинственное) постижение. Очевидно, что толстовское понимание веры как способа отношения к непостижимому причастно первому смыслу.

Согласно Толстому, духовные начала жизни сверхчувственны и в силу этого неопределимы в терминах рационального знания. Но от этого они вовсе не становятся уделом невыразимого мистического переживания. Хотя эти начала и сверхчувственны, но вместе с тем они всеми осознаваемы, жизненно достоверны и духовно самоочевидны. Все это свидетельствует о подлинной реальности духовных начал жизни в отличие от субъективной, «неподлинной» реальности внешнего мира. «Нам всегда кажется, – замечает Толстой, – что самое ясное, понятное, самое действительно существующее – это все телесное, познаваемое нашими чувствами, а между тем это-то и есть самое неясное, непонятное, противоречивое и недействительное»¹¹. Толстой своеобразно интерпретирует знаменитую гегелевскую мысль: «что разумно, то действительно; что действительно, то разумно», понимая под «разумным» чисто духовное бытие, основными предметами которого являются *душа* как средоточие человеческой жизни, *Бог* как средоточие всеобщей жизни, *любовь* как закон духовной жизни и *непротивление злу* как кри-

⁹ Там же. С. 466.

¹⁰ *Николай Кузанский*. Соч.: В 2 т. М., 1979. Т. 1. С. 364.

¹¹ *Толстой Л.Н.* Круг чтения. С. 256.

терий и граница духовного бытия. «Действительно только то, – пишет Толстой, – как бы непосредственно развивая мысль Гегеля, – что невидимо, неосязаемо, что духовно и что мы познаем в себе и собою. Все же видимое, осязаемое есть произведение наших чувств и потому только кажущееся»¹².

Познание «в себе и собою» и является, согласно Толстому, основным методом «разумной веры», способствующим адекватному постижению духовных предметов. Вместе с тем необходимо иметь в виду, что истинная вера опирается не только на личностную полноту ощущения–знания смысла жизни, но и на нравственный опыт всемирной мудрости, который не позволяет сбиться с истинного духовного пути знания. На основании этого Толстой приходит к выводу, что познание духовных начал может быть осуществлено не на принципах философского разума, рационально-логического знания, не на основе мистического, сверхчувственного опыта, а путем разумной веры, коренящейся в духовном, внутреннем переживании нравственных истин жизни, подкрепленном общечеловеческим опытом нравственной мудрости.

2. ДУША

Что же такое душа и Бог с точки зрения разумной веры? Как они открываются верующему сознанию и какова возможность их религиозно-философского выражения?

Ответ на этот вопрос Толстой начинает с установления несомненного факта различия духовного и телесного начал бытия. «Различие духовного от вещественного ясно самому простому, детскому уму и самому глубокому уму мудреца. Бесполезны рассуждения и споры о духовном и вещественном. Рассуждения эти ничего не объясняют, а только затемняют то, что ясно и бесспорно»¹³. Конкретизируя данную мысль, Толстой уподобляет видимую телесную жизнь «лесам для постройки знания». «Леса сами по себе нужны только до тех пор, пока строится здание. Когда же здание кончено, они не нужны и их снимают. То же и с нашей телесной жизнью. Она нужна только для постройки здания духовной жизни»¹⁴. Очевидно, что мысль Толстого движется здесь в духе платоновского дуализма, а еще точнее, христианизированного платонизма, столь характерного для русской религиозной традиции в целом.

¹² Там же. С. 254.

¹³ Толстой Л.Н. Круг чтения. С. 72.

¹⁴ Там же. С. 95.

Различие духовного и телесного есть необходимая предпосылка для сознания человеком в себе души как чего-то невидимого, отделенного телом от всего остального, сознаваемого в качестве собственного «я». «Если человек не сознает в себе свою душу, – подчеркивает Толстой, – это не значит, что в нем нет души, а значит только то, что он не научился еще сознавать душу в себе»¹⁵. Чтобы научиться сознавать свою душу, человек должен прежде всего встать на точку зрения разумной веры и начать жить духовной жизнью.

Что может дать разумная вера для понимания природы души? Прежде всего она может зафиксировать факт тождественности души и человеческого «я». «Когда мы говорим “я”, – подчеркивает Толстой, – то говорим мы это не про наше тело, а про то, чем живет наше тело. Что же такое это “я”? Словами мы не можем сказать, что такое это “я”, но знаем мы это “я” лучше всего того, что знаем. Мы знаем, что не будь в нас этого “я”, то мы бы ничего не знали, не было бы для нас ничего на свете, и нас бы самих не было»¹⁶.

Толстой полагает, что о природе души можно судить также по неизменности «я»: как бы ни менялся человек, он всегда говорит про себя «я»; то же «я» было и в младенце, и во взрослом, и в старике. О этом свидетельствует и единство самосознания человека: «Человек может каждую минуту спросить себя, что такое я и что я сейчас делаю, думаю, чувствую, и может ответить себе: сейчас я делаю, думаю, чувствую то-то и то-то. Но если человек спросит себя дальше: что же такое то, что сознает во мне то, что я делаю, думаю и чувствую, – то он ничего не может ответить другого, как только то, что это осознание себя. Вот это-то сознание себя и есть то, что мы называем душой»¹⁷.

Таким образом, разумная вера Толстого предполагает определение природы души на основании феноменологии человеческого «я». Душа есть невидимое начало жизни («то, чем живет тело»), неизменное и непрерывное «я» и единство самосознания («сознание себя»). Однако само это определение не является самоцелью. Оно играет вспомогательную роль и необходимо для того, чтобы человек пришел к осознанию души как самостоятельного начала жизни, отличного от тела. Глубинное же знание о душе растворено в целостном чувстве жизни, которое не может быть адекватно выражено в рационально-логической форме. В лучшем случае сама попытка такого выражения, предпри-

¹⁵ Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 21.

¹⁶ Там же. С. 20–21.

¹⁷ Там же. С. 29.

нимаемая, например, философским мышлением или научным исследованием, является всего лишь косвенным свидетельством действительности души, преломляемой в свете самосознания философа или ученого. Однако действительность души приоткрывается не только посредством феноменологии человеческого «я», она проявляется также в нравственном чувстве совести и сознания мирового единства души.

В понимании Толстого совесть – это «голос души», «голос того единого духовного существа, которое живет во всех людях»¹⁸. При всей метафоричности данного определения, Толстой здесь очень близок к этимологическому значению русского слова «совесть», идущему от «сознания», совместного, общего знания о высшей истине, недоступной разумению отдельного лица. Толстой пытается определить совесть вполне в метафизическом духе: как высшую ступень сознания связи человека со всеобщим духовным началом. «Прежде всего в человеке пробуждается сознание своей отдельности от всего остального вещества, т.е. своего тела. Потом сознание того, что отделено, т.е. своей души, и, наконец, сознание того, от чего отделена эта духовная основа жизни – сознание всего – Бога»¹⁹. Совесть и есть сознание всеобщего духовного начала, Бога.

Тем самым Толстой делает первый шаг к переходу от сознания души к сознанию того, от чего душа человека отделена – к осознанию Бога, приоткрывающемуся через «голос совести». Вторым же шагом является осознание «единой души во всех».

Толстой создает своеобразное учение о «мировой душе», в основе которого лежит положение о том, что «все живые существа своими телами отделены друг от друга, но то, что дает им жизнь – одно и то же во всех». Сознание единства духовного начала проявляется прежде всего в понимании и чувстве человеческого *единения* и *братства*. «Как ни странно это, – пишет Толстой, – я чувствую, знаю, что есть связь между мною и всеми людьми мира, и живыми, и умершими. В чем эта связь, я не могу ни понять, ни высказать, но знаю, что она есть»²⁰.

Само открытие единого духовного начала, живущего во всех людях, Толстой связывает прежде всего с учением Христа. Главное в этом учении то, – полагает Толстой, – что Христос «всех людей признавал братьями. Он виде в каждом человеке брата

¹⁸ Там же. С. 25.

¹⁹ Там же. С. 26.

²⁰ Там же. С. 34.

и поэтому любил всякого, кто бы он ни был и какой бы он ни был»²¹.

Сознание человеческого единства и братства неизбежно перерастает в сознание единства всего живого. Истоки такого сознания, согласно Толстому, коренятся в сердце. «Мы сердцем чувствуем, – подчеркивает Толстой, – что то, чем мы живем, присутствует не только в человеке, но и во всех живых существах». Это чувство особенно остро проявляется в тот момент, когда мы пытаемся отнять у какого-либо существа жизнь. «Не убий» относится не к человеку только, но и ко всему живому. Заповедь эта была записана в сердце человека прежде, чем она была записана на скрижалях»²².

По каким же признакам можно судить о существовании единой души во всех? Толстой считает, что одним из главных признаков является «свойственное всем людям» чувство жалости и сострадания ко всему живому, находящемуся в том же самом положении, что и человек, и испытывающему те же самые глубинные импульсы жизни и смерти. «Все живое боится мучений, все живое боится смерти; познай самого себя не только в человеке, но и во всяком живом существе, не убивай и не причиняй страдания и смерти. Все живое хочет того же, что и ты; пойми же самого себя во всяком живом существе»²³.

Этот опыт сострадания ко всему живому Толстой возводит прежде всего к буддийской мудрости, исповедующей принцип непричинения вреда живому (ахимса).

Характерно, что чувство сострадания Толстой пытается связать с познанием и пониманием человеком своей тождественности с любым другим живым существом («познай самого себя во всяком живом существе»). Человек способен ощутить жалость, потому что он в воображении ставит себя на место другого. Но сама возможность такой постановки определяется именно единой духовной основой жизни. Толстой полагает, что об этом свидетельствует не только этика сострадания, но и теория познания. Если бы человек познавал мир только посредством чувственного опыта, то он не имел бы истинного знания ни об одной вещи. «То, что мы знаем о мире, – утверждает Толстой, – мы знаем только потому, что можем посредством любви переноситься в другие существа и жить их жизнью»²⁴.

²¹ Там же. С. 35.

²² Там же. С. 37.

²³ Там же. С. 36.

²⁴ Там же. С. 39.

Толстовское понимание сущности сострадания как выражения единой и всеобщей основы жизни дает возможность прояснить и критическую позицию В.С. Соловьева по отношению к вопросу об источнике и сущности сострадания в концепции А. Шопенгауэра. Как известно, Соловьев решительно отвергает шопенгауэровское «непосредственное отождествление», «снятие границ между я и не-я» как побудительный мотив сострадания. «Насколько мне известно, – замечает Соловьев, – никогда еще не бывало такого случая, чтобы сострадательный человек, бросающийся в воду для спасения утопающего, принимал при этом его за себя или себя за него»²⁵. В конечном счете В.С. Соловьев приходит к выводу о том, что «истинная сущность жалости, или сострадания, вовсе не есть непосредственное отождествление себя с другим, а признание за другим собственного (ему принадлежащего) значения – права на существование и возможное благополучие»²⁶. Вместо термина *отождествления* себя с другим Соловьев предлагает термин уравнивания между другим и собой. В самой возможности отождествления Соловьев усматривает опасность *эгоизма* – перенесения интереса собственного «я» на другое лицо. Однако суть проблемы именно в том, в какой мере «я» стало духовным, т.е. какова сама основа отождествления. Признание в качестве таковой мировой души, единого духовного начала позволяет увидеть в другом (человеке или любом живом существе) не *себя самого*, а тот *дух*, который соединяет все живое в одно целое. Как видно, понимание проблемы источника и сущности сострадания определяется глубиной *духовного видения* мира. При всей мистичности и «софийности» своего учения о «всеедином» добре Соловьев тем не менее привержен идее «телесности», диктующей ему определенную логику здравого смысла. Толстой же при всем своем «рационализме» и «утилитаризме» оказывается в понимании природы сострадания, как и в своем нравственно-религиозном учении в целом, истинным мистиком, духовидцем. Н.А. Бердяев весьма точно подметил, что Вл. Соловьев «при всем своем мистицизме строил очень разумные, рассудительные, безопасные планы теократического устройства человеческой жизни», в то время как Толстой «не хотел допустить никакого компромисса между Богом и миром»²⁷. Поэтому вполне оправданной является точка зрения В.В. Зеньковского, утверждавшего, что этическая позиция Толстого раскрывается как «искание *мистической этики*»²⁸, *этики всеобщей духовной реальности*.

²⁵ Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 161.

²⁶ Там же. С. 165.

²⁷ Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 176.

²⁸ Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1, ч. 2. С. 201.

3. БОГ

Сознание единой всеобщей духовной основы необходимо приводит к сознанию Бога, ибо в противном случае реальный опыт единения будет постоянно наталкиваться на семейную, национальную, религиозную и чисто человеческую обособленность и ограниченность. Есть только одно средство для того, чтобы стать выше этого: «забыть о людях, не думать о том, что ты соединяешься с ними, но думать о том, что ты соединяешься с тем единым духовным существом, которое живет во мне и во всех людях»²⁹. Это суждение Толстого только на первый взгляд может показаться противоречащим принципу гуманизма. Толстой советует забыть о людях для того, чтобы помнить о *реальности* духовного начала жизни, которое только и может гарантировать нравственное отношение к ближнему. Люди глубоко ошибаются, полагает Толстой, когда считают, что сознание Бога не может быть основой любви или сострадания к человеку. Вследствие отсутствия духовного опыта люди не понимают, что значит любить или жалеть ближнего: не просто приятного и полезного человека, а всякого человека, хотя бы это был самый неприятный и враждебный нам человек. «Так любить ближнего может только тот, – утверждает Толстой, – кто любит Бога, того Бога, который один во всех людях. Так что непонятна не любовь к Богу, в непонятна любовь к ближнему без любви к Богу»³⁰.

Таким образом, понятие единого духовного начала, присущего всему живому и проявляющегося, прежде всего, в сострадании и любви к ближнему, приводит Толстого к необходимости религиозно-нравственной конкретизации идеи Бога.

Учение Толстого о Боге является краеугольным камнем его мировоззрения и духовного опыта в целом. В нем наиболее глубоко выразился смысл толстовской «разумной веры» как постижения непостижимого, определения неопределимого, познания непознаваемого и доказательства недоказуемого. Весьма симптоматично, что в своем понимании Бога Толстой опирается на немецкую мистику XVII в. (Ангелус Силезиус) и индийскую теософию XIX в. (Рамакришна и Вивекананда), т.е. определяющим моментом в понимании Бога считает внутренний духовный опыт его переживания, который он пытается осмыслить в категориях «разумной веры». Толстой начинает с признания реальности бытия Бога и вместе с тем непостижимости и непознаваемости этого

²⁹ Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 33.

³⁰ Там же. С. 54.

бытия. Причем само это бытие дано нам в непосредственном внутреннем чувстве и сознании, которые определяют «невозможность» и «ненужность» рационального знания о Боге. «Чувствовать Бога в себе можно и нетрудно. Познать же Бога, что он такое, – невозможно и ненужно»³¹. «Чувствовать Бога может всякий, но познать Его не может никто. И потому не старайся познать Его, а старайся, исполняя Его волю, все живее и живее чувствовать Его в самом себе»³². В конечном счете Толстой приходит к чеканной формуле «познания непознаваемого»: «Сознание Бога просто и доступно всякому. Познание Его недоступно никому человеку»³³.

Однако парадоксальность толстовского учения о Боге в том, что принцип «разумной веры» не позволяет остановиться только на элементарном признании самоочевидной данности духовной реальности. Он требует, по крайней мере, определения границ нашего незнания, границ «непознаваемого». Именно это во многом и побуждало Толстого к определению неопределимого и, в конечном счете, – к целостному духовному постижению непостижимого.

Что же такое Бог с точки зрения разумной веры? Каковы его существенные признаки? Какие «имена» к нему больше всего подходят? Прежде всего Толстой отвергает эти традиционные христианские представления о Боге как Боге-творце и Боге-личности. Аргументы Толстого в данном случае мало оригинальны. Бог-творец несет ответственность за зло и страдание в мире. Естественно, что Толстой не прибегает в данном случае к какой-либо теодицее, хотя выработанное им самим понимание зла («зло как непонятое добро») является отличным аргументом богооправдания.

Что же касается неприятия Бога как личности, то в этом Толстой усматривает ярко выраженный момент *ограничения* бесконечного и абсолютного начала. Само местоимение «Он» уже как-то *уменьшает* Бога в глазах человека – замечает Толстой.

Более того, Толстой полагает, что абсолютное духовное начало, каковым является Бог, невозможно определить и путем перечисления тех или иных онтологических, нравственных и иных характеристик (признаков), приписываемых человеком Абсолюту. «Нельзя говорить: Бог есть любовь или Бог есть логос, разум.

³¹ Там же. С. 50.

³² Там же. С. 51.

³³ Толстой Л.Н. Круг чтения. Т. 1. С. 229.

Через любовь и разум мы познаем Бога, но само понятие Бога не только не покрывается этими понятиями, но также отличается от Бога, как понятия глаза или зрения от света». Когда я определяю Бога как милосердное и справедливейшее существо, то это удаляет меня от Него и прекращает мое приближение к Нему, подчеркивает Толстой. Любовь, логос, милосердие и т.п. – это «те свойства Бога, которые мы сознаем в себе, но то, что Он сам в себе, этого мы не можем знать»³⁴.

В этих рассуждениях Толстого, проясняющих его метод разумной веры, явно просматриваются два момента: античный скептицизм и кантовский агностицизм. Широко известно классическое доказательство Секста Эмпирика, утверждавшего, что божество не может обладать всеми добродетелями, ибо тогда ему должно быть присуще такое, например, качество, как мужество. Если же Богу свойственно быть мужественным, то, следовательно, для него существует нечто страшное, так как мужество есть не что иное, как *мера страха*. В результате мы должны признать, что либо Бог не обладает всеми добродетелями, либо ему ведом страх. И то, и другое – явно нелепо, так как противоречит сущности абсолютного, совершенного духовного начала. Столь же нелепым выглядит и приписывание Богу атрибута существования, ибо если предположить это, то следует признать, что Бог – живое существо, исходя из ценностного приоритета живого в сравнении с неживым. Если же признать, что Бог есть живое существо, то следует допустить, что он имеет органы чувственного восприятия и должен испытывать в силу этого удовольствие и страдание, что опять-таки противоречит понятию абсолютного³⁵.

Очевидно, что мысль Толстого во многом питается этим античным скептицизмом, ограничивающим права разума с помощью самого... разума. Однако мысль Толстого не удовлетворяется чистым скептицизмом. Толстой пытается наложить рациональный скептицизм античности на христианскую веру и в результате оказывается очень близок к кантовскому агностицизму, провозгласившему принцип непознаваемости «вещи в себе». Выход за пределы непознаваемости Кант, а вслед за ним и Толстой, усматривали в возможности веры. Знаменитые слова Канта: «мне пришлось ограничить знание, чтобы освободить место вере»³⁶, довольно точно выражают дух толстовской гносеологии. Тем не

³⁴ Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 45.

³⁵ См.: Секст Эмпирик. Соч.: В 2 т. М., 1975. Т. 1. С. 268–276.

³⁶ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 24.

менее конкретное развертывание толстовского метода «разумной веры» весьма существенно отличается от кантовского критицизма. Достаточно сказать, что Толстой совершенно не приемлет логики кантовского морального доказательства бытия Бога.

Итак, Толстой приходит к следующему выводу: человек не может знать о том, что такое Бог «сам в себе», но зато может познать Бога в самом себе, через себя самого. «Познать Бога можно только в себе. Пока не найдешь Его в себе, не найдешь Его нигде. Нет Бога для того, кто не знает Его в себе»³⁷. Эти слова Толстого легко могут быть истолкованы в чисто *теософском* ключе. Не углубляясь в конкретную историю данного вопроса, можно с полным основанием утверждать, что перед нами типичный образец *теософского гнозиса*, начиная с древних гностиков христианского типа и кончая учениями теософов в духе Блаватской, Штейнера, индийских религиозных учителей и т.д. Все они восприняли бы данную мысль Толстого как знак *теософского посвящения в тайну человекобожия*: человек, познавший в себе Бога, постигает свою тождественность Богу, прозревает, что «человек есть смертный Бог, а Бог есть бессмертный человек» (Гермес Трисмегист). Однако такого рода «самообожествление» было совершенно не свойственно Толстому. Обвинения его в «сатанинской гордыне», в том, что он возомнил себя «сверхчеловеком», и т.п.³⁸, столь характерные для православной критики, вырастают, как правило, на эмоциональной почве, не учитывая духа толстовского учения.

Суть, однако, заключается в том, что у Толстого «теософский гнозис» никогда не перерастал в «теософский этос», т.е. в самоутверждение и самообожествление. Напротив, из «познания Бога в себе» Толстой выводит этику смирения и самоумаления, т.е. приходит к типично христианскому, евангельскому этосу: «Человек, который будет любить Бога в себе, будет любить неизбежно и ближнего своего»³⁹.

Мало того, сам теософский принцип «познания Бога в себе» вообще не имеет в религии Толстого какого-либо самостоятельного смысла, самоцели. Скорее всего, мы имеем здесь дело с чисто внешним созвучием и совпадением, хотя ссылка на имена индийских религиозных учителей, конечно же, свидетельствует об определенной симпатии Толстого к теософии. Однако Толстой

³⁷ Толстой Л.Н. Путь жизни. М, 1993. С. 44.

³⁸ См.: например: Ответ Иоанна Кронштадтского на обращение гр. Л.Н. Толстого к духовенству // Духовная трагедия Льва Толстого. М., 1995. С. 113.

³⁹ Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 54.

шел собственным путем, создавал собственный религиозно-философский синтез. И на этом пути, конечно, неизбежными были его пересечения с самыми разными, порой экзотическими, религиозными и философскими учениями.

Что же значил для Толстого тезис «познание Бога в себе»? Прежде всего то, что именно внутренний, душевный мир человека является единственно достоверным и ясным полем познания духовных начал жизни. Вот почему говорить о каком-либо ином, внешнем познании Бога, значит обрекать себя на иллюзии и суеверие. Отсюда убеждение Толстого в том, что «пока не найдешь Бога в себе, не найдешь Его нигде».

То, что внутреннее познание Бога не является для Толстого теософской посылкой, становится совершенно ясным из дальнейшего развертывания этого положения. Познание Бога в себе отнюдь не перерастает в самообожествление; напротив, оно становится *мерой соотношения* человека и Бога, конечного и бесконечного, позволяющей оценить *совершенство* Бога и *несовершенство человека*. «Каждый человек не может не сознавать себя частью чего-то бесконечного. Вот это-то бесконечное, частью которого сознает себя человек, и есть Бог»⁴⁰.

Сама постановка вопроса о том, что человек как конечное существо есть часть бесконечного, явилась для Толстого прорывом к новому жизнепониманию. При этом Толстой с самого начала склоняется не к теософскому самообожествлению, а к христианскому самоумалению, доходящему до его крайних юродствующе-самоуничижительных пределов.

Вопрос о соотношении конечного и бесконечного и становится для Толстого ключом к определению природы божественного начала. «Что такое Бог? Зачем Бог? Бог – это все то неограниченное, что я знаю в себе ограниченным: я – тело ограниченное, Бог – тело бесконечное; я – существо смертное, Бог – существо, живущее вечно; я – существо мыслящее в пределах моего понимания, Бог – существо, мыслящее беспредельно; я – существо, мыслящее иногда, Бог – существо, любящее всегда. Я – часть, Он – все. Я не могу представить себя иначе, как частью Его»⁴¹.

Характерно, что это рассуждение Толстого произвольно воспроизводит локковское доказательство бытия Бога на основе внутреннего духовного опыта человека («рефлексии»). «Из того, что мы сами в себе испытываем, – пишет Д. Локк, – мы приобре-

⁴⁰ Толстой Л.Н. Круг чтения. Т. 2. С. 92.

⁴¹ Мысли о Боге, собранные В.Г. Чертковым из различных сочинений, писем и дневников Л.Н. Толстого // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 24 т. М., 1913. Т. 18. С. 159.

таем идеи существования, мышления, любви, блага и других качеств и способностей. И когда мы хотим образовать идею, возможно более подходящую высшему существу, мы расширяем каждую из простых идей посредством идеи *бесконечности* и, соединяя их вместе, составляем сложную идею Бога»⁴². В этом смысле толстовская идея внутреннего самопознания Бога выражает точку зрения своеобразного «духовного эмпиризма», в наибольшей степени соответствующего методу «разумной веры».

Однако наиболее вероятным смыслом тезиса Толстого о «познании Бога в себе» является смысл *личностной, жизненной* конкретизации сознания Бога. Толстой приходит к выводу о том, что адекватной основой сознания Бога может быть только *опыт его жизненного искания*, совпадающий в целом с исканием смысла жизни. «Нет Бога только для того, кто не ищет Его. Ищи Его, и Он откроется тебе»⁴³. «Бог для меня – это то, уточняет Толстой свою мысль, – к чему я стремлюсь, то, в стремлении к чему и стоит моя жизнь»⁴⁴. Не удивительно, что из всех наиболее существенных определений Бога, таких, как любовь, благо, бесконечное, Толстой останавливает свой выбор на понятии жизни, склоняясь к отождествлению Бога и *жизни*. «Бог есть то, без чего нельзя жить. Знать Бога и жить – одно и то же. Бог есть жизнь»⁴⁵. *Сознание жизни* становится у Толстого своеобразным органом познания Бога. «Сознание нашей жизни по отношению к Богу есть то же, что наши чувства по отношению к миру, к вещам. Не было бы чувств, мы ничего бы не знали о мире; не было в нас сознания нашей жизни – мы ничего не знали бы о Боге»⁴⁶.

Эти мысли Толстого проясняют вопрос о том, как возможно ли постижение непостижимого и определение неопределимого. Такое постижение оказывается не только возможным, но и неизбежным в той мере, в какой человек «обречен» на жизнь, на сознание своей жизни и искание ее смысла. Затруднение возникает только в том случае, если человек отрывает процесс познания Бога от самой жизни, превращая его в рациональный акт. Толстой полагает, что права разума на постижение высшего духовного начала жизни должны быть подкреплены аргументами самой жизни, что сами доказательства бытия Бога могут быть почерпнуты только из сознания жизни и искания ее смысла. Поэтому вполне естественно, что в мыслях Толстого о Боге мы не найдем

⁴² Локк Д. Соч.: В 3 т. М., 1985. Т. 1. С. 366.

⁴³ Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 53.

⁴⁴ Там же. С. 51.

⁴⁵ Толстой Л.Н. Исповедь // Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 23. С. 44.

⁴⁶ Толстой Л.Н. Круг чтения. Т. 2. С. 166.

никаких следов традиционных рациональных доказательств бытия Бога (онтологического, космологического, телеологического и др.). Однако самое примечательное то, что Толстой отвергает и кантовское моральное доказательство, считая его недостаточно жизненно достоверным, до конца не отвечающим требованиям истинной веры. Это еще раз свидетельствует о своеобразии религиозно-философского синтеза Толстого, не скованного идеями какой-либо философской доктрины. Основной контраргумент против морального доказательства Канта Толстой усматривает в том, что сама идея высшего блага как выражение гармонии между нравственностью и счастьем, само понятие «награды за добрую жизнь», означает абсолютно «неверный расчет», так как истинная вера дает благо только в *настоящем*, а не дает и не может дать никаких внешних благ в *будущем*»⁴⁷

Толстой не случайно делает главный акцент в своей аргументации на *настоящем времени*, ибо настоящее и есть непосредственно переживаемый процесс жизни. Попытка же связать идею Бога с жизнью будущей может быть чревата двумя крайностями: как излишним умствованием, так и мистицизмом. Толстой же хотел удержаться в рамках «золотой середины» – разумной веры.

В этом плане наиболее точным выражением толстовского пути доказательства бытия Бога и обозначением характера его аргументации можно было бы считать *антропологический способ доказательства*, целиком растворяющий в себе теософский момент богопознания. «Спрашивать, есть ли Бог, все равно что спрашивать, есть ли я? То, что я живу, это и есть Бог»⁴⁸. Точно так же и «отрицать Бога – значит отрицать себя как духовное, разумное существо»⁴⁹.

Выше уже отмечалось, что для Толстого человеческий дух отнюдь не является «вместилищем» божественного начала, и познавая Бога в себе, *человек вовсе не становится Богом*, но только *убеждается в его существовании*. Убеждается не благодаря разуму или даже сердцу и откровению, а благодаря отождествлению своей духовной жизни с божественным началом жизни. Отсюда совершенно ясным становится различие религиозно-философских путей Канта и Толстого. Если первый пытался ограничить права разума, чтобы дать место вере, то второй идет дальше, пытаясь потеснить саму веру – будь то веру в Бога-творца, промыслителя или морального законодателя, – потеснить духом жизненной достоверности и *богочеловеческой самоочевидности*.

⁴⁷ Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 16.

⁴⁸ Там же. С. 53.

⁴⁹ Толстой Л.Н. Круг чтения. Т. 1. С. 373.

Именно принцип богочеловеческой самоочевидности, столь характерный для русской религиозно-философской традиции, и определил в конечном счете целостный духовно-практический подход Толстого к постижению бытия Бога. Суть этого подхода Толстой выразил в понятиях «любовь к Богу» и «воля Бога». В них он стремился выразить не просто жизненную достоверность и внутреннее самоощущение божественного начала, но деятельный путь жизни, духовный опыт, освещенный пониманием смысла жизни, человеческого предназначения в мире. Это – доказательство обретенной духовной реальности и воплощенной богочеловечности.

Любовь к Богу Толстой определяет, на первый взгляд, весьма парадоксально, как «любовь любви» (ибо сам Бог есть любовь). Психологически это «то самое чувство доброты, умиления, радость жизни, которая и есть свойственная человеку блаженная, истинная жизнь, не знающая смерти»⁵⁰. Любовь к Богу имеет как бы *тройную* направленность. Во-первых, это любовь к духовному, божественному началу в самом себе, побуждающая человека к нравственному самосовершенствованию. «Любовь эта влечет к чистоте, к соблюдению и возвращению в себе божественной сущности»⁵¹. Во-вторых, это любовь к ближнему и не просто к близкому, родному, приятному или полезному нам человеку, а напротив, человеку враждебному и неприятному. «Любить того, кто нам приятен, не значит любить, – замечает Толстой. Истинная любовь к ближнему – это когда в человеке любишь того же Бога, какой в тебе. Этой любовью любишь не только тех, кто любит тебя, но и людей злых и тебя ненавидящих. Чтобы так любить ближнего, следует помнить, что тот, с кем ты имеешь дело, любит себя так же, как и ты, и что в нем то же Бог, какой и в тебе»⁵².

И, наконец, в-третьих, любовь к Богу есть не что иное, как любовь ко всем людям, «желание блага всему». Как бы связывая все эти моменты в одно целое, Толстой резюмирует: «Любовь к Богу есть любовь сама к себе – любовь к любви. Любовь эта есть высшее благо. Такая любовь не допускает возможности нелюбви к какому бы то ни было существу»⁵³.

Столь же глубокий духовно-практический, деятельный смысл имеет и толстовская установка постижения Бога через его волю. «Я живу затем, чтобы исполнить волю Пославшего меня в

⁵⁰ Мысли о Боге... С. 157.

⁵¹ Там же. С. 159.

⁵² Там же. С. 166.

⁵³ Там же. С. 167.

жизнь, – пишет Толстой. Воля же его в том, чтобы я довел свою душу до высшей степени совершенства в любви и этим самым содействовал установлению единения между людьми и всеми существующими в мире»⁵⁴. При всей открытости и очевидности требований любви к Богу и исполнения воли Бога, Толстой отнюдь не склонен видеть в них полное выражение божественной сущности, что явилось бы теософским отождествлением человеческой и божественной природы. Толстой, напротив, подчеркивает, что наше понимание и осуществление требований любви к Богу и воли Бога недостаточно и неполно, что эти любовь и воля всегда останутся для нас тайной. Тем не менее Толстой был абсолютно убежден, что самое глубокое постижение Бога, самый высший из доступных человеку уровней богопознания возможен только через проявление любви к Богу и исполнения воли Бога. Это точнее и правильнее всего может доказать, что Бог есть. При этом Толстой указывает на те признаки, которые, несомненно, свидетельствуют о бытии Бога. Самый первый, главный признак, это – «отсутствие ощущения духовного страдания».

Второй признак, непосредственно подтверждающий первый, «Это – не нарушения любви к людям. Если не чувствуешь враждебности ни к кому и знаешь, что к тебе не чувствуют зла, ты в воле Бога». Наконец, третий существенный признак присутствия Бога – это духовный рост человека: «если чувствуешь, что делаешься духовнее, совершеннее, побеждаешь в себе духовное начало, то ты в воле Бога»⁵⁵. Эти признаки «богочеловеческой очевидности» являются в религии Толстого высшими ступенями богопознания, совпадающими с нравственным совершенствованием человека.

Таковы, по Толстому, метафизические измерения духовного бытия, постигая которые человек все более подчиняет свою жизнь высшим нравственным требованиям: закону любви и заповеди непротивления.

⁵⁴ Там же. С. 178.

⁵⁵ Там же. С. 181–182.

ПРИНЦИПЫ ХРИСТИАНСКОЙ ЭТИКИ. ПРИНЦИП ЛЮБВИ

1. МЕТАФИЗИКА И ЭТИКА ЛЮБВИ: ЕДИНСТВО «ЭРОСА» И «АГАПЭ»

Толстовская концепция любви – наиболее сильная и самобытная часть его религиозно-философского синтеза, являющаяся краеугольным камнем христианской этики. В основе ее просматриваются два начала: платонизированная метафизика восхождения к идее любви, стремление к единению, цельности, и евангельская этика всеобщей любви как *закона жизни* в его универсально-космическом, естественно-антропологическом выражении.

Вместе с тем толстовская концепция любви в существенной степени обусловлена личным духовным опытом, позволяющим переживать и постигать любовь как таинство, дар и высшее *благо жизни*, дающее *совершенную радость*. Так как Толстой рассматривает любовь как *единство закона и благодати*, нам представляется односторонней оценка его учения как *законнического морализма*, обнаруживающего приверженность к *ветхозаветному закону*, а не к *новозаветной благодати*. (Н.А. Бердяев, Б.П. Вышеславцев, С.И. Гессен). Фактически, толстовское учение о любви целиком благодатно, а словосочетание «закон любви» Толстой употребляет не столько в морально-этическом, сколько в метафизическом смысле. В этом контексте слова Н.А. Бердяева о том, что в учении Толстого «ветхозаветная религия закона восстала против новозаветной религии благодати»¹, кажутся явным преувеличением, поскольку не выражают всей полноты религиозной философии Толстого, особенно в отношении идеи любви и принципа непротivления.

Учение Толстого о любви стоит в одном ряду исканий русской интеллигенцией «*смысла любви*», наряду с исканиями смысла веры и смысла жизни. Это учение безусловно можно отнести к традиции «русской философии любви», связанной с именами В.С. Соловьева, П.А. Флоренского, С.Л. Франка, Н.А. Бердяева, Л.П. Карсавина, Б.П. Вышеславцева и др. Разумеется, речь идет

¹ Бердяев Н.А. Ветхий и Новый завет в религиозном сознании Л. Толстого // О религии Льва Толстого. М.: Путь, 1912. Сб. 2. С. 179.

не о прямом взаимодействии или открытой полемике. Духовный масштаб личности Толстого и неприятие им традиционного жанра философии не способствовали его интересу к современным философским учениям. Например, «Смысл любви» Вл. Соловьева, имеющий немало общего с толстовской концепцией любви, Толстым не был замечен. Тем не менее, это не мешает рассматривать толстовское учение о любви в сравнительно-философском ключе в контексте русской традиции. Это дает возможность определить и конкретизировать основные черты данного учения, прежде всего, в плане соотношения в нем христианского и античного начал. Подобный подход оправдан тем, что русская религиозная философия любви также была склонна в целом к *платонизированному христианству*. В связи с этим при оценке толстовской концепции любви мы должны обратиться к античной философской и христианско-богословской мысли.

Свое понимание любви Толстой излагает в VII главе программной работы «Закон насилия и закон любви», в которой он прямо говорит о том, что христианское учение в целом во всем его истинном значении есть именно «учение о законе любви». Хотя во многих дохристианских учениях (в особенности – в даосизме и буддизме) любовь также признавалась одной из главных добродетелей, ни в одном из них она не выступала в качестве всеобщей основы и закона жизни. В этом смысле христианское учение о любви «не есть, как в прежних учениях, только проповедь известной добродетели, но есть определение высшего закона жизни человеческой и неизбежно вытекающего из него закона поведения»².

Какой же смысл вкладывает Толстой в понятие «закон любви»? Прежде всего, необходимо заметить, что употребление понятия «закон» применительно к учению Христа отнюдь не является ветхозаветным или языческим рудиментом. В Послании к римлянам ап. Павел пишет: «любовь есть исполнение закона» (13,10). В святоотеческой традиции «любовь» и «закон» также нередко сближаются. Например, у Максима Исповедника сказано: «Если кто злословит брата или судит брата своего, тот злословит закон и судит закон (Иак. 4, 11), а закон Христов есть любовь»³. В этих словах подчеркивается та мысль, что вся библейская законность вместилась у Христа в заповедь любви. Закон стал любовью, а любовь стала высшим законом жизни.

² Толстой Л.Н. Закон насилия и закон любви // Полн. собр. соч.: В 30 т. М.; Л., 1928–1958. Т. 37. С. 166.

³ Максим Исповедник. Главы о любви, 1, 57 // Творения. М., 1993. Кн. 1: Аскетические и богословские трактаты. С. 102.

Именно в этом духе Толстой и развивает свое учение о «законе любви», вкладывая в это понятие различные смыслы. Во-первых, закон любви обосновывается как естественное выражение духовной природы человека, как преломление закона всемирного духа в жизни разумных существ. «Один только есть у всех существ верный руководитель. Это – всемирный дух, который заставляет каждое существо делать то, что ему должно делать: дух этот в дереве велит ему расти к солнцу, в цветке – переходить в семя, в семени – упасть в землю и прорасти. В человеке дух этот велит ему соединяться любовью с другими существами»⁴. Поэтому человеку «естественно быть любовным» точно так же, как воде естественно течь сверху вниз, пчеле – летать, змее – ползать, рыбе – плавать и т.п. «И потому, – заключает Толстой, – если человек, вместо того, чтобы любить людей, делает зло людям, он поступает так же странно и неестественно, как если бы птица стала плавать, а рыба – летать»⁵.

Таким образом, в первом значении «закон любви» есть космологический и естественно-антропологический закон духовной жизни.

Если соотнести данное понимание «закона любви» с христианско-богословской точкой зрения, то можно видеть, что Толстой описывает здесь изначальное, «догреховное» состояние человеческой души, которое в «падшем» человеке проявляется в виде некой «естественной склонности к добру», вполне допускаемой святоотеческой традицией. Если же учесть, что толстовское понимание «закона» любви дополняется, как мы увидим ниже, еще и *благодатью любви*, то такая позиция вовсе не выглядит «еретической».

Однако наибольшее внимание Толстой уделяет обоснованию «закона» любви в его этико-социальном значении. «Закон» понимается здесь как *неукоснительное исполнение заповеди любви*. Согласно Толстому, прежние религиозные и нравственные учения о любви, признавая ее благодетельность для жизни человечества, вместе с тем допускали возможность таких условий, при которых исполнение требований любви становилось необязательным, могло быть обойдено. А как только заповедь любви переставала быть «законом», уничтожалась вся ее благодетельность, и учение о любви сводилось к не обязывающим поучениям. Одним словом, *заповедь любви, переставая быть законом, лишалась и благодати*. В результате, сложилась парадоксальная и даже абсурдная ситуация: всеобщий, естественный закон духов-

⁴ Толстой Л.Н. Путь жизни. М., 1993. С. 65.

⁵ Там же. С. 64.

ной жизни превратился в утопический идеал или, в лучшем случае, в единичный, случайный образ жизни и пример поведения, а стихийная, произвольная и хаотическая жизнь предстала в виде некоего морально-психологического и исторического «закона»: закона насилия.

Учение Христа «снимает» это противоречие. Чтобы требование любви обрело свой истинный смысл и стало тем, чем оно должно быть, – законом жизни – оно не должно допускать *никаких исключений и компромиссов* и одинаково распространяться на всех людей: иноземцев, иноверцев, а главное – на врагов и людей, ненавидящих нас и делающих нам зло.

Таким образом, превращение заповеди любви в «закон» означает в данном случае *абсолютную всеобщность и необходимость* следования данной заповеди.

Прежде чем установить глубинную связь, существующую между законом любви и принципом непротivления, мы должны рассмотреть этот закон в свете его *метафизической* и *этической* составляющих. «Христианское учение о любви, – пишет Толстой, – точно и определенно выразило сущность закона любви и неизбежно вытекающее из него руководство в поступках»⁶. Понимание сущности закона и означает как раз метафизический аспект и компонент любви, а «руководство в поступках» характеризует ее этический аспект.

Итак, что же такое любовь в понимании Толстого? В чем ее сущность? Является ли толстовская метафизика любви вполне христианской? Прежде всего, следует отметить, что сама грань между христианской и античной, в особенности, платоновской метафизикой любви весьма тонка и неуловима (в отличие от этики любви, в которой христианский поворот к качественно новым нравственным ценностям обнаружился с полной определенностью). Это объясняется и достаточной выраженностью, эзотеричностью христианской новозаветной метафизики, и высоким духом платоновского учения с его всеобщими духовными основаниями любви, которые могут быть интегрированы в самые различные религиозно-философские системы.

Характерно, что и в самой святоотеческой традиции метафизический смысл любви возводится к платоновскому «эросу», например, у Оригена, Григория Нисского, Дионисия Ареопагита и др.⁷. Это рождает своеобразный сплав платонизированной метафизики «эроса», выражающейся в страстном, всецелом и безраз-

⁶ Толстой Л.Н. Закон насилия и закон любви. С. 167.

⁷ См.: Lampe G.W.H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1978. P. 550; Nygren A. Eros und Agape: Gestaltwandlung der christlichen Liebe. B., 1955. S. 465–468.

дельном влечении (стремлении) к Богу, и новозаветной этики «агапе» – свободной и сознательной любви к Богу, неразрывно связанной с самопожертвованием и самоотречением⁸.

Вместе с тем в своем целостном сущностном выражении христианская концепция любви-агапе представляет собой качественно новую ступень по сравнению с платоновским учением о любви-эросе. Русский богослов М.Д. Муретов указывает не только на очевидное этическое, но и метафизическое превосходство «агапе» над «эросом». «И в религиозной любви мы видим такое же превосходство библейско-новозаветной Агапы над эллинско-платоническим Эросом, как и в любви человеческой, т.е. чистой, духовной, постоянной и спокойной преданности, вполне соответствующей религиозным отношениям, чем страстная мания неизвестного Библии эроса. Не говоря уже о Боге, коему эти эрос и мания безусловно не свойственны, – и сам Платон оставляет их на орбите между идеально-божественным и реально-человеческим миром, обрекая свое Божество без любви на необходимое бездействие и вечную смерть. Но и для человека эта форма религиозных отношений его к Богу есть только искажение религиозного инстинкта, ведущее к мистическому изуверству, хлыстовству и скопчеству»⁹.

Тем не менее применительно к *метафизике христианской любви* вполне оправданной можно считать точку зрения, в соответствии с которой из всех философских систем платонизм признается «наиболее сродным христианству и потому – наиболее способным быть вспомогательным средством при раскрытии последнего»¹⁰.

В этом смысле толстовская метафизика любви, несмотря на ее очевидный платонизм, вполне соответствует духу христианско-богословской традиции, особенно в ее патристическом выражении.

Обратимся в связи с этим непосредственно к толстовскому пониманию метафизики. «Для меня метафизическая основа всего есть сознание отделенности каждого из нас: мы сознаем себя отдельными проявлениями Бога», – пишет Толстой в одном из писем 1908 г.¹¹ Исходя из этого, Толстой определяет любовь как

⁸ Обзор основных точек зрения на природу христианской любви в патристической традиции см. в кн.: *Зарин С.М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 370–380, 399–403.

⁹ *Муретов М.Д.* Новозаветная песнь любви сравнительно с Пиром Платона и Песнью Песней. Сергиев Посад, 1903. С. 38.

¹⁰ *Зарин М.Д.* Указ. соч. С. 374–375.

¹¹ Неизвестный Толстой: В архивах России и США. М., 1994. С. 160. Заметим, что такого рода понимание метафизики сформировалось у Толстого еще в самом начале его религиозно-философского творчества. Ср. в Исповеди: «Что такое я? Часть бесконечного. Ведь уже в этих двух словах лежит вся задача» (Полн. собр. соч. Т. 23. С. 34).

стремление к соединению человеческой души с Богом и душами других существ. Наиболее четко эту мысль он сформулировал в «Пути жизни»: «Душа человеческая, будучи отделена телом от Бога и душ других существ, стремится к соединению с тем, от чего она отделена. Соединяется душа с Богом все большим и большим сознанием в себе Бога, с душами же других существ – все большим и большим проявлением любви»¹².

В данном понимании сущности любви безусловно доминируют платоновские мотивы, которые могут быть интерпретированы и как страстное влечение (стремление) к единому, и как жажда целостности и т.п. Отсюда вытекают и метафизика «всеединой любви», и метафизика «софийной любви», и т.д. Однако сам Толстой предпочитает не развивать свою метафизику в философско-платоническом ключе. Метафизическую сущность любви он выражает через понятие Бога, обращая непосредственно к словам Иоанна Богослова: «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (Ин. 4, 16). Однако метафизическое истолкование данного положения является большой проблемой и для самих богословов. В первую это касается определения объема предиката любви, приписываемого Богу: является ли любовь всецелым выражением божественной сущности или всего лишь одним из существенных свойств Бога, наряду с такими, как «Бог есть Дух» (Ин. 4, 24) и «Бог есть Свет» (Ин. 1, 9).

Весьма примечательной является точка зрения протестантского богослова А. Ричля, который в своей работе «Теология и метафизика» доказывал, что любовь вполне исчерпывает содержание божественного существа, и что метафизика может быть обоснована только на почве христианской этики¹³.

В православном богословии встречается сходная точка зрения. Так, Н.И. Сагарда считает, что поскольку «...предикат “агапе” поставлен без члена и выражает не только качество, которым Бог *обладает*, но качество, которое обнимает собою все, что Бог есть, то Бог не только имеет любовь, но он есть любовь. Он – всецело любовь, любовь – и ничто более; Его существо – любовь»¹⁴. Наряду с этим приводится и другое толкование: любовь признается выражением *нравственной* сущности Бога: «Любовь есть не только определение Божественной воли, но являет-

¹² Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 55.

¹³ Критический анализ ричлианства с позиций православного богословия см. в кн.: Керенский В.А. Школа ричлианского богословия в лютеранстве. Казань, 1903.

¹⁴ Сагарда Н.И. Первое соборное послание св. апостола и евангелиста Иоанна Богослова. Пг., 1916. С. 561.

ся именем для нравственной природы Бога в ее существенном и неизменном характере»¹⁵.

Наиболее последовательно метафизическую точку зрения на отождествление любви с сущностью Бога проводит П.А. Флоренский, избегая при этом моралистических выводов. С его точки зрения, любовь по определению не может быть свойством или признаком Бога. Бог не был бы *абсолютной любовью*, если бы он был любовью только к *другому*, ведь тогда любовь божия стояла бы в зависимости от условного бытия другого и, следовательно, сама бы была случайна. Но Бог есть существо абсолютное и потому он – «субстанциальный акт любви». Бог не только «имеет» любовь, но Бог «есть» любовь, т.е. «любовь – это сущность Божия, собственная его природа, а не только Ему присущее промыслительно Его отношение»¹⁶. Другими словами, Бог есть любовь (точнее – Любовь), а не только «любящий», хотя бы и «совершенно».

Сам Флоренский называет свою точку зрения «христианским онтологизмом» в понимании любви, противопоставляя ее различного рода психологическим и моралистическим толкованиям. Он подчеркивает недопустимость отождествления любви с альтруистическими эмоциями и стремлением к «благу человечества», не скрывая, что его критика психологизма и морализма в понимании любви направлена прежде всего против толстовства, хотя, как мы увидим ниже, она бьет мимо цели, ибо собственная точка зрения Толстого на этот предмет скорее *апофатична*, чем моралистична. Однако, бесспорно, Флоренскому, как никому другому, удалось зафиксировать именно «объективно-метафизический» смысл христианской любви. «Не то, чтобы любовь к ближнему была содержанием истины любви, – пишет он, – как это утверждают толстовцы и другие им подобные религиозные нигилисты... Метафизическая природа любви – в сверхлогическом преоборении голого самотождества “Я–Я” и в выходе из себя; а это происходит при истечении на другого силы Божьей, расторгающей узы человеческой конечной самости. В силу этого выхода “Я” делается в другом, в “не-Я” *едино-сущным* брату, а не только подобно-сущим, каковое *подобно-сущие* и составляет *морализм*»¹⁷.

Метафизическую природу любви, кроме того, можно обосновать, рассматривая любовь в качестве *существенного свойства* Бога, в котором наиболее цельно выражается природа божест-

¹⁵ Там же.

¹⁶ Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 71.

¹⁷ Там же. С. 91.

венной жизни. Именно такая точка зрения присуща в целом святоотеческой традиции, стоящей в этом вопросе на позициях *умеренного апофатизма* и исходящей из той предпосылки, что в Боге сообщимы человеку только существенные свойства и действия его жизни; самая же сущность, внутренняя сторона его природы, человеку недоступна. Метафизика любви во многом преломляется здесь через божественный гнозис, богопознание. Познавая Бога как любовь, человек получает истинное знание божественной природы, в силу того, что именно любовь божия является основным началом, реальным принципом божественного самооткровения. «Любовь, как этико-психологическое состояние христианина, является только отражением любви Божией; именно благодаря этому свойству, человек становится подобным Богу, как рожденный подобен родившему. Отсюда религиозно-нравственное настроение христианской любви является характерным признаком и необходимым органом деятельного участия человека в божественной жизни»¹⁸. В этом смысле любовь выступает как реальное начало богоподобия и необходимое условие и средство богообщения.

Что же можно сказать о толстовском толковании слов Иоанна Богослова «Бог есть любовь», которые довольно часто встречаются в религиозных сочинениях Л.Н. Толстого? К какой из рассмотренных выше точек зрения он был ближе всего?

Разумеется, Толстой был весьма далек от богословских тонкостей в понимании любви, обращаясь непосредственно к новозаветным источникам и полагаясь на свою религиозную интуицию. И эта интуиция во многом направляла его мысль в русло *святоотеческой традиции*. Пресловутый «морализм» Толстого при ближайшем рассмотрении (по крайней мере, в вопросе о сущности любви) оказывается вымышленным объектом критики.

Точка зрения Толстого далека от «христианского онтологизма» в силу своей апофатичности; толстовская метафизика любви — это во многом метафизика гнозиса, познания Бога в любви и через любовь. «Нельзя говорить: Бог есть любовь или Бог есть логос, разум. Через любовь и разум мы познаем Бога, но сущность Бога не только не покрывается этими понятиями, но также отличается от Бога, как понятия глаза или зрения от света»¹⁹.

¹⁸ Зарин С.М. Указ. соч. С. 400. Святоотеческий подход к вопросу об отношении Божественной любви к Божественной сущности всесторонне раскрывается в кн.: Беляев А.Д. Любовь Божественная: опыт раскрытия главнейших христианских догматов из начала Любви Божественной. М., 1880.

¹⁹ Толстой Л.Н. Письмо от 6 сентября 1900 г. // Полн. собр. соч.: В 24 т. М., 1913. Т. 23. С. 14.

Апофатизм Толстого особенно ощутимо проявляется в попытке придать словам «Бог есть любовь» обратный смысл: «Любовь есть Бог», т.е. определить не Бога через любовь, а *любовь через Бога*, исходя из того, что сущность любви имеет больше оснований в человеческом опыте. «Сказано: Бог есть любовь; надо же сказать: любовь есть Бог. Впрочем, и Бог есть любовь (т.е. Бога мы знаем только в виде любви), и любовь есть Бог (т.е. если мы любим, то становимся подобными Богу)»²⁰. Эта мысль свидетельствует о том, что любовь выступает у Толстого (вполне в духе святоотеческой традиции) необходимым условием богопознания («Бога мы знаем только в виде любви») и реальным началом богоподобия («если мы любим, то становимся подобными Богу») ²¹.

Однако формула «Любовь есть Бог», взятая в своей односторонности и отрыве от слов Иоанна Богослова, вряд ли может быть вписана в христианский контекст. В ней явно просматривается платонический мотив «софийной» любви. Любовь можно рассматривать здесь как своего рода «софийную силу», связующую человека и Бога, земное и небесное, конечное и бесконечное.

Такого рода платонизированное, «софийное» понимание смысла любви встречается у Толстого весьма часто, хотя самим Толстым оно возводится не к Платону, а к Иоанну Богослову. Например, в обращении к кружку молодежи «Любите друг друга», помещенном в «Круге чтения», Толстой рисует типично платоновскую картину *восхождения к идее любви*. Он определяет здесь человека как *существо любящее*, и, как кажется вначале, любящее только самого себя. Однако разумный человек убеждается со временем, что любовь к самому себе бессмысленна, ибо невоз-

²⁰ Мысли о Боге, собранные В.Г. Чертковым из различных сочинений, писем и дневников Л.Н. Толстого // *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч.: В 24 т. Т. 18. С. 166.

²¹ Святоотеческий дух мысли во многом был интуитивно присущ Толстому. М.В. Лодыженский рассказывает, что однажды он пытался заинтересовать Толстого добротолюбием и привел ему мысль подвижника VI в. Аввы Дорфея: «Представьте себе круг и в центре его – Бог. От окружности люди стремятся к Богу: пути их жизни – это радиусы к центру. Поскольку они, идя по этим путям, приближаются к Богу, постольку они делаются ближе друг к другу в своей любви; и поскольку они любят друг друга, постольку они делаются ближе к Богу». См.: *Добротолюбие*. М., 1992. Т. 2. С. 617. Оказалось, однако, что в записной книжке Толстого есть почти такая же схема любви-в-Боге, к которой Толстой пришел путем собственных размышлений. «Вот смотрите, – говорил он, найдя страницу книжки, где был начертан круг. – В центре у меня Бог, а мы находимся на окружности и общаемся друг с другом по окружности. Так вместо того, чтобы кружить, станем друг другу ближе: проведем хорду. Будем любить друг друга и станем ближе к Богу». См.: *Лодыженский М.В.* Мистическая трилогия. Пг., 1915. Т. 2: Свет Невечерний. С. 233–234.

можно любить конечное, смертное, несовершенное существо. «Предмет моей любви недостойн ее; но не любить я не могу, ибо любовь есть жизнь, – пишет Толстой. – Как же тут быть? Любить других, близких, друзей, любящих меня? Сначала кажется, что это удовлетворяет потребность любви; но все эти люди, во-первых, несовершенны, во-вторых, изменяются, главное, умирают. Что же любить? И ответ один: любить всех, любить начало любви, любить любовь, любить Бога. Любить не для того, кого любишь, не для себя, а для любви. Стоит понять это, и сразу уничтожается все зло человеческой жизни и становится ясным и радостным смысл ее»²².

В платоновском диалоге «Пир» Диотима, посвящая Сократа в таинства любви, говорит о том, каким путем должен идти человек, чтобы подняться к вершинам вечной и прекрасной любви: «Начав с отдельных проявлений прекрасного, надо все время, словно бы по ступенькам, подниматься ради самого прекрасного вверх – от одного прекрасного тела к двум, от двух – ко всем, а затем от прекрасных тел к прекрасным нравам, а от прекрасных нравов к прекрасным учениям, пока не поднимешься от этих учений к тому, которое и есть учение о самом прекрасном, и не познаешь наконец, что же это – прекрасное. И в созерцании прекрасного самого по себе только и может жить человек»²³.

Нельзя не заметить почти полного смыслового сходства этих отрывков. У Толстого процесс восхождения к идее любви начинается с любви к самому себе (своему телесному началу), затем переходит к любви к другим (родным, друзьям, любящим нас и приятным нам) и, наконец, – к любви *ко всем* (особенно к врагам и людям ненавидящим нас). А это переводит предмет любви в качественно новый ряд: от любви «к отдельным телам» и «телесному» вообще – к духовному началу любви («любовь к любви», «любовь к Богу»).

В платоновском варианте путь любви начинается с любви к отдельному «прекрасному телу» (хотя здесь и не уточняется, есть ли эта любовь к себе или к другому), затем переходит к любви к другим отдельным телам, а далее – к любви ко всем. После этого платоновская любовь также переходит в качественно новый, духовный ряд: любовь к добру («прекрасным нравам»), любовь к истине («прекрасным учениям») и, наконец, любовь к самому прекрасному, т.е. «любовь к любви» и «любовь к Богу».

Разница здесь только в том, что Платон «эстетизирует», а Толстой «этизирует» путь восхождения: в первом случае идеал

²² Толстой Л.Н. Круг чтения. М., 1991. Т. 2. С. 234–235.

²³ Платон. Собр. соч.: В 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 121–122.

любви есть «вечно прекрасное», а во втором – «вечно доброе, нравственное», т.е. лишенное «всяческого зла». Но не стоит забывать, что «прекрасное» Платона есть вместе с тем и «благое», а высшее благо есть единство истины, добра и красоты. В остальном же данные концепции любви совпадают вплоть до отдельных деталей (например, «любовь ко всем» как переходный момент от «земной» к «небесной» любви, или понимание любви как смысла жизни: «в созерцании прекрасного только и может жить человек» – Платон; «в любви – жизнь» – Толстой).

Удивительно, однако, что Толстой совсем не вспоминает в данном случае Платона. Свое учение, как уже отмечалось, он однозначно возводит к Иоанну Богослову. Уже само название статьи «Любите друг друга» заставляет нас вспомнить именно апостола Иоанна. Впрочем, Толстой и не скрывает этого. «Есть предание о том, – пишет он, – что апостол Иоанн, достигши глубокой старости, был весь поглощен одним чувством, и все одними и теми же словами выражал его, говоря только одно: «Дети, любите друг друга»²⁴.

А между тем такого рода интерпретация сущности любви во многом определяет характер перехода Толстого от платонизированной метафизики к евангельской этике любви. Основная трудность заключается здесь в понимании смысла «любви ко всем». Что значит «любить всех»? Каково конкретное, этическое содержание такого рода любви? С.Л. Франк, высоко оценивая платоновскую концепцию «восхождения к идее любви», справедливо замечает: «Как бы много правды не содержалось в этом возвышенном учении, оно все же не содержит *всей* истины любви; мы не можем подавить впечатления, что этот путь очищения и возвышения любви содержит и некое ее умаление и обеднение, ибо “любовь” к Богу, как к “самой Красоте” или “самому Добру” есть менее конкретно-живое, менее насыщенное, менее полное чувство, чем подлинная любовь, которая всегда есть любовь к конкретному существу; можно даже сказать, что любовь к Богу, купленная ценой ослабления или потери любви к живому человеку, совсем не есть настоящая любовь»²⁵.

В платонизированном варианте метафизики «любовь ко всем», как мы уже увидели, является лишь переходным звеном от земной, конечной к небесной, вечной любви. «Любовь ко всем» имеет «софийный», но отнюдь не этический смысл. Роль такой любви промежуточна: она должна вывести человека на

²⁴ Толстой Л.Н. Круг чтения. Т. 2. С. 234.

²⁵ Франк С.Л. С нами Бог. Три размышления // Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 318.

качественно новый, духовный виток любви, преобразившись в любовь к «началу любви», «любовь к Богу», и уже затем вернуться на бrenную землю. Но всегда ли такой переход достигает своей цели? Не застывает ли «софийная» любовь в чистом «созерцании прекрасного» и не отворачивается ли она порой от любви к ближнему, пленившись горней красотой или «вечным добром»? И хотя Толстой этически «выправляет» софийную метафизику Платона, это все равно ставит перед ним ряд трудно-разрешимых проблем.

«Любовь ко всем» призвана прежде всего *уравнять* в правах людей достойных и людей недостойных любви. «Одинаково нужно заставить себя любить тех, которых мало любишь или ненавидишь, и перестать слишком любить тех, которых слишком любишь». Но, прежде всего, «любовь ко всем» – это любовь к людям злым, неприятным, ненавидящим тебя. «Только тот знает истинную любовь, кто любит людей неприятных, враждебных. Проверка истинной любви – любовь к врагам».

Таким образом, Толстой конкретизирует абстрактный характер требования любви ко всем в лице злого и враждебного нам человека. Но для того, чтобы такого рода конкретизация получила практическое выражение, необходим убедительный, *реальный метафизический* стимул. Нельзя любить врага и злого человека как такового. Необходимо найти, увидеть в нем нечто, заслуживающее нашу любовь. Такой метафизической основой любви к врагу является, по Толстому, «единый дух», живущий во всех. «Надо помнить, что во всяком человеке живет тот же дух, что и в нас»²⁶. Подтверждение этому Толстой усматривает в факте жизненного опыта: «Отчего так тяжело бывает несогласие с другим человеком и еще тяжелее нелюбовь к другому человеку? Оттого, что мы все чувствуем, что то, что делает нас людьми, одно во всех. Так что, не любя других, мы расходимся с тем, что одно во всех, расходимся сами с собою»²⁷.

«Любовь ко всем» оказывается у Толстого любовью к «единому духу» во всех, а значит, – *любовью к себе*. Такова здесь толстовская логика конкретизации. Метафизика «любви ко всем» в лучшем случае выливается в этику любви к ближнему, если считать, что мерой такой любви является любовь к самому себе.

Однако необходимо нечто большее: «любовь ко всем» должна вылиться в любовь к врагу, к злому человеку. Толстой находит еще один аргумент: «Чтобы любить таких людей, – пишет он, – надо помнить, что тот, с кем имеешь дело, любит себя так же, как

²⁶ Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 61.

²⁷ Там же.

и ты себя, и что в нем тот же Бог, что и в тебе». Эта конкретизация в какой-то мере приближает «всеобщую» любовь к личности другого, однако ценность этой личности все равно приравнивается здесь к ценности «я». Чтобы снять этот эффект самоидентичности, Толстой вводит в понятие любви момент самоумаления и самоотречения: «Любовь только тогда любовь, когда она есть жертва собой. Только тогда человек забывает себя и живет жизнью того, кого любит. Истинная любовь имеет в основе своей отречение от блага личности и возникающее от того благоволение ко всем людям»²⁸. Однако этот момент самоотверженности в любви метафизически оказывается ничем не подкрепленным.

Таким образом, метафизика «всеобщей любви», выдержанная в платоновском духе, не может органически перейти в этику любви к врагам и непротивления злumu. Главная причина этого – отсутствие в учении Толстого *адекватной метафизической конкретизации* идеи «всеобщей» любви. Как показал С.Л. Франк, христианство в качестве религии любви, т.е. общего божественного происхождения и божественной ценности всех людей, универсалистично, «кафолично» по самому своему существу. Но этим чисто *количественным* и *экстенсивным* универсализмом сущность христианской любви отнюдь не исчерпывается. Количественный универсализм оказывается универсализмом *абстрактным*: всякое многообразие, все различное и индивидуальное в составе этого всеобъемлющего целого отвергается как нечто ничтожное, не имеющее подлинной ценности. Эта установка присутствует повсюду, где моральное сознание находится под властью рационализма. С.Л. Франк подчеркивает, что даже великий моральный принцип Сократа, провозгласившего до Христа требование любить врагов не менее, чем друзей, носил характер этого *абстрактного рационализма*. «Любить» означало здесь просто творить благо, и смысл требования состоял в том, что благотворение есть некая общая ценность человеческой жизни, перед лицом которой не имеют никакого значения все различия между людьми как объектами морального поведения.

Очевидно, что этот «абстрактный», «количественный» универсализм только по недоразумению именуется «любовью». Подлинно всеобщая любовь не может быть ни любовью к «человечеству», как к некоему сплошному целому, ни любовью к «человеку» вообще; она может быть только любовью *ко всем людям* во всей *конкретности* и *индивидуальности* каждого из них. Христианская метафизика впервые принципиально и до конца раскры-

²⁸ Толстой Л.Н. О жизни. // Толстой Л.Н. Избр. филос. произведения. М., 1992. Гл. XXIV. С. 485.

вает, по словам Франка, «...существо любви как конкретного универсализма, объемлющего все многообразие индивидуального бытия». Поэтому всеобщая любовь в качестве восприятия и признания высшей ценности всего конкретно-живого универсальна в двойном смысле, *количественном* и *качественном*: «Она объемлет не только *всех*, но и *все* во всех; она есть радостное приятие и благословение всего живого и сущего – та открытость души, которая широко открывает свои объятия всякому проявлению бытия как такового, ощущает его божественный смысл»²⁹.

Как уже отмечалось, по мнению, Толстого, во всех дохристианских учениях любовь признавалась одной из главных добродетелей, хотя ни в одном из них она и не выступала в качестве всеобщей основы и закона жизни. Однако такая точка зрения не выражает различия между «количественным» и «качественным» универсализмом. «Закон» любви – это скорее количественный, чем качественный закон. В «качественном» же смысле любовь как общая установка человеческой души «есть нечто *впервые открытое христианским сознанием* (здесь и далее – *курсив мой*. – Е.М.) и совершенно *неведомое до-христианскому и вне-христианскому* миру. Даже буддийское “tat twam asi” (“это – тоже ты”) – усмотрение наличности собственного “я” во всем сущем – при всей духовной значимости и возвышенности этой установки *не есть любовь*; ибо где я не имею перед собой вообще никакого “ты” – никакого иного существа, на которое я мог бы направить свою любовь, – там не может быть любви, и вместе с моим собственным “я” и все остальное, признаваемое тождественным ему, должно быть погашено, уничтожено, растворено в блаженстве безразличной общности. В христианстве, напротив, любовь утверждается как живое, положительное приятие “ты”, как усмотрение близкого мне “ты” во всех»³⁰.

В связи с этим сам путь «восхождения к идее любви», рассматриваемый в духе истинно христианской, а не платонической метафизики, имеет совершенно иной характер: в основе его лежит признание *абсолютной ценности* самой *личности* любимого существа; в этом случае через любовь к *внешнему облику* любимого человека (телесному и душевному) мы восходим к его духовной сущности, т.е. индивидуально-конкретному, тварному воплощению божественного начала в человеке, к *богочеловеческой* природе во всей ее *конкретной целостности*. «Иллюзорное обоготворение чисто эмпирически-человеческого как такового преобразуется здесь в благоговейно-любивое отношение к индиви-

²⁹ Франк С.Л. Указ. соч. С. 322.

³⁰ Там же. С. 323–324.

дуальному образу божью, к богочеловеческому началу, подлинно наличествующему во всяком, даже самом несовершенном, *ничтожном и порочном человеке*»³¹.

Таким образом, органический переход от христианской метафизики к этике «любви к врагам» и «непротivления злoму» возможен только через индивидуализацию и конкретизацию «всеобщей» любви, позволяющей перейти от «количественного» к «качественному» универсализму. Недооценка Толстым метафизики вообще, подмена им христианской метафизики платоновской, смешение элементов христианства и платонизма в определении сущности любви привели Толстого к многочисленным попыткам конкретизации «всеобщей» любви, драматическим поискам конкретно-индивидуального смысла любви. Отсюда впечатление некоторой хаотичности, противоречивости и эклектичности толстовской концепции любви.

Тем не менее Толстой находит такие пути решения этой проблемы, которые непосредственно выводят его на конкретное обоснование этики непротivления и любви к врагам.

Прежде всего он пытается конкретизировать требование «всеобщей» любви посредством понятия «жизни в настоящем». Вполне в духе Августина Толстой утверждает, что человеческая жизнь вершится только в настоящем времени, что прошлое и будущее есть в действительности «настоящее прошлого» и «настоящее будущего». «Способность помнить прошедшее и представлять себе будущее дана нам только для того, чтобы вернее решать поступки настоящего, а никак не для того, чтобы жалеть о прошедшем и готовить будущее»³². Исходя из этого, Толстой полагает, что любовь может реально осуществиться только в настоящем. «Любовь – это проявление божественной сущности, для которой нет времени, и потому любовь проявляется только в настоящем, сейчас, во всякую минуту настоящего»³³.

Толстовская метафизика «жизни в настоящем» призвана нейтрализовать абстрактный универсализм «всеобщей» любви. Очевидно, что «человечество в целом» или «человека вообще» невозможно любить в настоящем, но только в прошедшем или будущем, в акте «памяти» или «надежды», ибо требование любви в настоящем означает конкретные действия любви в настоящий момент времени в интересах конкретного лица. «Если человек считает, – подчеркивает Толстой, – что ему лучше воздержаться от требований настоящей, самой малой любви во имя другой, буду-

³¹ Там же. С. 319.

³² Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 276.

³³ Там же. С. 279.

щей большой любви, то он обманывает или себя, или других, и никого не любит, кроме себя одного»³⁴.

Однако наиболее убедительным аргументом в пользу индивидуализации «всеобщей любви», подтверждающим конкретный характер этики непротivления и обнаруживающим живую связь между законом любви и заповедью непротivления, является понятие «*благо любви*». Почти все свои мысли о любви к врагам Толстой венчает словами о том, что эта любовь дарует высшее, ни с чем не сравнимое ощущение «совершенной радости», счастья и блага. «Нам дано только одно, но зато неотъемлемое благо любви. Только люби, и все – радость: и небо и деревья, и люди, и даже сам. А мы ищем блага во всем, только не в любви». «Тот, кто хоть раз испытывал радость отплатить добром за зло, уже никогда не пропустит случая получить эту радость»³⁵.

Для Толстого благо любви является не только основным *метафизическим* стимулом любви к врагам, но и главным источником житейской радости и счастья. «Любовь дает не только духовную внутреннюю радость тому, кто ее испытывает, но она же и главное условие радостной мирской жизни». «Ничто так не радостно для людей, как то, что их прощают за их зло и платят добром за зло, и ничто так не радостно тому, кто это делает».

Благо любви невозможно обосновать или доказать рациональным путем. Здесь не действуют богословские или философско-этические аргументы. Единственный критерий достоверности, истинности блага любви – личный духовный и жизненный опыт его переживания. «Постарайся полюбить того, кого ты не любил, осуждал, кто оскорбил тебя. И если тебе удастся это сделать, то ты испытаешь совершенно новое и удивительное чувство радости». «Говорят: любить людей, не приятных нам, – зачем? А затем, что в этом радость. Испытай это, и ты узнаешь, правда ли это».

По существу, толстовская метафизика любви трансформируется в метафизику благодати; понятие «закон любви» Толстой в конечном счете обосновывает и оправдывает с помощью понятия «*благодать*». Это становится совершенно очевидным при внимательном рассмотрении основных положений его работы «Закон насилия и закон любви». Определяя взаимосвязь между законом любви и этикой непротivления, Толстой вначале подчеркивает, что заповедь «не противься злему» ясно и определенно говорит,

³⁴ Там же.

³⁵ Эти и подобные им мысли о благе любви особенно широко представлены в «Дневниках» Толстого. Подборку этих мыслей см. в нашей статье: Учение Л.Н. Толстого о непротivлении злу насилем, изложенное в изречениях // Принципы ненасилия: Классическое наследие. М., 1991. С. 85–93.

что «нет и не может быть таких условий, при которых возможно было бы отступление от самого простого и первого требования любви: неделания другому того, чего не хочешь, чтобы делали тебе». В свою очередь заповедь любви к врагам показывает «недопустимость оправдания отступления от закона любви никакими поступками других людей».

Таким образом, закон любви первоначально обосновывается *всеобщей необходимостью* неукоснительного исполнения моральных заповедей любви к врагам и непротивления злему. Закон любви – есть высший закон жизни, не допускающий и не знающий ни малейших отступлений или исключений. И абсолютный максимализм требований непротивления и любви к врагам призван, по мысли Толстого, как раз оттенить абсолютность самого закона.

Однако Толстого явно не удовлетворяет такого рода «количественный» характер обоснования взаимосвязи между законом любви и заповедью непротивления. В заключительном и как бы итоговом фрагменте своей работы Толстой отказывается от рациональной аргументации обоснования закона любви: «Не разумные доводы убеждают меня и могут неотразимо убедить людей в истине непротивления; убеждает только сознание человеком своей духовности, основное выражение которого есть любовь. Полезно ли, не полезно ли, вредно ли, безвредно будет употребление насилия или претерпение зла, я не знаю и никто не знает, но знаю и знает это всякий человек, что *любовь есть благо*; и самое великое благо – это любовь моя к людям не только не любящим меня, но, как и сказал Христос, *ненавидящим* меня, обижаящим меня, *делающим мне зло*»³⁶.

В результате, Толстой отказывается от рациональной аргументации взаимосвязи закона любви и этики непротивления, приходя к выводу, что предписание любить не любящих, а ненавидящих нас «не есть преувеличение, не есть указание на возможность исключений, но есть только указание на тот случай, ту возможность *получения высшего блага*, какую дает любовь»³⁷.

Таким образом, соотношение между метафизикой любви и этикой непротивления в учении Толстого точнее всего, на наш взгляд, может быть выражено в понятиях «закон любви» и «благодать непротивления».

Разумеется, само понятие «благо» употребляется Толстым в весьма определенном смысле, не совпадающем с христианским пониманием сущности благодати. В христианстве существенным признаком благодати является то, что она изливается на челове-

³⁶ Толстой Л.Н. Закон насилия и закон любви. С. 210.

³⁷ Там же. С. 211.

ка как *дар божий*, независимо от каких-либо заслуг со стороны человека, исключительно по вере в Иисуса Христа. У Толстого же благодать дается, скорее, как заслуга за то, что человек стремится любить врагов и не противиться злему. Правда, само это стремление, желание непротivления можно подвести под категорию толстовской веры. В этом случае, чем глубже, искреннее, «разумнее» вера, тем отчетливее и сильнее стремление и даже потребность в любви к врагам. Тогда можно сказать, что вера является истоком любви, а благо – ее целью.

Однако главное отличие между христианской и толстовской этикой «благодати» заключается в том, что толстовская концепция блага любви есть прежде всего учение о *средствах стяжания благодати*. Толстой убежден, что благо любви может и должно быть достигнуто каждым человеком, вставшим на путь истинной, «разумной веры». У Толстого благодать выливается в закон любви, так же как закон любви венчается благом. В этом смысле толстовская благодать является не сверхъестественным, а вполне *естественным* средством обретения совершенной радости и счастья.

Характерно, что Толстой явно отклоняется здесь не только от общехристианского понимания сущности благодати, но и от кантовской трактовки данного свойства. Согласно Канту, пути благодати для нас неисповедимы. «И разум в данном случае, равно как и в отношении сверхъестественного вообще, лишается всякого знания законов, по которым это может совершаться»³⁸. У Толстого же, напомним, благодать совершается как раз по закону любви.

Толстовская концепция *благодатной любви* получает свое окончательное оправдание в духовном опыте личности, возвысившейся до уровня подлинной, «разумной» веры. В той мере, в какой естественно обретение самой веры, *естественно*, по мысли Толстого, и стяжание благодати. Однако обращение к духовному опыту непротivления Толстого (см. главу пятую) убеждает в том, что и обретение веры, и следование заповедям непротivления и любви к врагам, и обретение блага любви, взятые во всей их жизненной цельности, превращаются в некое *таинство*, наполняются если не сверхъестественным, то сверхрациональным смыслом.

Толстовское учение о любви как *единстве закона и благодати*, «эроса» и «агапе» определяет, в конечном счете, и понимание *нравственного смысла* любви. В русской религиозной философии XIX в. четко обозначились две линии в развитии философии любви, искании ее смысла: одна, идущая от Вл. Соловьева, другая – от

³⁸ Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 266.

П.А. Флоренского. Первое направление возрождало и развивало античную, платоновскую концепцию любви-эроса; второе – христианское понимание любви-агапе. Противостояние этих двух направлений вылилось в острую полемику. Можно вспомнить, например, критику С.Н. Булгаковым платонической, софийной традиции любви, идеологии «третьего пола», представленной в учениях В.С. Соловьева и Н.А. Бердяева»³⁹. «Было бы логичным предположить, – считает один из современных исследователей философии любви в России, – что оба эти направления должны были как-то сойтись друг с другом, создать какой-то новый философский синтез. Но этого не происходит. Только в последних работах Н. Бердяева мы находим попытку к этому синтезу, желание соединить любовь-эрос с любовью-состраданием». «Если любовь-эрос не соединяется с любовью-жалостью, то результаты ее бывают истребительные и мучительные. В Эросе самом по себе есть жестокость, он должен смиряться жалостью. Эрос должен соединяться с агапе»⁴⁰. Однако у Бердяева и других представителей русской религиозной мысли этот синтез хотя и наметился, но на самом деле не осуществился. Он остался в форме предвидения, «предощущения»⁴¹.

На наш взгляд, толстовская концепция любви и дает как раз такой синтез античного «эроса» и христианской «агапе».

2. НРАВСТВЕННЫЙ СМЫСЛ ЛЮБВИ

Идея универсальной религии любви особенно ярко выразилась в искании нравственного смысла «эроса» и попытке синтеза духовной и половой любви, предпринятой в романе «Анна Каренина». Мы неслучайно обращаемся к этому произведению Толстого. Рассматривая проблемы любви в творчестве Толстого и Достоевского, Д.С. Мережковский справедливо заметил, что «Анна Каренина» как законченное художественное целое – самое совершенное из всех произведений Толстого. Неслучайно Достоевский предсказывал всемирное значение Толстого прежде всего как автора данного произведения. По словам Достоевского, в нем выражена величайшая тайна мира, «тайна зла»⁴².

Но с не меньшей глубиной Толстой выразил здесь и еще одну «величайшую тайну»: *тайну любви*. Искание нравственного

³⁹ См.: Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 263.

⁴⁰ Бердяев Н.А. Самопознание. Париж, 1949. С. 87.

⁴¹ Русский Эрос, или Философия любви в России. М., 1991. С. 17.

⁴² См.: Мережковский Д.С. Толстой и Достоевский. М., 1995. С. 322–323.

смысла любви на путях соединения «эроса» и «агапе» и составляет одну из главных тем и линий этого произведения Толстого. Идея предстает особенно зримо, ибо параллельно с исканием нравственного, христианского смысла чувственной любви-эроса, представленным образом Левина, разворачивается и другая любовная коллизия, выступающая в форме «эстетизации» любви и олицетворенная образами Анны Карениной и Вронского.

Толстой был далек от того, чтобы схематически вычертить обе эти линии. Нельзя было противопоставлять нравственному переживанию любви откровенно животное чувство. Нравственной форме чувственной любви противостоит в романе не менее возвышенное по своей природе и духовное чувство. Любовные переживания Вронского глубоки и искренни: его чувство к женщине сопряжено с высшими жизненными ценностями. Во имя любви он жертвует не только служебной карьерой или светскими привычками, но готов пренебречь и жизнью. Любовь владеет им всецело не как чувственная, но как духовная страсть. И несмотря на это его образ задуман Толстым как образ человека любящего «эстетически». Это – любовь, чреватая жестокими разочарованиями, неизбежно ведущая к трагическому концу.

«Эстетическая» любовь не есть тот чувственный демонизм, который Толстой впоследствии изобразит в «Дьяволе», когда страсть поглощает человека целиком, порабощает его нравственную волю⁴³. Она выступает внешне в нравственно-одухотворенной форме, стимулируя духовные силы человека, но она не способна возвысить и вознести его на уровень нравственного перерождения, определяющего смысл жизни. Например, он ставит под сомнение возможность продолжения рода, стремится противодействовать рождению.

В Воздвиженском (родовом имении Вронского) Анна сообщает Долли, что она не хочет больше иметь детей, так как ее «эстетическая» любовь требует выбрать между красотой и беременностью и в конце концов предпочесть все-таки красоту. На вопрос потрясенной Долли: разве это не безнравственно? – Анна отвечает – «Отчего? Подумай, у меня выбор из двух: или быть беременною, то есть больною, или быть другом, товарищем своего мужа... Он (Вронский. – Е.М.) любит меня до тех пор, пока любит. И что ж, чем же я поддерживаю его любовь? Вот этим?

Она вытянула белые руки перед животом»⁴⁴.

⁴³ Анализ «демонической» любви у Толстого см.: Булгаков С.Н. Человекобог и человекозверь: По поводу последних произведений Толстого: «Дьявол» и «Отец Сергей» // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. М., 1993.

⁴⁴ Толстой Л.Н. Анна Каренина // Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 19. С. 214.

Также и смерть застаёт «эстетическую» любовь в унижительном положении, и сама смерть призывается искусственно. «И смерть как единственное средство восстановить в его сердце любовь к ней, наказать его и одержать победу в той борьбе, которую поселившийся в её сердце злой дух вел с ним, ясно и живо представлялась ей»⁴⁵.

В начальной стадии чувственной любви – в истоке её зарождения – выявляются нравственные и эстетические оттенки её переживания. Прежде всего Толстой стремится быть как можно дальше от того, чтобы подкреплять высокую любовь Левина метафизической мотивацией. Важно было бы с самого начала держаться в стороне от всякой драматизации чувства и романтической напыщенности, и Толстой пытается «уберечь» чистую душу Левина от всякого рода платонических и романтических настроений. Для этого он даже готов развенчать истоки любви Левина, для чего, вероятно, и заставляет своего героя влюбляться во всех сестер поочередно в тот период жизни (в юношеские годы), когда никто не застрахован от платонического чувства.

Здесь важно подчеркнуть, что нравственная любовь в понимании Толстого не имеет ничего общего с любовью платонической. Избранница Левина – это не то существо, которое бывает «предуготовлено», «послано Богом» и т.д., чей образ извечно заложен в душе; напротив, она может долгое время и не вызывать глубокого чувства. В этой любви нет ничего такого, чтобы придавало самой встрече и тому, что предшествует ей, особый таинственный смысл, так как это чревато эстетизацией и может увести от решения нравственных вопросов в чуждую сферу лирической мечтательности. Толстому необходимо уже с самого начала отбросить любые возможности возвышенной, утонченной и даже *бескорыстной* любви Левина к женщине.

Левин «любовь к женщине не только не мог себе представить без брака, но он прежде представлял себе семью, а потом уже ту женщину, которая даст ему семью. Его понятия о женитьбе поэтому не были похожи на понятия большинства его знакомых, для которых женитьба была одним из многих общежитейских дел: для Левина это было главным делом жизни, от которого зависело его счастье»⁴⁶.

Толстой лишает любовь Левина романтического ореола, но вместо этого он погружает чувство своего героя в глубину обыденных и традиционно-жизненных сфер, что и должно, по замыслу Толстого, воссоздать *этический романтизм* Левина: в обще-

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 101.

житейском ухватить главную нить жизни. Любовь Левина уже в самом своем истоке ждет этих «общежитейских» «нравственно-романтических» подкреплений.

«Он (Левин. – *Е.М.*) убедился, что это не было одно из тех влюблений, которые он испытывал в первой молодости, что чувство это не давало ему ни минуты покоя, что он не мог жить, не решив вопроса: будет или не будет она его женой»⁴⁷.

Преодолевая эстетико-романтическую напряженность в любви, Левин постоянно пребывает в состоянии нравственного напряжения, и в, казалось бы, элементарных и привычных жизненных ситуациях вынужден совершать моральный выбор и оттачивать свое нравственное чувство. Он высвобождает для себя нравственное пространство за счет отречения от ситуации эстетического выбора, когда необходимо предпочитать одну женщину другой. Для Левина возможность увлечения другой женщиной в то время, когда он любит жену, совершенно исключена; это все равно, «что теперь наевшись, тут же пройти мимо булочной и украсть бы калач»⁴⁸.

Уже в самом начале зарождения чувства, когда Левин был еще далек от женитьбы и еще более – от отцовства, он уже переживает чувственную любовь в полном этическом объеме, пытаясь в разговоре с Облонским сокрушить ее эстетический драматизм. «О моралист! Но ты пойми, есть две женщины: одна настаивает только на своих правах и права эти твоя любовь, которой ты не можешь ей дать, а другая жертвует тебе всем и ничего не требует взамен. Что тебе делать? Как поступить? Тут страшная драма»⁴⁹, – убеждает его Облонский. В этом раздвоении любви и ее попытках вырваться за рамки семейно-брачных отношений, так как последние не в состоянии дать ей того простора и романтики, при которых любовь, якобы, только и возможна, в этой драматизации своего положения, и таится опасность ее эстетизации и полного отрыва от нравственных исканий личности.

Переходя к изображению эстетической линии любви «Вронский – Анна», Толстой, напротив, стремится детерминировать ее трансцендентно, заточить ее в сферу некоей изначальной предопределенности и неслучайных, мистических совпадений. Перед встречей с Вронским Анна едет в одном купе с его матерью, находясь как бы у истоков рождения своей будущей любви, представленной в образе матери своего будущего возлюбленного.

⁴⁷ Там же. С. 26–27.

⁴⁸ Там же. С. 44.

⁴⁹ Там же. С. 46.

Прообразом будущей смерти Анны выступает смерть станционного сторожа, попавшего под поезд и т.д.

Особенно заметно стремление Толстого сгустить романтические краски при описании момента первого объяснения Вронского с Анной, когда любовь получает уже определенные устойчивые черты. Анна едет в поезде, она выходит на станции и неожиданно сталкивается с едущим в том же поезде Вронским. Но столкновению этому (в котором в самом по себе нет ничего необычного) предшествует то, что Анна читает английский роман, и все ее воспоминания и переживания, так же как и последующая за этим сцена столкновения с Вронским, проходят как бы под аккомпанемент ритма этого романа. Любовь Анны с самого начала плавилась в эстетическом, литературном горниле, и уже в истоке своем начала замыкаться в эстетической сфере.

«Анна Аркадьевна читала и понимала, но ей неприятно было читать, то есть следить за отражением жизни других людей. Ей слишком самой хотелось жить»⁵⁰.

Не менее романтической выглядит и картина метели, призванная в литературе вообще сгущать и оттенять драматизм событий. (Вспомним хотя бы «Метель» Пушкина). Анна, которой «слишком самой хотелось жить», и которая пребывала погруженной в ритм событий романа, в это же время сталкивается с Вронским, и душа ее, разбуженная эстетической вольностью, жаждет уже невероятного. На романтический, и оказавшийся бы в других обстоятельствах манерным, ответ Вронского: «Вы знаете, я еду для того, чтобы быть там, где вы, я не могу иначе», — Анна предается чисто эстетическим ощущениям.

«Весь ужас в метели показался ей еще более прекрасен теперь. Он сказал то самое, чего ждала ее душа, но чего она боялась рассудком»⁵¹.

От Толстого потребовалось здесь много такта и художественного вкуса, чтобы выдержать до конца эту сцену в искренне волнующих тонах. И тем не менее она, на наш взгляд, находится на грани мелодраматизма и даже иронии, несмотря на всю глубину переживаний ее героев. Толстой, вероятно, и ставил своей целью придать этой сцене оттенок романтической напыщенности. Результат был достигнут благодаря смешению эстетической и эмпирической плоскостей повествования, так как в этом случае его герои невольно поддаются и заражаются литературным переживанием событий. Видимо, для этого и потребовалось Толстому создать такой романтический антураж, при котором его героиня

⁵⁰ Там же. С. 106.

⁵¹ Там же. С. 109.

мешает в своей душе реальное течение событий с литературным, и затем уже, оторвавшись от книги, воспринимает действительность с повышенной романтической чуткостью. Таким образом, чтение романа и идентификация себя с его героями, романтическая картина метели, и неожиданное появление Вронского представляют для Анны звенья одной и той же цепи и определяют эстетический ряд ее любви.

Но Вронский весь находится во власти романтической сцены: он потрясен явлением Анны и для него в этот момент представляется несущественным все то, что лежит за сферой эстетических переживаний. Для него безразлично, что эта женщина может состоять в каких-либо социальных или семейных отношениях, что у нее может быть муж, ребенок, круг знакомых и т.д. Все это лежит за рамками ее эстетического мира и в данный момент все это ни в коей мере не трогает Вронского.

Любовь имеет наследство эстетического опыта, эстетических условностей. И в этом плане нравственное переживание любви – есть те «начальные буквы», которые Левин и Кити пишут мелком на столе и которые для других совершенно непонятны, а понятны только для них одних. В этой едва ли не самой значительной и символической сцене романа нравственная любовь под давлением культуры и этикета вынуждена хоть в какой-то степени принимать эстетическую оболочку. Но сами слова сковывают взмах ее крыльев и уводят в бесконечные лирические ассоциативные связи. И в этом случае провозвестникам такой любви ничего не остается кроме бледных теней эстетически вычурных чувств, кроме всего лишь робких намеков на них...

Эти эстетически-любвные «препинания» Левина и Кити особенно контрастируют с притязанием на эстетическое объяснение в любви Вронского и с нерешительным сопротивлением ему Анны: «Вы знаете, что не дружба мне нужна, мне возможно одно счастье в жизни, это слово, которого Вы так не любите... да, любовь...

– Любовь... – повторила она медленно, внутренним голосом, и вдруг, в то же время, как она отцепила кружево, прибавила: – Я оттого и не люблю этого слова, что оно для меня слишком много значит, больше, гораздо, что вы можете понять...»⁵².

Интересно, что точно такое же сопротивление оказывает Анна и своему мужу, который неожиданно говорит ей о любви («я муж твой и люблю тебя»). «Слово “люблю” опять возмутило ее. Она подумала: “Любит? Разве он может любить? Если б он не

⁵² Там же. С. 149.

слыхал, что бывает любовь, он никогда бы не употребил этого слова. Он и не знает, что такое любовь”»⁵³. Но эта «эстетически не разговорчивая» влюбленность Анны не есть то моральное томление, в котором пребывают Левин и Кити. Анна здесь возмущается только как женщина, находящаяся в очень щекотливом положении, которую коробит от ничем не оправданных, скоропалительных признаний. Анна потом принимает эту эстетически-азбучную форму выражения любви, тогда как на всем протяжении романа «этическая» линия «Левина – Кити» внешне безмолвствует.

В борьбе с эстетическим драматизмом в чувственной любви на стадии ее зарождения и объяснения «этическая» любовь переходит к переживанию женщины как жены и как матери, и параллельно с этим приходит также и уяснение нравственных вопросов: сначала, на уровне влюбленности, в форме *самосовершенствования*, затем, на уровне женитьбы, в форме *нравственной любви* ко всем людям и, наконец, на уровне отцовства в форме *веры в Бога и творения добра*. В результате этого приходит ощущение счастья (на всех этапах чувственной любви) и уяснения смысла жизни (на заключительном этапе). Такова в общих чертах логика восхождения чувственной любви, любви-эроса в единстве с любовью-агапе. Иные закономерности возникают в случае эстетизации чувственной любви. Анна постоянно ловит себя на том, что она совершенно не может почувствовать любовь к своему ребенку от Вронского и что перед глазами у нее стоит ее сын, рожденный в законном браке. Толстой вольно или невольно допускает здесь своеобразный парадокс. *Ребенок от любимого мужчины оказывается нелюбимым ребенком*, и это происходит только потому, что «эстетическая» любовь поглотила себя на стадии зарождения и объяснения.

В то же время нравственное переживание любви достигает все новых и новых высот, последовательно осуществляя себя на всех стадиях и наслаждаясь жизнью в полном объеме. Но даже если любовь еще не реализована не только в материнстве, но и в браке, и, более того, если она отвергнута в самом начале зарождения, она не перестает ощущаться как нравственное состояние души. Это происходит потому, что сама эта любовь переживается в целостности, во всем своем этическом объеме – Левину прежде представляется семья, а потом уже только женщина, способная дать ему семью. И в этом случае даже прерывание любви в какой-либо точке не опустошает человека нравственно.

Левин, после того, как ему отказали, «хотел быть теперь только лучше, чем он был прежде». И уже в этот момент Толстой

⁵³ Там же. С. 155–156.

дает почувствовать, что его герой близок к нравственному перевороту.

Толстому важно постоянно удерживать внимание к тем основам, на которых вырастает нравственное и эстетическое чувство к женщине. Левин потому так восстает против чувственного драматизма, что в нем таится опасность ухода от разрешения нравственных проблем жизни, потери перспективы и вкуса жизни. *Чувственная любовь и уяснение смысла жизни не могут находиться в противофазе*, они должны подталкивать друг друга, тогда как при «эстетической» любви, напротив, смысл жизни остается туманным, и эта любовь отвлекает от самой жизни и призывается как временное забвение и сладостный сон.

Левин понимает, что чувственная любовь должна обострять нравственные искания, и что она должна предшествовать нравственному перевороту, ускорять решение нравственных вопросов и помогать их уяснению, ибо в ней, по всей видимости, таится источник, позволяющий обрести смысл жизни. Но чувственная любовь сама по себе, только на стадии чувственной страсти, эроса, не в состоянии оповестить о нравственной истине, и с высоты только этой страсти нельзя уяснить для себя таких вопросов, но можно еще больше запутаться в них. Ибо чувственная любовь сама по себе еще не пробуждает сознания единения, но только в большей степени сообщает тягу к нему. Для того же, чтобы это сознание было сформировано, необходимо пережить и последующие ступени любви, закрепляемые в браке и потом – в рождении нового человека. В результате, чувственная любовь разворачивается в параллельную цепочку нравственных исканий и в целом уже переживается как любовь нравственная. Левин всякий раз, находясь в преддверии очередной фазы чувственной любви – в фазе женитьбы и затем в фазе отцовства, – чувствует, что он все ближе к разрешению загадки жизни, что он становится и чище нравственно.

В преддверии женитьбы Левин смотрит на мир другими глазами, и все без исключения люди представляются ему добрыми, славными и умными, все они для него теперь видны насквозь и по маленьким, прежде незаметным признакам, он может узнавать душу каждого и ясно видеть, что все они добрые. И Толстой специально хочет подчеркнуть, что это ощущение доброты «...уравняло для Левина всех их. В их числе были и его брат Сергей Иванович, и его друг Свяжский, и незнакомый секретарь в заседании, и члены заседания, и лакей в гостинице, которого прежде Левин не замечал – и он оказался очень умным и хорошим, а главное, добрым человеком»⁵⁴.

⁵⁴ Там же. С. 421–422.

В этой фазе чувственной любви (в преддверии женитьбы) сам Левин испытывает чувство духовного единения, которое проявляется в том, что все без исключения люди, невзирая на их социальное положение и на степень их кровного родства с ним, кажутся ему одинаково хорошими, одинаково умными и одинаково добрыми. Но Левин еще не может сказать, что он достиг высшей точки такого единения, что ему открылся смысл жизни. Он только до краев наполнен счастьем, и его чувство к другим людям всего лишь симптом его дальнейшего совершенствования.

Он неодолимо стремится к женитьбе, подстегиваемый самим им до конца не осознаваемой логикой своего нравственного восхождения. Женитьба для него – не просто внешне благопристойный и взаимный союз, даже если он продиктован какими-то высшими нравственными соображениями и требует от супругов самоотверженности, лишений или жертв. Это событие, которое представляет из себя «главное дело жизни», и которое сообщает всей последующей жизни уже новое содержание и наполняет ее новым смыслом.

Новые переживания охватывают его в тот момент, когда он готовится стать отцом. «Упав на колени перед постелью, он держал перед губами руку жены и целовал ее, и рука эта слабым движением пальцев отвечала на его поцелуи. А между тем, там, в ногах постели... как огонек над светильником колебалась жизнь человеческого существа, которого никогда прежде не было и которое также, с тем же правом, с тою же значительностью для себя, будет жить и плодить себе подобных»⁵⁵.

Левин достигает здесь той высшей точки духовного сознания, когда любовь к рожающей жене настолько переполняет и потрясает его, что он видит окружающую действительность в преображающем свете и удивляется ей больше, чем если бы «Кити умерла, и он умер с нею вместе, и что у них дети ангелы и что Бог тут перед ними»⁵⁶. Этический романтизм общежитейского достигает здесь своего апогея. Однако проходит немало времени, прежде чем Левин начинает чувствовать себя отцом и любить своего сына, т.е. прежде чем новая духовная реальность превращается в житейский факт, который делает нравственное перерождение состоявшимся и уже необратимым процессом. И одновременно с этим духовным обретением в себе качества отцовства, в душе Левина происходят такие изменения, которые помогут ему уяснить кардинальные вопросы жизни.

⁵⁵ Там же. Т. 19. С. 294.

⁵⁶ Там же. С. 294.

При этом линия чувственной любви-эроса сливается с линией нравственной любви-агапе: зарождению любви соответствует потребность в самосовершенствовании; женитьбе – открытие во всех без исключения людях доброты и пробуждение любви к ним; и, наконец, отцовству – вера в Бога и творение добра.

Характерно, что в своей религиозной философии Толстой не делает сколь-нибудь заметных попыток слить чувственную и духовную любовь в одно целое. По словам С.Н. Булгакова, «этика Толстого в половом вопросе ближе подходит к наиболее аскетической форме христианской этики – к монашеской, где борьба с полом ведется не на жизнь, а на смерть, а идеалом служит сверхполовое и внеполовое равноангельское состояние»⁵⁷.

Тем не менее Толстому удалось показать не просто образец одухотворения половой любви, но и ее единство с нравственным идеалом, определяющим высшее благо и нравственный смысл любви в целом.

3. ПРЕПЯТСТВИЯ ЛЮБВИ: УЧЕНИЕ О ГРЕХАХ, СОБЛАЗНАХ И СУЕВЕРИЯХ

Основополагающая мысль Толстого в понимании природы зла имеет парадоксальный смысл. «Мы называем злом все то, – пишет Толстой во вступительном, ключевом изречении к разделу “Зло” в “Пути жизни”, – что нарушает благо нашей телесной жизни. А между тем вся жизнь наша есть только постепенное освобождение души от того, что составляет благо тела. И потому для того, кто понимает жизнь такую, какая она действительно есть, *нет зла*» (курсив мой. – Е.М.)⁵⁸. Эту мысль Толстой приводит в еще более парадоксальной и лаконичной форме: «То, что мы считаем для себя злом, есть большею частью не понятое еще нами добро»⁵⁹.

Итак, в первом случае зла вообще нет, во втором – зло есть «непонятое добро». Эти положения имеют принципиально важное значение для всей философии непротivления, ибо они ставят под сомнение предметность самой заповеди «не противься злumu». Если зла нет, или, если зло есть иллюзия и в действительности является всего лишь «непонятым добром», то чему же тогда следует не противиться и какова цена самого непротivления, если предметом его фактически оказывается не зло, а благо?

⁵⁷ Булгаков С.Н. Человекобог и человекозверь. С. 483.

⁵⁸ Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 358.

⁵⁹ Там же. С. 363.

Следует отметить, что Толстой не делает сколь-нибудь последовательных выводов из идеи иллюзорности зла. В противном случае это заставило бы его в корне пересмотреть все свое учение. Действительно, согласно толстовской трактовке злого, речь должна идти не о «зле» как таковом, как некоем предметном, субстанциальном качестве, а о некотором явлении ценностно неопределенной природы, противление которому *силой* создает *видимость зла*. Эффект зла возникает здесь в результате соединения двух начал: определенного субъекта (или, возможно, объекта), обладающего качествами силы, агрессии, экспансии, угрожающими «благу», жизни и т.п., и ответного *насилия*, как средства противостояния этим качествам. Заметим, что ни эти силы, ни ответное насилие сами по себе не есть зло. Только их соединение создает эффект зла, которого в действительности нет.

Такая точка зрения в какой-то мере объясняет парадокс принципа непротивления. С одной стороны, Толстой считает зло иллюзией, а также совершенно неопределимым, условным, субъективно-относительным качеством, а с другой, – видит в насилии *абсолютное зло*. Парадокс здесь заключается в следующем: если зла нет, то и насилия тоже нет, что это – всего лишь иллюзии. В действительности же насилие реально, абсолютно в том смысле, что оно всегда создает эффект зла, хотя само по себе и не является таковым. «Эффект зла» означает здесь то, что данное «зло» существует в чисто человеческой, духовной проекции, как своего рода аберрация ума. Поэтому, в строгом смысле слова, заповедь «не противься злу насилием», или «не противься злему», сформулирована неточно. Если Христос признавал зло реальной силой, то в этом случае подобная формулировка оправдана. Но если признавать, как это делает Толстой, зло иллюзией, или «непонятым добром», то тогда данную заповедь следовало бы переформулировать таким образом: не противься какой бы то ни было силе с помощью ответной силы (насилия), ибо соединение двух *противоборствующих* сил создает эффект зла, т.е. порождает *иллюзию зла*, хотя, в действительности, за этой иллюзией кроется реальность еще не понятого добра.

Совершенно очевидно, что евангельская заповедь непротивления строится на признании реальности, предметности зла. Другое дело, что из текста Евангелия невозможно однозначно понять, о каком зле идет речь. То ли Иисус говорит о зле самом по себе, в значении субстанциальной противоположности добра; то ли он имеет в виду некое олицетворение зла, злую силу в виде дьявола, «лукавого» или просто человека-злодея и т.д. Однако в любом случае, с этой точки зрения, зло не является иллюзией. Контекст евангельской заповеди позволяет предположить, что зло не

просто реально, оно *суперреально*. «Дьявольская» реальность зла узурпирует все права сущего быть онтологически значимым. Христос заповедует не противиться *человеческой силой* этому дьявольскому онтологизму зла, противопоставив ему *духовную сверхсущую реальность* кротости, терпения и милосердия.

В учении Толстого, безусловно, присутствует и этот евангельский момент понимания природы зла, который особенно ярко выражен в его системе грехов, соблазнов и суеверий, в признании этих грехов реальным и даже неискоренимым свойством человеческой природы. «Если люди думают, что можно в этой жизни освободиться от грехов, то они очень ошибаются. Человек может быть более или менее грешен, но никогда не может быть безгрешен. Не может живой человек быть безгрешен потому, что в освобождении от грехов вся жизнь человеческая, и только в этом освобождении есть истинное благо жизни»⁶⁰. Как видим, в данном случае точка зрения Толстого подвергается корректировке. Речь здесь уже не о том, что зло, грехи есть «непонятое добро», а о том, что в *освобождении* от зла, грехов и состоит истинное благо. Эту мысль Толстой формулирует еще более четко и образно: «Грехи, соблазны и суеверия – это та земля, которая должна покрывать семена любви для того, чтобы они могли взойти»⁶¹.

Признавая в данном случае самостоятельность и реальность зла, Толстой все-таки рассматривает его как почву для обретения блага. Реальность «почвы» в любом случае относительна или вспомогательна; она меркнет перед реальностью блага, «семян любви».

Таким образом, толстовская концепция зла остается по самой своей сути двойственной: зло для Толстого эфемерно, иллюзорно и в то же время реально. Что же лежит в основе этой двойственности в понимании природы зла? Как Толстому удается сохранять единство в понимании смысла непротивления? Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо обратиться к основным концепциям зла в истории культуры, оказавшим явное или скрытое влияние на учение Толстого.

В какой-то мере этим вопросом задавался С.Н. Булгаков в своей работе «Человекобог и человекозверь», посвященной анализу последних художественных произведений Толстого: «Дьявол» и «Отец Сергей». Поэтому наше дальнейшее исследование мы будем соотносить с теми или иными положениями булгаковской статьи.

⁶⁰ Там же. С. 74.

⁶¹ Там же. С. 81.

В истории культуры можно выделить два основных подхода к нравственной природе человека: одно учит о врожденности зла и коренной поврежденности человеческой природы, другое исходит из того, что человек по своей природе добр и что причина зла заключается не в человеческом сердце, а в заблуждениях ума, невежестве или общественной несправедливости.

Первая точка зрения находит свое полное и окончательное выражение в христианском учении о человеке, его неспособности собственными силами преодолеть соблазн зла, победить в себе грех. Эта точка зрения получила свое философско-этическое развитие в учениях Августина, Канта, Вл. Соловьева и др. мыслителей. Так, согласно Августину, человек есть раб греха; его собственная свобода есть лишь *влечение ко злу*; самостоятельная же способность к добру у него отсутствует. В этом смысле зло в человеческом мире для Августина суперреально и сам человек без помощи божественной благодати, порождающей в нем волю и силу к добру, не способен противоборствовать злу. Этика Канта также стоит на точке зрения «радикального зла» в человеческой природе, усматривая в человеке «естественное предрасположение ко злу»⁶². И хотя Кант отрицает первородный общечеловеческий грех, повреждающий саму природу человека, он все-таки полагает, что склонность ко злу «не может быть уничтожена человеческими силами», хотя ее и возможно превозмочь, так как она проявляется в человеке как свободно действующем существе. Однако сам момент «превозможения» приобретает у Канта «сверхъестественный» характер: «Каким же образом может злой по природе человек сам себя сделать добрым, – это выше нашего понимания; в самом деле, каким образом злое дерево может приносить добрые плоды?»⁶³. По Канту, зло вполне совместимо с доброй волей, «и возникает из слабости человеческой природы, недостаточно сильной для следования принятым принципам»⁶⁴.

Кантовская мысль о том, что зло есть всего лишь следствие *слабости* человеческой природы, была очень близка Толстому, ибо она делала проблематичной саму *предметность* зла. Не «злостность», в основе которой лежит мотив «чистого», «сатанинского» зла, а *слабость*, т.е. неумение быть последовательным и принципиальным в своем поведении, – вот в чем Толстой «согласен» был видеть корень порочности и греховности человека. В его «Дневниках» (7 октября 1892 г.) мы находим весьма характерную мысль: «Злой человек! Негодяй, мерзавец, злодей! Пре-

⁶² Кант И. Религия в пределах только разума. С. 108.

⁶³ Там же. С. 116.

⁶⁴ Там же. С. 108.

ступник. Страшный! Люди слишком слабы для того, чтобы они могли быть злы. Все они хотят быть добры, только не умеют, не могут. Это неумение быть добрым и есть то, что мы называем злым».

Кантовская концепция «радикального» зла оставляет определенную надежду на компромисс с добром, возможность «деонтологизации» зла в пользу блага. Напротив, точка же зрения В.С. Соловьева в этом вопросе выглядит совершенно бескомпромиссной. В своем последнем произведении «Три разговора» Соловьев не только признает самостоятельную реальность зла, но также и его власть над добром в различных сферах жизни. «Зло действительно существует, и оно выражается не в одном отсутствии добра, а в положительном сопротивлении и *перевесе низших качеств над высшими во всех областях бытия* (курсив мой. – Е.М.). Есть зло индивидуальное – оно выражается в том, что низшая сторона человека, скотские и зверские страсти противятся лучшим стремлениям души и *осиливают их* в огромном большинстве людей. Есть зло общественное – оно в том, что людская толпа, индивидуально поработанная злу, противится спасительным усилиям немногих лучших людей и одолевает их; есть, наконец, зло физическое в человеке – в том, что низшие материальные элементы его тела сопротивляются живой и светлой силе, связывающей их в прекрасную форму организма... Это есть крайнее зло, называемое смертью»⁶⁵.

Для Толстого подобное понимание зла оказалось неприемлемым, ибо сама констатация перевеса «низших качеств над высшими», тем более, «во всех областях бытия», расценивалась им – в метафизическом плане – как следствие чисто материалистического и эмпирического воззрения на мир, а в этическом – гедонистической и утилитаристской жизненной установки. «Страдания и смерть представляются человеку злом только тогда, – отмечал он, – когда закон своего плотского, животного существования человека принимает за закон своей жизни. Только тогда он, будучи человеком, спускается на степень животного, только тогда для него становятся страшны страдания и смерть... Страдания и смерть есть только нарушение человеком закона своей жизни. Если бы человек жил вполне *духовной жизнью* (курсив мой. – Е.М.), для него не было бы ни страданий, ни смерти»⁶⁶.

Разумеется, концепция зла в философии Вл. Соловьева не подходит под такие оценки. В ней углубляются христианские

⁶⁵ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 727.

⁶⁶ Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 375.

представления об укорененности зла в человеческой природе и бессилии «человеческого» добра перед «демоническим» злом. Вполне в августиновском духе Соловьев говорит о сверхъестественной, божественной благодати, призванной для действительной борьбы со злом и выступающей у него в виде некоего «вдохновения добра», или прямого и положительного действия доброго начала на нас и в нас. Только при таком содействии свыше ум и совесть человека становятся надежными помощниками самого добра, и нравственность, вместо всегда сомнительного «хорошего поведения», становится несомненно «жизнью в самом добре».

В учениях второго типа, наличие сил греха и зла в человеке, либо игнорируются, либо отрицаются. Причиной зла считается здесь либо *неведение* и *зablуждение* человеческого ума, либо ложное социальное устройство жизни, т.е. *незнание закона жизни*. Обе эти точки зрения на природу зла оказались весьма близки Толстому и нашли свое отражение в его концепции зла.

Существенное влияние на учение Толстого оказало *буддийское* понимание природы зла, хотя это влияние во многом было скрытым. Толстой заимствовал из буддийской философии зла прежде всего идею обратного воздействия зла на того, кто его совершает. «Зло возвращается на того, кто его сделал, так же как пыль, брошенная против ветра» (Дхаммапада)⁶⁷. Иными словами, зло есть продукт человеческого деяния, причем такого деяния, в основе которого лежит незнание истинной природы вещей, порожденное иллюзией собственного «я». Вследствие этого «дурные поступки, имеющие целью своекорыстный интерес и счастье на земле и ведущие к зависимости от рождения, возникают в результате *ложного видения*, вожделения и ненависти. Моральное зло есть следствие *неведения* или *неправильного понимания* ценности и природы вещей»⁶⁸.

Не менее существенное влияние оказал на учение Толстого и античный рационализм сократовского образца, исходящий из той предпосылки, что никто не может быть порочен по собственной воле, что зло есть заблуждение, незнание добра, неумение научиться добродетели. Сократовский рационализм в понимании сущности зла сочетается у Толстого с нравственным утилитаризмом. В «Круге чтения» он приводит следующую мысль Сократа: «Злой человек вредит другим без всякой для себя выгоды; мало

⁶⁷ Толстой Л.Н. Круг чтения. М., 1991. Т. 1. С. 305.

⁶⁸ Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1993. Т. 1. С. 356–357.

того, вреда другим, делает и себе вред»⁶⁹. Отсюда убеждение Толстого в том, что зло – «это наши ошибки»⁷⁰.

В своем понимании природы зла Толстой опирается также на учения, в которых источник зла усматривается в забвении или незнании естественного порядка и нарушении его норм, а также в *ложном устройстве жизни*. Незнание закона жизни проявляется, например, в «добровольном рабстве» (Э. ла Бозети), когда люди «сами упорствуют в своем зле и не видят лежащего перед ними добра».

Эту «иллюзию зла» Толстой рассматривает в контексте возможной практики *массового непротивления злему*. В «Письме к китайцу» он подчеркивает ту мысль, что причина порабощения людей – это фактическая поддержка ими закона насилия. Чтобы избавиться от зла, т.е. разрушить иллюзию зла, надо бороться не с его последствиями (злоупотреблением властью, захватами и грабежами соседних народов и т.п.), а с самим корнем зла: с *ложным отношением* народа к власти. «Если народ считает политическую власть выше власти *нравственного закона*, то он всегда останется рабом, какой бы характер эта власть не носила»⁷¹.

Объясняя эту «иллюзию зла», Толстой, теперь уже в «Письме к индусу», показывает истинную причину «самопорабощения», при котором граждане в собственном государстве становятся как бы угнетателями самих себя. «Как может кучка англичан поработить и держать в порабощении 200-миллионный народ? Скажите это человеку, свободному от суеверия, он не поймет, что значат эти слова. Разве не ясно по одним только цифрам, что не англичане, а сами индусы поработили себя тем, что они жили насилем, живут насилем и не признают закона любви?»⁷². Толстой убежден, что человек сам создает «эффект» зла, поскольку живет не по закону любви, а по закону насилия.

Таким образом, проведенный анализ позволяет судить, что толстовская концепция зла не укладывается целиком ни в одно из рассмотренных направлений в понимании зла, но включает в себя элементы и того и другого. С одной стороны, по основам своего *понимания мира и человека* толстовская концепция зла, несомненно, должна быть отнесена ко второму типу учений, поскольку Толстой разделяет веру в естественного человека, неповрежденного в своей основе и извращенного лишь ложным устройством жизни, дурным воспитанием и незнанием «закона любви».

⁶⁹ Толстой Л.Н. Круг чтения. Т. 1. С. 53.

⁷⁰ Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 365.

⁷¹ Толстой Л.Н. Письмо к китайцу // Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 36. С. 297.

⁷² Толстой Л.Н. Письмо к индусу // Там же. С. 189–190.

В этом отношении Толстой не приемлет идею первородного греха, «радикального зла» в человеческой природе, отвергая тем самым и действие сверхъестественной, божественной благодати на человеческую волю. Религия Толстого раскрывается здесь как религия *«разумного самоспасения»*. Неслучайно Толстой так любил повторять мысль из «Дхаммапады», несколько раз включив ее в «Круг чтения»: «Сам совершаешь грех, сам замышляешь зло, сам убегаешь от греха, сам очищаешь помыслы, сам собой ты порочен или чист, другому не спасти тебя»⁷³.

Однако, с другой стороны, по своему *духовному опыту*, по своей *художественной интуиции* Толстой безусловно стоит на позиции христианского понимания зла, признавая зло самостоятельной, реальной силой, изначально повреждающей нравственную природу человека. «Он слишком глубоко заглянул в человеческую душу, – пронизательно замечает С.Н. Булгаков, – он слишком много познал опытом своей собственной жизни, чтобы вместе с оптимистами совершенно отвергать силу греха, провозглашать нравственное здоровье естественного человека»⁷⁴. По мысли Булгакова, Толстой ни в чем так не был близок к *церковному христианству*, как в сознании греха, его силы и непобедимости, перед которой «детским лепетом» кажутся разговоры о самоспасении. «Толстой слишком хорошо знал в надменном человекобоге грязного человекозверя», – заключает свою мысль С.Н. Булгаков.

Особенно явно эта точка зрения на природу зла открылась в поздних художественных произведениях Толстого – повестях «Отец Сергей» и «Дьявол». В своем анализе этих произведений С.Н. Булгаков приходит к выводу: их жизненный смысл в том, что «ясное сознание силы зла и греха без духовной опоры вне себя, без покаяния и отпущения грехов, без благодатной помощи и возрождения ведет или к духовному одеревенению, «нечувствию» и самообольщению, или же к отчаянию»⁷⁵.

Христианский взгляд на природу зла заявляет о себе и в религиозной философии Толстого. Мы уже отмечали, что в своем последнем произведении «Путь жизни» Толстой считает, что в этой жизни человек не может освободиться от грехов, что он может быть только более или менее грешен, но безгрешным не может быть никогда. Однако в самом сознании своей греховности, мобилиующим человека на борьбу с собственными пороками и скрывается тот момент «благодати» и «спасения свыше», которые

⁷³ Толстой Л.Н. Круг чтения. Т. 1. С. 250, 438.

⁷⁴ Булгаков С.Н. Человекобог и человекозверь. С. 477.

⁷⁵ Там же. С. 490.

характеризуют истинно христианский путь преодоления зла. «Толстой не устает повторять, что самый путь борьбы с грехом исполнен чувства приближения к Богу и потому радостен, – замечает С.Н. Булгаков. – В этом главный нерв религиозной проповеди Толстого и ее пафос: *радость пути* и радость сознания, как много этого пути осталось. Радость есть сила всякой религии. Радостью победило мир христианство... радость о «Духе Святом» есть, может быть, единственный документ религиозной подлинности вообще. И Толстой хорошо понимал это, а потому он часто и настойчиво говорил и достигнутой им радости, как будто стараясь в этом кого-то уверить, может быть, раньше всех самого себя»⁷⁶.

И действительно, Толстой ни о чем так часто не говорил и не писал, как о *радости* освобождения от грехов, о радости *преодоления зла*. «Тяжело бывает человеку знать про свои грехи, но и зато большая радость чувствовать, что освобождаешься от них. Не было бы ночи, мы не радовались бы свету солнца. Не было бы греха, не знал бы человек радости праведности»⁷⁷.

Само понятие и состояние «радости преодоления зла», как нам кажется, лучше всего передают противоречивость толстовского понимания природы зла. Зло выступает здесь и как самостоятельная, реальная сила, которую необходимо побороть и преодолеть, и как иллюзия, разрушение которой и создает ощущение радости и свободы. Ибо абсолютная, «совершенная радость» возможна только в случае ощущения абсолютного преодоления злой силы, полного освобождения от нее, что достигается только в результате радикального искоренения зла как иллюзии. И вместе с тем радость приобретает высший смысл, если речь идет о преодолении реальной, предметной силы зла. Сама иллюзия зла играет здесь своеобразную роль «божественной благодати», способствующей окончательному преодолению силы зла в человеке: для Бога зло действительно есть чистая иллюзия.

В этом плане толстовское понимание природы зла, определяющее уникальность его философии непротивления, больше всего соответствует духу и смыслу зла в философии Упанишад: «*Зло не реально в том смысле, что оно связано с возможностью превращения его в добро. Оно реально по размерам тех усилий, которые требуются для его преобразования*»⁷⁸ (курсив мой. – Е.М.).

В систематической форме концепция зла излагается Толстым в учении о *грехах, соблазнах и суевериях*, которое представляет

⁷⁶ Там же. С. 478.

⁷⁷ Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 81.

⁷⁸ Радхакришнан С. Указ. соч. С. 202.

собой своеобразный сплав христианских (святоотеческих), буддийских и античных взглядов на проблему пороков и злых страстей в человеке. Чтобы определить степень влияния на Толстого тех или иных взглядов и оценить оригинальность его религиозно-философского синтеза, целесообразно рассмотреть его систему в сравнительно-схематическом плане, в соотношении с христианской, буддийской и античной концепциями зла.

Для этого необходимо предварительно уточнить и прояснить значения исходных терминов, используемых в контексте учения о пороках. Речь идет о таких понятиях, как «грехи», «соблазны», «суеверия», «злые помыслы», «злые страсти», «пороки» и т.п. Сам Толстой предпочитает пользоваться почти исключительно понятиями «грехи», «соблазны», «суеверия». В этом смысле его выбор представляется весьма своеобразным и не связанным с определенной традицией словоупотребления. В *античной этике* зло конкретизируется в понятиях «пороков» и «страстей». При этом «страсть» понимается, например, древними стоиками как «неразумное» движение души и чрезмерно сильное влечение⁷⁹.

В Евангелии Иисус говорит о «злых помыслах», исходящих из сердца, таких как убийство, прелюбодеяние, воровство, лжесвидетельство и т.д. (см.: Мф. 15, 19). Христианская, святоотеческая традиция также делает акцент на злых помыслах и злых страстях как главных формах проявления зла в человеке, причем святые отцы дают детальнейшую классификацию злых помыслов и злых страстей, непосредственно запечатленную в самой терминологии. Так, сами помыслы характеризуются как «дурные», «нечистые», «постыдные», «невоздержные», «вредные», «плотские», «страстные» и т.д. О конкретном именовании «злых страстей» и их схематизме мы будем подробно говорить ниже.

Может показаться странным, что христианская традиция в конкретном представлении о зле исходит прежде всего из понятий «злые страсти» и «злые помыслы», а не из понятия «грех», ибо именно с последним понятием зло, как правило, ассоциируется в христианстве. Однако дело здесь в том, что грех по своему источнику и существенному содержанию оказывается преимущественно явлением *религиозного*, метафизического порядка, выражая собой процесс *онтологического* отпадения твари от Творца, человека от Бога. «Моральный момент явился по отношению к религиозному падению состоянием уже последующим, производным, зависимым. Только после того, как совершился *грех ре-*

⁷⁹ См.: Фрагменты ранних стоиков: Т. Зенон и его ученики. М., 1988. Фр. 205–215, 570–575.

лигиозной автономии, народилась и проявилась в человеке и похоть»⁸⁰.

«Онтологизм» грехопадения выразился в утверждении человеком в самом себе *самодовлеющего бытия*, в себялюбивом обособлении от Бога, следствием чего и стало извращенное и одностороннее развитие сил человека, выразившееся в «*злых страстях*», т.е. негармоничном и несвободном состоянии сил и способностей человека. В связи с этим христианская, святоотеческая традиция в плане *этической конкретизации зла* делает главный акцент не на понятии греха («амартиа»), а на понятии страсти («пафос») ⁸¹.

Если толстовская концепция зла есть прежде всего и преимущественно *амартиология*, то христианская концепция может быть обозначена как пафосология.

Данное терминологическое различие имеет, на наш взгляд, весьма принципиальное значение. Известно, что Толстой отвергал догмат о грехопадении, т.е. для него понятие греха не имело онтологического или метафизического смысла. Толстой использует понятие греха в сугубо этическом контексте, целиком отождествляя его с понятием «порок». Более того, он переосмысляет саму сущность и смысл греха как конкретного выражения зла в человеке, о чем мы будем подробнее говорить далее.

Столь же слабо толстовская концепция зла терминологически связана и с *буддийской традицией*. Это и понятно, ибо Толстой просто не располагал оригинальным лексиконом буддийской этики, пользуясь вторичными переводами, редуцирующими конкретное понимание зла в буддизме к содержанию понятий «*грех*» и «*порок*». В действительности, буддийский «грех», соответствующий духу общеведийской традиции, весьма близок по своей сути и истокам к античной и христианской страсти и означает некое «неадекватное» состояние сознания, основанное на иллюзии собственного «я» (подобное христианскому себялюбивому обособлению от Бога). Современные исследователи склонны передавать термин *kleśa* как аффект, т.е. эгоцентрическое возбуждение сознания⁸².

⁸⁰ Зарин С.М. Указ. соч. С. 221–222.

⁸¹ В этическом плане соотношение между «грехами» и «страстями» принимает в святоотеческой традиции следующий вид. «Страсти» понимаются в целом как «греховные настроения». «Иное суть страсти, и иное грехи. Грехи суть самые действия страстей, когда кто приводит их в исполнение на деле, т.е. совершает с телом действия, к которым побуждают его страсти; ибо можно иметь страсти, но не действовать по ним». См.: Зарин С.М. Указ. соч. С. 329.

⁸² См.: Островская Е.П., Рудой В.И. Комментарий // Классическая йога. М., 1992. С. 204–205; Васубандху. Абхидхармакоша: (Энциклопедия Абхидхармы). СПб., 1994. С. 151.

Характерно, однако, что в определении структуры зла и конкретном именовании грехов Толстой во многом пытается следовать буддийской этической традиции. Рубрику «Что такое грехи?» в книге «Путь жизни» он открывает следующими знаменательными словами: «По учению буддистов, есть пять главных заповедей. Первая: не убивай умышленно никакое живое существо. Вторая: не присваивай себе то, что другой человек считает своей собственностью. Третья: будь целомудрен. Четвертая: не говори неправды. Пятая: не одурманивай себя ни пьяными напитками, ни курениями. И потому грехами у буддистов считаются: убийство, воровство, блуд, ложь, пьянство»⁸³.

В целом это соответствует общевбуддийской концепции добра и зла, изложенной в «Индийской философии» С. Радхакришнана: «Поведение в общих чертах делится на состояние добра и состояние зла. Состояние добра возникает из альтруизма и выражается в деяниях, полных любви и сострадания; состояние зла коренится в эгоизме и приводит к деяниям, полным злобности, и т.д. Деяния становятся хорошими, когда избегают десяти (курсив мой. – Е.М.) грехов: трех телесных – убийства, кражи и прелюбодеяния; четырех грехов речи – лжи, клеветы, ругани и празднословия; трех духовных грехов – корыстолюбия, ненависти и заблуждения.

Есть и другие классификации греховного поведения. Чувственность, желание нового рождения, невежество, метафизические спекуляции – таковы четыре вида греховного поведения. Иногда все это резюмируется в простых формулах, по видимости – негативных, но в действительности – положительных, которые гласят: *не убивай живых существ, не кради, не прелюбодействуй, не говори неправды, не пей опьяняющих напитков*. Эти правила подчеркивают необходимость самоконтроля в пяти различных направлениях. Положительно они означают: обуздывай гнев, желание материального обладания, плотскую похоть, трусость, недоброжелательность (главная причина неправдивости) и стремление к нездоровому возбуждению. Результатом этого самоограничения будет то, что ты принесешь счастье себе и другим и воспитаешь в себе положительную добродетель. Обуздание гнева ведет к развитию кротости, обуздание корыстолюбия – к распространению милосердия, обуздание похоти – к целомудренной любви. Иногда говорится, что идеальных добродетелей десять: милосердие, чистота поведения, терпение, усердие, размышление, ум, употребление правильных средств, решительность, сила и зна-

⁸³ Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 73.

ние... Своды правил и обязанностей упанишад и раннего буддизма не имеют различия в существенных чертах»⁸⁴.

Как мы увидим далее, толстовское учение о добре и зле имеет немало общих черт с этической концепцией буддизма. Причем речь идет не просто о прямом литературном влиянии (Толстой просто не был знаком со многими памятниками буддийской мысли), а о самом духе учения, о характере религиозно-философского синтеза и особенностях духовного опыта восприятия и переживания добра и зла.

Резюмируя, можно сказать, что Толстой использует понятие греха в общехристианском моралистическом значении, распространяемом им и на другие религиозно-нравственные учения о зле в человеческой природе. То же самое можно отнести и к термину «соблазн», который Толстой явно заимствует из Евангелия от Матфея («Горе миру от соблазнов: ибо надобно придти соблазнам; но горе тому человеку, через которого соблазн приходит» (Мф. 18, 7)), и термину «суеверие», также имеющему общехристианский смысл и относимому к ложным, прежде всего, языческим верованиям.

Обратимся к содержательному анализу толстовских понятий «грехи», «соблазны», «суеверия». Понятие греха Толстой употребляет в двух смыслах: в широком – грех есть все то, что противоречит двум главным евангельским заповедям: любви к Богу и любви к ближнему⁸⁵. Столь расширительное толкование греха позволяет отнести к нему самые различные человеческие пороки, включая и такие, которые Толстой относит к соблазнам и суевериям.

В узком же смысле грех понимается как «потворство телесным похотям»; соблазн – как «ложное представление человека о своем отношении к миру», а суеверие – как «принятое на веру ложное учение»⁸⁶. Соотношение между грехами, соблазнами и суевериями Толстой сформулировал следующим образом: «От тела – грехи, от мнения людей – соблазны, от недоверия к своему разуму – суеверия»⁸⁷.

В какой мере это деление соответствует классическим представлениям о составе человеческих пороков? Очевидно, что Толстой различает грехи, соблазны и суеверия на основании дуализма телесного и духовного начал. Грехи являются у него «олицетворением» телесного зла: соблазны и суеверия – выражением

⁸⁴ Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1993. Т. 1. С. 365.

⁸⁵ Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 73.

⁸⁶ Там же. С. 71.

⁸⁷ Там же. С. 77.

зла духовного. «Телесность» грехов Толстой показывает на таком примере: «Грехом в пахоте называется то, когда пахарь не удержал плуг и он выскочил из борозды и не захватил того, что должно. То же и в жизни. Грех это то, когда человек не удержал тела – оно сорвалось с пути и сделало не то, что должно»⁸⁸. Что касается соблазнов, то Толстой относит их к «умственной деятельности», связанной с оправданием грехов; суеверие же он прямо определяет как «извращение разума».

Столь резкое разграничение зла на «телесный» и «духовный» виды грехов совершенно не свойственно христианской этике. Хотя здесь также принято подразделять «страсти» на «плотские» (чревоугодие, блуд) и душевные (сребролюбие, печаль, гнев, уныние, тщеславие, гордость), само это деление имеет чисто условный, формальный характер, ибо считается, что центр тяжести «плотских страстей» лежит собственно в душе. В силу этого борьба с «плотскими страстями» рассматривается здесь не как борьба духа с телом (ср. у Толстого: «вся жизнь человека – это борьба духа с телом»⁸⁹), а как борьба духа «с самим собой», с духовными же *помыслами*. Согласно святоотеческому учению, чревоугодие и блуд подлежат нравственному вменению и этической оценке «не в качестве естественных отправления организма, т.е. не в смысле явлений физиологического порядка, но собственно как психические состояния падения, которые именно постольку греховны и губительны, поскольку *помысл пришеивается к духу*»⁹⁰.

Неслучайно, что именно «помысл» является в христианской концепции зла не только исходным моментом возникновения страсти, но и средоточием, «существенным, центральным элементом этого психического состояния, так что действительный ход постепенного развития страсти в душе, от начала до конца, определяется собственно различным отношением сил и способностей человека именно к “помыслу”»⁹¹.

Христианская аскетика накопила огромный опыт постепенного развития «страсти» в душе человека, разделив этот процесс на семь главных моментов: приражение, или прилог; сдружение, или сочетание; сосложение, или соизволение; борьба; навык; пленение; страсть⁹².

⁸⁸ Там же. С. 71.

⁸⁹ Там же. С. 79.

⁹⁰ Зарин С.М. Указ. соч. С. 259.

⁹¹ Там же. С. 247–248.

⁹² Подробный анализ этих стадий формирования «страсти» см.: Там же. С. 248–258.

Толстовское учение о грехах, соблазнах и суевериях не имеет такой психологической глубины и тонкости, которая обнаруживается в святоотеческом учении, основанном на совокупном духовном опыте выдающихся подвижников. Для Толстого проблемы борьбы с грехами представляют собой упрощенную рационализацию. Более того, отсутствие глубинного и достоверного психологического опыта переживания «грехов», или «злых страстей», приводит Толстого к пониманию греха как всего лишь внешнего, телесного препятствия, мешающего проявлению любви.

Нельзя сказать, что Толстой совершенно игнорирует «духовный» план развития грехов в человеке. Хотя в его лексиконе практически отсутствует слово «помысл», он тем не менее устанавливает прямую зависимость грехов, соблазнов и суеверий от *мысли*. Однако для Толстого сама мысль – это не столько «злой помысл», сколько «усилие», необходимое для преодоления греха. Толстой, по всей вероятности, отказывается от понятия «помысл» в силу безграничного доверия к мысли и разума человека. И это его доверие не может поколебать даже Евангелие, которое учит именно о «злых помыслах» как существенном, главном содержании злой направленности человеческих деяний. Для Толстого «*мысль*» *сильнее* «*помысла*». Неслучайно, что рубрику «мысль» в «Пути жизни» он помещает в разделе положительных усилий по преодолению грехов. «Нельзя избавиться от грехов, соблазнов и суеверий телесными усилиями. Избавиться можно только усилиями мысли. Только мыслями можно приучить себя быть самоотверженным, смиренным, правдивым. Только когда в мыслях своих человек будет стремиться к самоотречению, смирению, правдивости, он будет в силах бороться и на деле с грехами, соблазнами и суевериями»⁹³.

В целом, Толстой исходит из того, что «дурные мысли» вреднее «дурных поступков», что человеку необходимо прежде всего «работать над мыслями», «не поддаваться дурным мыслям». Однако для Толстого «дурная мысль» отнюдь не есть «злой помысл», коренящийся в первородном грехе. В отличие от последнего, «дурная мысль» вовсе не господствует над волей человека, поскольку он всегда способен сделать усилие над собой, превратив «дурную мысль» в мысль «благу». Человек всегда в силах совершить «перемену» мысли, «умоперемену», которая влечет за собой перемену чувств и поступков. В этом – принципиальное отличие толстовского понимания природы зла от христианского,

⁹³ Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 304.

святоотеческого понимания. Святоотеческая мысль усматривает центр тяжести «страстей» в душевной области человека, тогда как само преодоление «страстей» предстает здесь как борьба и подвиг всей жизни. Толстой же ограничивает грехи телесной, животной природой человека, а преодоление их связывает всего лишь с изменением строя мысли.

Такой подход имеет очень важное значение для обоснования оправдания самого принципа непротивления злему. Если преодоление зла лежит прежде всего на пути «умоперемены», т.е. превращения «дурной» мысли в «благую», влекущего за собой соответствующее изменение «дурных» чувств и поступков на «благие», то совершенно излишне и вредно воздействовать силой на сами «дурные» чувства и поступки; результатом этого может стать только еще большее «ухудшение» мысли.

Таким образом, именно в конкретном учении о природе и содержании грехов, злых страстей просматривается наиболее сильное отклонение толстовского «христианства» от святоотеческой традиции. В этой части своего учения Толстой намного ближе к буддийской этике с ее более четким делением грехов на три рода: «телесные», «духовные» и «грехи речи»⁹⁴. И уж совсем «по-буддийски» Толстой рассматривает вопрос о преодолении грехов на основе «*правильного усилия*». В этом смысле толстовское учение об усиллии является своего рода концентрированным выражением «благородного восьмеричного пути», состоящего, как известно, из правильных взглядов, правильных стремлений, правильной речи, правильного поведения, правильного образа жизни, правильного усилия, правильной направленности мысли и правильного экстаза⁹⁵. Все эти моменты в той или иной степени присутствуют в религиозной философии Толстого, за исключением, может быть, «правильного экстаза», если под последним не понимать опьяняющее чувство «совершенной радости», сопровождающее переживание высшего блага любви.

Перейдем теперь к конкретному рассмотрению толстовского анализа системы грехов, соблазнов и суеверий и характера их именованья. Свою систему Толстой излагает в *двух версиях*: ранней, представленной в работе «Христианское учение» (1897), и поздней, окончательной, вошедшей в итоговую книгу «Путь жизни» (1910). Между двумя этими версиями имеются принципиальные расхождения, позволяющие судить о том, что в окончательном варианте Толстой больше склоняется к святоотече-

⁹⁴ См.: Радхакришнан С. Указ. соч. С. 365.

⁹⁵ Там же. С. 357.

ской, восточной аскетической схеме восьми главных пороков (злых страстей).

В первом случае Толстой выделяет *шесть* главных грехов:

1) грех похоти, состоящий в том, чтобы создавать себе удовольствие от удовлетворения потребностей;

2) грех праздности, состоящий в том, чтобы освобождать себя от труда, нужного людям для удовлетворения потребностей;

3) грех корысти, состоящий в том, чтобы предоставлять себе возможность удовлетворять свои потребности в будущем;

4) грех властолюбия, состоящий в том, чтобы покорять себе подобных;

5) грех блуда, состоящий в том, чтобы устраивать себе наслаждения из удовлетворения половой похоти;

6) грех опьянения, состоящий в том, чтобы производить искусственное возбуждение своих телесных и умственных сил⁹⁶.

Из шести «родовых» грехов Толстой выводит соответствующие им пороки, или «последствия грехов». Так, грех властолюбия влечет за собой лесть, коварство, тщеславие, обман, ненависть, насилие и т.д.

Наряду с грехами Толстой выделяет также *пять соблазнов*:

1) соблазн личный, или соблазн приготовления; 2) соблазн семейный, или соблазн продолжения рода; 3) соблазн дела, или соблазн пользы; 4) соблазн товарищества, или соблазн верности и 5) соблазн государственный, или соблазн общего блага.

В заключение Толстой рассматривает *пять видов суеверия*, или «обманов веры»: 1) перетолкование истины (ложная наука); 2) вера в чудесное; 3) установление посредничества между человеком и Богом; 4) воздействие на внешние чувства человека и 5) внушение ложной веры детям.

Характерно, что в «Христианском учении» Толстой ограничивается только конкретным определением грехов, тогда как «соблазны» и «обманы веры» определяются им в общем, функциональном плане. Однако в «Пути жизни» «соблазны» и «суеверия» получают свое конкретное описание. Здесь Толстой существенно переосмысливает качественные и количественные параметры грехов, соблазнов и суеверий. Прежде всего, количество «родовых» грехов уменьшается до пяти: 1) грех чревоугодия, который, по Толстому, состоит из трех пороков – объедения, мясоедения и одурманивания; 2) грех половой похоти, или блуда; 3) грех тунеядства, или праздности; 4) грех корыстолюбия, или богатства и 5) грех гнева, или недоброжелательства.

⁹⁶ См.: Толстой Л.Н. Христианское учение. С. 16.

К пяти «родовым» грехам Толстой присоединяет *три вида соблазнов* (1) соблазн гордости, 2) соблазн неравенства и 3) соблазн тщеславия), и *пять видов суеверия* (1) суеверие насилия, 2) суеверие наказания; 3) суеверие государства, 4) ложная вера и 5) ложная наука).

Попытаемся проанализировать и оценить предложенные Толстым варианты классификации грехов прежде всего в свете *христианской, святоотеческой* традиции, так как Толстой во многом ориентировался именно на *христианское учение*, о чем прямо говорит название его первой работы.

В Священном Писании и патристической литературе учение о «грехах» (злых помыслах, злых страстях) не является догматическим и строго фиксированным. Так, в Евангелии Христос говорит о *двенадцати* «злых помыслах», гнездящихся в сердце человека: прелюбодеянии, любодеянии, убийстве, воровстве, лихоимстве, злобе, коварстве, непотребстве, зависти, богохульстве, гордости, безумстве (см. Мк. 7, 21–23).

Даже беглое сравнение этих злых помыслов с толстовской схематикой грехов показывает, что Толстой в данном случае вряд ли обращался к Евангелию, как это он обычно предпочитал делать, и создавал свою систему на основании, видимо, каких-то других источников.

В новозаветном варианте, в посланиях ап. Павла картина выглядит еще более запутанной; здесь представлены различные перечни пороков: *девять* (I Кор. 6, 9–11); *четырнадцать* (I Тим. 1, 9–17); *девятнадцать* (II Тим. 3, 2–5) и даже *двадцать три* (Рим. 1, 29–31). Для предметного сопоставления приведем последний, наиболее полный ряд пороков: ложь, блуд, лукавство, корыстолюбие, злоба, зависть, убийство, распри, обман, злонравие, злоречивость, клевета, богохульство, обида, бахвальство, гордость, изобретательность на зло, непослушание родителям, безрассудность, вероломство, нелюбовность, непримиримость, немилостивость. С первой толстовской схемой из родовых грехов здесь непосредственно совпадают только блуд и корысть, хотя многие другие пороки можно рассматривать как последствия грехов. Что касается второй схемы, то здесь еще прибавляется гордость.

Очевидно, что перечисление и определение «злых помыслов» в Новом Завете не носит систематического характера, не содержит под собой догматической основы. В этом смысле систематическое учение о «грехах» получает свое развитие в аскетической традиции. С конца IV в. христианская концепция зла приобретает характер учения о *восьмеричном* числе «злых страстей» в человеке, называемых также «*главными пороками*», «*родовыми страстями*», «*производителями всякого зла*», «*первенствующими и*

господствующими страстями» и т.д. Принято считать, что первым по времени аскетическим писателем, отчетливо выразившим учение о восьми главных пороках с подробным комментарием каждого из них, был Евагрий Понтийский⁹⁷. Он выделяет следующие восемь злых страстей в человеке: чревоугодие – блуд – сребролюбие – печаль – гнев – уныние – тщеславие – гордость. Впоследствии эта схема была закреплена в учениях аскетических писателей V–VI вв.: Иоанна Кассиана, Нила Синайского, Ефрема Сирианина, Иоанна Лествичника и др. Эти подвижники оставили первоначальную схему Евагрия практически без изменения, не считая одной детали: они поменяли местами оба средние члена ряда, т.е. у них на четвертом месте находится гнев, а на пятом – печаль. Тем самым подчеркивается, что печаль вырастает именно из гневного состояния духа, а не наоборот; в результате, печаль занимает место рядом с унынием, образуя смежную пару тесно связанных страстей. При этом первые две страсти: чревоугодие и блуд составляют основу так называемых плотских страстей; остальные шесть являются страстями душевными.

Предварительное сопоставление этой схемы с учением Толстого, особенно в его окончательной версии, выраженной в «Пути жизни», приводит к совершенно неожиданным выводам: *пять* видов грехов (чревоугодие – блуд – туеядство – корыстолюбие (то же, что и сребролюбие) – гнев) и *три* вида соблазнов (гордость – неравенство – тщеславие) весьма напоминают аскетическую восьмеричную схему главных пороков. Общими являются здесь по меньшей мере *шесть* грехов: чревоугодие – блуд – сребролюбие (корыстолюбие) – гнев – гордость – тщеславие. При этом «плотские грехи» занимают у Толстого то же самое место и располагаются в той же последовательности, что и в святоотеческой традиции. Что касается остальных пороков, то два из них (корыстолюбие и гнев) Толстой относит к «плотским грехам» (согласно собственному различению грехов и соблазнов), а еще два (гордость и тщеславие) – к грехам «умственным», т.е. «душевному». Любопытно то, что в системе Толстого мы не находим никаких намеков на «греховность» печали и уныния. Это тем более удивительно, что Толстой рассматривал радость как высшее благо жизни, и логично предположить, что антиподы ее – печаль и уныние – должны были считаться главными пороками. На наш взгляд, Толстой отступает в данном случае от святоотеческой традиции прежде всего потому, что считает «совершенную радость» *естественным* свойством и состоянием человеческого

⁹⁷ См.: Zöckler O. Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden: Beitrag zur Dogmen- und zur Sittengeschichte. München, 1893. S. 16.

духа. «Жизнь должна и может быть непрерывающей радостью. Если радость кончается, ищи, в чем ошибся»⁹⁸.

Общее сходство толстовской схемы «грехов» с аскетической восьмеричной схемой главных пороков вряд ли можно считать случайным совпадением. Вопрос только в том, является ли это совпадение *интуитивным*, или же Толстой пользовался «Добротолубием»? Если верить М.В. Лодыженскому, беседовавшему на эту тему с Толстым в конце июля 1910 г., то Толстой вообще не знал, что такое «Добротолубие» и специально приезжал к Лодыженскому, чтобы познакомиться с этой книгой. Однако присутствующий при этом разговоре П.И. Бирюков заметил Толстому, что тот просто *забыл* о существовании такой книги⁹⁹. Поэтому вопрос о том, пользовался или не пользовался Толстой «Добротолубием», разрабатывая свое учение о грехах, соблазнах и суевериях, остается открытым. Однако в любом случае Толстой не просто скопировал «восьмеричную» схему. Он придал ей оригинальную форму и оплодотворил собственным духовных опытом.

Мы склоняемся все-таки к точке зрения *интуитивного сходства* толстовской и святоотеческой позиций в вопросе о классификации грехов. Основой такого сходства вряд ли является психологический опыт переживаний. Совокупные многовековые данные самонаблюдения подвижников и индивидуальные переживания Толстого – явления несопоставимые. Мы уже отмечали, что духовный опыт Толстого по глубине и тонкости психологических переживаний зла существенно уступал аскетическим переживаниям христианских подвижников.

Основой для интуитивного совпадения позиций могли стать *общие духовные источники* происхождения теории «восьми главных пороков» и толстовского учения о грехах, соблазнах и суевериях. Согласно немецкому исследователю христианской аскетики О. Цоклеру, учение о восьми главных пороках не могло вырасти исключительно на библейской почве, по крайней мере, в том смысле, что Священное Писание послужило для него *единственным* источником. Цоклер приходит к выводу, что первые четыре позиции схемы Евагрия (чревоугодие, блуд, сребролюбие, печаль) обнаруживают удивительное родство «со стоической четверицею» страстей (скорбь, страх, желание, наслаждение); тогда как следующие четыре (гнев, уныние, тщеславие, гордость) отчасти созвучны платоновско-стоической схеме основных пороков (безрассудство, трусость, распущенность, несправедливость), вы-

⁹⁸ Толстой Л.Н. Круг чтения. Т. 1. С. 186–187.

⁹⁹ См.: Лодыженский М.В. Мистическая трилогия. Пг., 1915. Т. 2: Свет Незримый. С. 231–237.

ражающих собой, в сущности, недостаток в четырех кардинальных добродетелях (мудрость, мужество, умеренность, справедливость)¹⁰⁰.

Несколько иной характер взаимосвязи между античной концепцией зла и восьмичленной формулой пороков пытается установить католический писатель С. Шивитц. На его взгляд, восемь пороков святоотеческой схемы представляют собой противоположность четырем кардинальным добродетелям Платона, рассматриваемым в свете аристотелевского учения о золотой середине. Восемь пороков возникают при недостатке все упорядочивающей *справедливости*, являясь прямой противоположностью трем другим кардинальным добродетелям (мудрости, мужеству, умеренности). Так, христианская *мудрость* состоит в том, что человек ставит себя в правильные отношения к Богу. Первой противоположностью мудрости оказывается в этом случае *тщеславие*, основанное на *самопревозношении* человека. Развиваясь, тщеславие переходит в гордость, которая образует полную противоположность рассудительности (фронесис), ибо состоит в абсурдном восстании против положения человека в мире и против самого Бога. Христианское мужество есть правильная середина между гневом, с одной стороны, и печалью, чреватой ленью, — с другой. Гнев есть излишество, а печаль — недостаток «мужества». Самую крайнюю противоположность мужеству представляет «уныние». Проявление неумеренности как противоположности благоразумию (софросине) может распространяться сразу на три сферы жизнедеятельности: на телесное питание (чревоугодие), на половое чувство (блуд) и на обладание внешними благами (сребролюбие)¹⁰¹.

Все эти параллели и аналогии, безусловно, имеют рациональное зерно. Однако при более тщательном, текстологическом анализе некоторые сопоставления и взаимосвязи теряют значительную долю убедительности и правдоподобия. Например, связь справедливости с тщеславием и гордостью выглядит весьма туманной и не соответствует тому представлению об этих пороках, которое устанавливается именно в аскетической традиции¹⁰². Тем не менее вряд ли возможно отрицать принципиальное влияние античной этики на святоотеческую мысль, а тем более, на религиозно-нравственные взгляды Толстого. И хотя сам Толстой обращался прежде всего к этике позднего римского стоицизма, общая

¹⁰⁰ См.: Zöckler O. Op. cit. S. 18.

¹⁰¹ См.: Schiwietz St. Das morgenländische Möchtum. Mainz, 1904. B. 1. S. 265–276.

¹⁰² Детальный критический анализ этих сопоставлений см.: Зарин С.М. Указ. соч. С. 330–353.

платоновско-аристотелевская этическая тенденция во многом обусловила характер его христианских этических построений. В этом смысле Толстой отклоняется от святоотеческой схемы как раз в сторону античной этики. Он не включает в свою систему категории печаль и уныние, которые, как мы уже видели, мало согласованы с добродетелью справедливости. А вместо этого к числу соблазнов и суеверий он относит неравенство, насилие и наказание, которые как раз и представляют собой *прямую противоположность* «справедливости».

Разумеется, не следует поддаваться «соблазну» внешнего сходства. За ним скрывается принципиальное, существенное отличие толстовского понимания «греха» от христианского, античного и буддийского его понимания. Для Толстого грех непосредственно связан с *любовью*. Толстовская концепция зла в этом смысле выступает как приложение к закону любви. Зло является «оборотной» стороной любви в силу того, что любовь «заключена в пределы животной жизни отдельного существа и всегда стремится к освобождению себя от нее».

Вследствие этого грех рассматривается Толстым как *препятствие, мешающее проявлению любви*. Значение данного препятствия Толстой склонен оценивать весьма позитивно, усматривая в нем динамический момент *самосовершенствования и самоспасения*.

Парадоксальность такого понимания греха в том, что сам грех становится здесь своего рода благодатью, открывающей перед человеком реальную возможность глубинного самопознания на опыте страданий собственной жизни. Впрочем, благодатность греховности вполне объяснима, если учитывать, что грех для Толстого является своего рода «превращенной» любовью. Особенно четко такое понимание греха Толстой выразил в следующей мысли: «“Соблазнам должно прийти в мир”, – сказал Христос. Я думаю, что смысл этого изречения тот, что познание истины недостаточно для того, чтобы отвратить людей от зла и привлечь к добру. Для того, чтобы большинство людей узнало истину, им необходимо, *благодаря грехам, соблазнам и суевериям* (курсив мой. – Е.М.), быть доведенными до последней степени заблуждения и вытекающего из заблуждения страдания»¹⁰³.

Таким образом, грехи как препятствия, мешающие проявлению любви, самоценны не только в силу того, что процесс их преодоления доставляет «совершенную радость», но также и в силу того, что без грехов невозможно познание высшей истины, кото-

¹⁰³ Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 76–77.

рая одна может помочь человеку реально отвратиться от зла и всецело стать на сторону добра. Речь здесь, конечно, идет не о пассивном состоянии греховности, но активном осознании своих грехов, ведущем к «умоперемене». Тем самым толстовское учение о грехах, соблазнах и суевериях вполне коррелирует с его пониманием сущности зла как «непонятого добра». Толстой последовательно развивает мысль о том, что зло является «материалом» для добра, что грехи, которые мешают проявлению любви, вместе с тем «питают» ее, помогают прорасти «семенам» любви и т.п. Это вполне укладывается в представления Толстого, в соответствии с которыми сама возможность противления злу силой изначально бессмысленна, ибо побороть зло, а точнее говоря, «развеять иллюзию зла» можно только внутренним ненасильственным превращением зла в добро. О том, как удалось Толстому осуществить эту программу в своей собственной жизни, и пойдет речь в следующей главе.

ПРИНЦИП НЕПРОТИВЛЕНИЯ

1. ПОНЯТИЕ НЕПРОТИВЛЕНИЯ. МЕТАФИЗИКА ЗЛА И ЭТИКА НЕПРОТИВЛЕНИЯ

Заповедь «не противься злomu» была провозглашена Иисусом Христом в Нагорной проповеди и в своем буквальном и развернутом выражении встречается *только* в Евангелии от Матфея в контексте противопоставления закону талиона (возмездия, равного воздаяния): «Вы слышали, что сказано: “око за око и зуб за зуб”. А я говорю вам: не противься злomu. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую; и кто захочет судиться с тобой и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду; и кто принудит тебя идти с ним одно поприще, иди с ним два» (5:38–41).

Содержание заповеди включает в себя две части. Первая выражена в форме запрета: «не противься злomu». Вторая, напротив, имеет положительный императивный характер: «обрати к нему другую щеку», «отдай ему и верхнюю одежду» и т.д., т.е. *воздавай добром за зло*.

Характерно, что вторую часть заповеди можно встретить не только у Матфея. В Новом Завете она встречается, во-первых, в Евангелии от Луки в сочетании с заповедью о любви к врагам и в соотношении с «золотым правилом» нравственности: «Но вам, слушающим, говорю: любите врагов ваших; благотворите ненавидящих вас; благословляйте проклинающих вас, и молитесь за обижающих вас. Ударившему тебя по щеке подставь и другую; и отнимающему у тебя верхнюю одежду не препятствуй взять и рубашку. Всякому просящему у тебя давай, и от взявшего твое не требуй назад. И как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними» (6:27–31).

Во-вторых, вторая часть заповеди непротивления злomu в тех или иных вариациях приводится в посланиях апостолов Павла и Петра, причем опять-таки в запретно-отрицательном виде: «не воздавайте злом за зло» (см., например, Рим. 12:17; I Петр 3:9; I Фес. 5:15). И только в Послании к римлянам апостола Павла мы имеем как бы сжатую формулу всей заповеди непротивления с ее положительно-императивной второй частью: «Не будь побежден злом, но побеждай зло добром» (Рим. 12:21).

В новозаветных апокрифах заповедь «не противься злему» практически не встречается, если не считать упоминания о ней в памятнике христианской литературы II в., известном под названием «Учение двенадцати апостолов», или «Дидахе»¹. Однако, очевидно, что неизвестный автор данного апокрифа пользуется источниками евангелий от Матфея и Луки. Кроме того, здесь также опущена первая часть заповеди, запрещающая противиться злему.

Отметим, что заповедь непротivления злему отсутствует и в так называемых «восточных евангелиях», в которых описываются «утерянные годы» Иисуса, проведенные им якобы в странствиях по Востоку². В самом известном из евангелий – Тибетском, – озаглавленном «Жизнь святого Иссы» и обнародованном в конце XIX в. русским путешественником Н. Нотовичем, вместо заповеди непротivления злему в уста Иисуса вполне в буддийском духе вкладываются слова о *непричинении вреда всему живому*³.

В чем же причина того, что заповедь непротivления, особенно в ее первой части, запрещающей противление злему, имеет практически единственный источник – Евангелие от Матфея? На наш взгляд, все дело в явной многозначности и двусмысленности данной заповеди, опасности ее неверного понимания учениками и слушателями Христа. В этом смысле заповедь любви к врагам, например, более позитивна и определена; оттого она и приводится намного чаще, упоминается всеми евангелистами. Заповедь же «не противься злему» вызывает ощущение некой иносказательности и метафоричности, как ее и пытались толковать многие. И это не случайно. Дело в том, что сама эта заповедь имеет сложную этико-метафизическую природу. В ней в равной мере представлены как *метафизика зла*, так и *этика непротivления*. Трудность, однако, в том, что в своем непосредственном выражении заповедь непротivления злему провозглашается Иисусом как *чисто этический принцип*. При этом *метафизика зла* остается совершенно невыраженной и невыявленной, что и порождает многочисленные спекуляции и противоречивые толкования данной заповеди.

¹ См.: Писания мужей апостольских. Рига, 1992. Этот труд очень высоко ценил Л.Н. Толстой, считая, что он «содержит в себе самую сущность христианского учения». Свой вариант перевода «Дидахе» Толстой поместил в «Круге чтения». См.: Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. М.; Л., 1928–1958. Т. 42.

² См.: Утерянные годы Иисуса: Документальное подтверждение 17-летнего странствия Иисуса по Востоку. Summit Univ. press, 1997.

³ См.: Там же. С. 182.

Из самого контекста Евангелия, из слов Христа совершенно не ясно, о *каком зле* идет речь, какому злу не следует противиться и почему.

Имеется ли здесь в виду зло как *таковое*, в значении космической оппозиции добра? И если да, то субстанциально ли это зло? Какое отношение оно имеет к божественному, всеблагому началу и как оно связано с человеком, т.е. в какой мере человек ответствен за это зло и какую роль он призван сыграть в борьбе с ним?

Или же Иисус говорит здесь не о зле вообще, а о некоем *лицетворении зла*, о злой силе в лице дьявола, лукавого или человека-злодея? Ведь от этого во многом зависит выбор путей и определение границ борьбы со злом.

Далее, почему все-таки человеку вменяется не противиться злему?

То ли потому, что, согласно доктрине *privatio boni*⁴, впервые выдвинутой Оригеном и разделяемой такими авторитетами церкви, как Дионисий Ареопагит, Василий Великий, Григорий Нисский, Августин, – зло есть всего лишь «недостаток добра» и борьба с ним еще более бессмысленна, чем борьба с «ветряными мельницами» (Л.П. Карсавин).

То ли потому, что зло есть плод нашего незнания и заблуждения, и достаточно только познать себя, чтобы зло отпало само собой, без всякого насильственного вмешательства, как это следует, например, из просветительского рационализма сократовской морали.

Или же потому, что зло слишком глобально, космично и субстанциально, чтобы человек рассчитывал своими силами хоть как-то поколебать его позиции в мире. Своей заповедью «не противься злему» Христос, вполне возможно, хотел сказать людям: Я пришел искупить ваши грехи и победить зло. В этом моя миссия. По-настоящему бороться со злом можно только на высшем, божественном уровне. Поэтому не вмешивайтесь в космическое противоборство сил добра и зла. Это не людское занятие. Самое большое, что от вас требуется, – не противиться злему, не дразнить лукавого – этим вы только навредите себе. Вы поможете мне тем, что не будете умножать свои грехи, пытаясь прибегать к насильственным мерам пресечения зла. Предоставьте мне принимать окончательные меры борьбы со злом. «Мне отмщение и аз воздам».

⁴ Богословский термин. В дословном переводе с латинского означает «лишение добра». В православной традиции принят перевод «отсутствие добра», хотя фактически здесь имеется в виду «уменьшение добра», т.е. зло как недостаточность добра.

Или же потому, что человек грешен, и, сопротивляясь злу, он невольно притягивается к нему и сам от этого становится злее.

Или же потому, что сопротивление злу силой, вследствие «цепной реакции» насилия, приводит к разрастанию и умножению зла в мире. И т.д.

Любая из этих концепций зла может инициировать запрет на сопротивление злу силой.

Однако, мало того, что этика непротивления может быть выведена из различных теорий зла или из их сочетания, подобно тому, как толстовская этика непротивления опирается и на концепцию *privatio boni* (или метафизику «всеединого добра»), и на просветительскую теорию зла, и на идею «умножения зла» вследствие воздаяния злом за зло. Главная трудность в том, что между метафизикой зла и этикой непротивления не существует однозначного соответствия. Проблема не в том, что в основе этики непротивления могут лежать различные теории зла, а в том, что одни и те же теории зла могут вести к обоснованию и оправданию как принципа непротивления злему, так и принципа сопротивления злу силой. Например, концепция *privatio boni* и метафизика «всеединого добра» приводят к различным оценкам допустимости сопротивления злу силой у таких русских философов, как В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк и Л.П. Карсавин. И дело здесь не только в различном понимании природы добра и зла, но прежде всего в том, что между метафизикой зла и этикой непротивления существует ряд промежуточных звеньев, непосредственно влияющих на принятие или неприятие того или иного принципа.

К числу таких факторов относятся, например, и наличие дополнительных нравственных условий (скажем, корректировка принципа непротивления с учетом заповеди любви к Богу и ближнему), и социально-политическая ситуация, диктующая выбор путей и границ борьбы со злом, и обстоятельства личной жизни, влияющие на возможности человека противиться или не противиться злу силой, и т.д. В этом смысле Л.Н. Толстой весьма убедительно показал, что позиция церкви по отношению к заповеди непротивления определяется не столько теорией зла или этическими принципами любви к ближнему, патриотизмом, справедливостью, благочестием и т.д., сколько социально-политическими реалиями и интересами, которые в значительной степени обуславливают церковно-христианский подход к пониманию смысла и назначения заповеди непротивления. Вполне естественно, что при анализе и оценке того или иного способа толкования принципа непротивления необходимо принимать во внимание все эти факторы, что мы и считаем

своей задачей в рамках исследования философии непротivления Л.Н. Толстого.

Рассмотрение проблемы соотношения метафизики зла и этики непротivления целесообразно начать с определения сущности и смысла заповеди непротivления злoму в свете эволюции закона возмездия (воздаяния). Отнюдь не случайно, что в Евангелии заповедь непротivления дается в соотношении с законом талиона и золотым правилом нравственности, представляющими собой две основные ступени развития закона воздаяния.

Закон талиона – *lex talionis*, – в буквальном переводе с латинского означающий «закон возмездия», основан на принципе *равного воздаяния злом за зло*. Лекс талионис встречается уже в древнейшем кодексе, известном под названием «Законы Хаммурапи» (XVIII в. до н.э.). Однако наибольшую известность этот закон получил благодаря чеканным формулировкам Ветхого Завета, где он упоминается не менее трех раз (см.: Исх. 21:23–25; Лев. 24:19–20; Втор. 19:21).

Закон талиона неправомерно рассматривать как принцип жестокости и кровожадности. Напротив, это первый шаг к милосердию. Целью его было как раз сдерживание и ограничение права личной кровной мести. Исполнителем правосудия становится здесь уже не «мститель за кровь» (см.: Числ. 35:19), а *общественно санкционированный суд*.

Кроме того, закон талиона никогда не исполнялся буквально, так как иудейским законникам было хорошо известно, что равное воздаяние злом за зло в принципе невозможно. Например, преступнику необходимо удалить хороший глаз или зуб, тогда как пострадавший потерял кривой глаз и испорченный зуб. Поэтому причиненный ущерб суд определял, как правило, в денежном эквиваленте.

Наконец, закон талиона постоянно «дополняется» в Ветхом Завете требованиями и призывами к милосердию и любви (см., например, Лев. 19:18 и особенно Прит. 25, 21).

Таким образом, хотя этика древних и основывалась на законе талиона, но это был весьма милосердный закон, которым должны были руководствоваться судьи, а не рядовые люди. Тем не менее, Христос отклоняет принцип воздаяния злом за зло, ставя на его место качественно новый принцип воздаяния *добром за зло*.

Чтобы понять причину и смысл такого поворота, необходимо рассмотреть еще одну промежуточную ступень закона воздаяния, в рамках которой сохраняется все тот же принцип *равного воздаяния, взаимности*. Но теперь это не равное воздаяние злом за зло, а равное (потенциальное) *добродетельное воздаяние*. Этот

принцип известен в истории под названием *золотого правила нравственности*.

Сразу же заметим, что ставить знак равенства между золотым правилом нравственности и заповедью непротivления злoму было бы, на наш взгляд, ошибочным⁵. Это разные формы, ступени закона воздаяния. В первом случае речь идет о *равном, потенциально добродетельном* воздаянии, во втором – о *неравном милосердном воздаянии*. В качестве подтверждения можно привести весьма показательные слова Конфуция. На вопрос: «Можно ли всю жизнь руководствоваться одним словом?», – учитель ответил: «Это слово – взаимность. Не делай другим того, чего не желаешь себе» (Лунь Юй, 15, 23). То, что принцип взаимности не имеет отношения к принципу воздаяния добром за зло становится ясным из ответа Конфуция на вопрос: «Правильно ли отвечать добром за зло». Великий мыслитель ответил вполне определенно и недвусмысленно: «Как можно отвечать добром? На зло отвечают справедливостью. На добро отвечают добром» (Лунь Юй, 14, 34).

Как видно, золотое правило нравственности в силу *равности* воздаяния, так же несовместимо с заповедью непротivления, как и закон талиона; и несовместимо именно потому, что воздаяние добром за зло предполагает момент *неравенства*.

Тем не менее, попытки сблизить и даже отождествить эти принципы постоянно имеют место. Характерно, что в Евангелии от Матфея заповедь непротivления дается в противопоставлении закону талиона. Золотое же правило нравственности приводится совсем в другом месте (см.: 7:12), в контексте *равной меры просьбы и даяния*: «Просите и дано будет вам; ищите и найдете; стучите и отворят вам» и т.д.

В Евангелии от Луки оказались смешаны и поставлены в один смысловой ряд различные заповеди: любви к врагам, непротivления, прощения, неосуждения, равного добродетельного воздаяния. В результате возникает иллюзия смысловой тождественности заповеди непротivления и золотого правила нравственности.

Как же соотносятся золотое правило нравственности и заповедь непротivления злoму? Чтобы разобраться в этом вопросе, необходимо прежде всего иметь в виду, что золотое правило нравственности дошло до нас в двух формах, или вариантах: в от-

⁵ Различие между золотым правилом нравственности и заповедью непротivления просматривается уже на уровне субъекта предписания. Золотое правило адресовано прежде всего тому, кто совершает зло (потенциальному субъекту злого поступка). Заповедь же непротivления адресована тому, кто терпит зло (потенциальной жертве зла).

рицательной форме, т.е. в форме запрета, и в положительной форме, т.е. в форме разрешения и побуждения к действию.

Первый, отрицательный, вариант золотого правила нравственности широко представлен в различных этических и религиозных учениях народов мира. Причем данная форма золотого правила появляется в разных культурах приблизительно в одно и то же время: в середине 1-го тысячелетия до нашей эры⁶. В Ветхом Завете оно встречается в Книге Товита: «Что ненавистно тебе самому, того не делай никому» (4:16). В «Дхаммападе» оно дается Буддой в такой формулировке: «Все живое отвращается от страданий и боится смерти. Познай самого себя во всяком живом существе (т.е. поставь себя на место другого. – Е.М.) – и не убивай и не причиняй смерти». Древнегреческий оратор Исократ выразил это правило следующим образом: «Чем прогневили тебя другие, того не делай сам». Слова Конфуция мы уже приводили выше.

Отрицательная, запрещающая форма золотого правила является основой большинства этических учений древности, но лишь Христос поставил это правило в утвердительной форме: «Итак, во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Мф. 7:12; Лк. 6:31).

Как показал современный шотландский комментатор Нового Завета У. Баркли, отрицательная форма золотого правила не является чем-то необыкновенным: без него жизнь вообще не могла бы продолжаться. Не причинять вреда и ущерба другим людям – это вовсе не религиозно-этический, а, скорее, правовой принцип. Одно дело сказать: *Я не должен обижать людей и приносить им ущерб, так как не хочу и себе того же*. Закон может заставить нас поступать так, даже если мы забудем о нашем собственном желании. И совсем другое дело сказать: *Я должен приложить все усилия, чтобы помочь другим людям и чтобы быть добрым к ним*. К этому может побудить только любовь. Между формулами: *Я не должен причинять вреда людям* и *Я должен помогать людям* существует принципиальное различие⁷.

И в этом смысле положительная форма золотого правила гораздо ближе к заповеди непротивления, чем любые возможности формы закона воздаяния. Можно сказать, что оно является преддверием заповеди непротивления, что оно пробуждает в человеке спящие силы милосердного воздаяния. И тем не менее между двумя этими формами воздаяния остается принципиальное различие

⁶ См.: Гусейнов А.А. Великие моралисты. М., 1995. С. 15.

⁷ См.: Баркли У. Толкование Евангелия от Матфея // ВСБ. 1986. Т. 1. С. 280–285.

как в плане *моральной мотивации поведения*, так и в плане *метафизических оснований*.

Рассмотрим в связи с этим структуру золотого правила нравственности в целом, независимо от его формы. Оно состоит из двух частей: некоего внутреннего идеального представления: «как вы *хотите*, чтобы с вами поступали люди...», «*чего не желаешь себе...*», «*чего в другом не любишь...*» и действительного предписания: «*поступайте* и вы...», «*не делай* другому того...» и т.д. Как пишет современный исследователь золотого правила нравственности А.А. Гусейнов, прежде чем принять то или иное правило в качестве нормы собственного поведения, человеку необходимо мысленно испытать его на всеобщность. Золотое правило, по сути, и есть такое испытание: человек должен представить себе, захотел ли бы он сам подчиниться этим нормам, если бы они практиковались другими людьми по отношению к нему. «Для этого надо не только поставить себя на место другого, но и его поставить на свое место – поменяться с ним местами»⁸.

Но как раз в этом мысленном отождествлении себя с другим – постановке себя на место другого, а другого – на свое место – и состоит определенная ущербность моральной мотивации поведения. Суть ее хорошо раскрыл В.С. Соловьев, критикуя шопенгауэровский принцип «непосредственного отождествления», «снятия границ между я и не-я» как одну из основ морали, необходимое условие сострадания. Истинная сущность сострадания и моральной мотивации в целом, подчеркивал В.С. Соловьев, «вовсе не есть непосредственное отождествление себя с другим, а признание за другим собственного (ему принадлежащего) значения – права на существование и возможное благополучие»⁹.

Очевидно, что это становится возможным, когда в дело вступает качественно новый, сверхчеловеческий фактор, а именно, когда любовь к ближнему, основанная на любви к самому себе, подкрепляется любовью к Богу, позволяющей признавать за другим его *собственную ценность* и право на существование.

Это и имеет место в случае неравного (милосердного) воздаяния добром за зло. Данный принцип воздаяния осуществляется не на основе отождествления себя с другим, не только из-за любви к ближнему, но и из-за любви к Богу, любви к добру. Вот что пишет об этом Л.Н. Толстой: «Любовь к ближнему без любви к Богу – это любовь к тем, кто нас любит, кто нам приятен. Такая любовь может проходить и часто даже из любви делается враждою. Когда

⁸ Гусейнов А.А. Великие моралисты. С. 15.

⁹ Соловьев В.С. Оправдание добра: Нравственная философия // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 165.

же любишь ближнего оттого, что любишь Бога, то любишь и тех, кто не любит нас...». «Любовь к Богу есть любовь сама к себе – любовь к любви. Любовь эта есть высшее благо. Такая любовь не допускает возможности к какому бы то ни было существу»¹⁰.

Именно «любовь к любви» только и может служить основой неравного милосердного воздаяния добром за зло. Другие стимулы в данном случае недействительны. Ведь не может, в самом деле, человек не противиться злему и платить добром за зло, ставя себя на место злодея, а злодея – на свое место? Очевидно, что не только ради любви к ближнему человек подставляет злодею другую щеку. Воздавший добром за зло поступает так, скорее, ради правды божьей, ради торжества божественной справедливости и добра.

Заповедь непротivления выражает идею воздаяния добром за зло. Необходимым условием перехода от закона талиона к золотому правилу нравственности явилось перенесение права возмездия с человека на Бога. «Не мстите за себя, но дайте место гневу Божию. Ибо написано: “Мне отмщение, Я воздам”», – пишет апостол Павел (Рим. 12:19). Равное воздаяние злом за зло постепенно лишалось человеческой санкции. Справедливость человеческого суда была поставлена под сомнение. Закон воздаяния поднялся на более высокую *нравственную ступень* потенциального взаимного доброжелательства, в большей степени соответствующего принципам божественной справедливости и милосердия. Переход же к неравному воздаянию был обусловлен несоразмерностью божественного и человеческого начал, непостижимым образом соединившихся в лице Иисуса Христа. Богочеловек Христос делает последний шаг в утверждении неравного милосердного воздаяния. Не противиться злему может только всемогущее и всеблагое существо, онтологически стоящее выше зла и оттого способное нести ответственность за каждый случай зла в мире.

Таким образом, принцип непротivления метафизически может быть оправдан только *богочеловеческим началом воздаяния*. Само следование этому принципу мотивируется прежде всего желанием *уподобления Богу, подражания Христу*. Характерно, что мотив «уподобления» и «подражания» непосредственно просматривается во многих примерах непротivленчества. Так, русские князья Борис и Глеб создали особый чин святости – *страстотерпство*. Страстотерпцы претерпевают страсти, страдания и муки, уподобляясь Христу кротостью, покорностью и жертвенностью. В отличие от традиционного христианского идеала *мучени-*

¹⁰ Толстой Л.Н. Круг чтения // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 42. С. 329.

ка за веру, русский святой-страстотерпец страдает и мучается «ни за что», и «умирает, не сопротивляясь злым, чтобы, таким образом, последовать примеру Христа»¹¹.

Воздаяние добром за зло и есть своеобразное уподобление Богу. Разъясняя эту мысль, Толстой отмечал в «Пути жизни»: «Жить по-Божьи значит быть подобным Богу. А чтобы быть подобным Богу, надо ничего не бояться и ничего не желать для себя. А для того, чтобы ничего не бояться и ничего не желать для себя, надо только любить»¹².

Метафизика богочеловеческого претворения зла в добро предполагает и соответствующую этику, позволяющую стремиться к идеалу непротivления и руководствоваться им в жизни. Этика непротivления требует от человека проявления определенных нравственных качеств: кротости, терпения, смирения, милосердия, способности к прощению, жертвенности. При этом связующим звеном между метафизикой богочеловеческого претворения зла в добро и этикой непротivления является принцип любви, органически соединяющий божественное и человеческое.

Таким образом, исходя из анализа метафизики зла, понятие непротivления можно определить в целом как способ (форму) неравного милосердного воздаяния, осуществляемого на основе таких качеств субъекта непротivления, как кротость, терпение, смирение, прощение, самопожертвование и т.п. При этом родовыми признаками непротivления являются понятия воздаяния, милосердия, любви, а его видовыми отличиями – понятия кротости, терпения, жертвенности и т.п.

На основе этих признаков можно попытаться более объективно оценить степень и полноту выражения идеи непротivления в дохристианской традиции. Сама мысль о необходимости и целесообразности воздаяния добром за зло в той или иной форме, с той или иной степенью обоснованности встречается прежде всего у трех великих мудрецов древности: Лао-цзы, Будды и Сократа.

У Лао-цзы мы не находим прямых предписаний о воздаянии добром за зло. Однако для человека, вставшего на «путь добродетели», необходимость таких предписаний определяется природной закономерностью борьбы противоположных начал жизни: мягкое, нежное, слабое и уступчивое в конце концов побеждает сильное, твердое и крепкое. «Человек при своем рождении нежен и слаб, а при наступлении смерти тверд и крепок... Твердое и крепкое – это то, что погибает, а нежное и слабое – это то, что

¹¹ Очерки по истории русской святости // Сост. иеромонах Иоанн (Кологривов). Брюссель, 1961. С. 27.

¹² Толстой Л.Н. Путь жизни // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 45. С. 242.

начинает жить. Поэтому могущественное войско не побеждает, и крепкое дерево гибнет. Сильное и могущественное не имеют того преимущества, какое имеют нежное и слабое» (Дао дэ цзин, 76). «Вода – это самое мягкое и самое слабое существо в мире, но в преодолении твердого и крепкого она непобедима, и на свете ей нет равного. Слабые побеждают сильных, мягкое преодолевает твердое. Это знают все, но люди не могут это осуществлять» (Дао дэ цзин, 78). Аналогии с миром человеческих поступков, целесообразностью силы в отношениях между людьми, напрашиваются здесь сами собой: сила оказывается бессильной против зла; зло победимо только нежностью и уступчивостью.

Вместе с тем Лао-цзы замечает, что при всей очевидности такой закономерности, люди не могут осуществить этот принцип в жизни. Одним из главных условий такого осуществления и является провозглашаемый Лао-цзы принцип *неделания* – «у вэй», позволяющий человеку «следовать естественности». При этом смысл неделания заключается не в устранении от дел и пассивном созерцании жизни, а в *переоценке значимости самого действия*. «Поэтому совершенномудрый, совершая дела, предпочитает неделание; осуществляя учение, не прибегает к словам; вызывая изменения вещей, не осуществляет их сам; создавая, не обладает тем, что создано; приводя в движение, не прилагает к этому усилий; успешно завершая что-либо, не гордится» (Дао дэ цзин, 2).

Продолжая этот ряд, можно сказать, что совершенномудрый, делая добро, не думает о награде, откуда и вытекает возможность неравного милосердного воздаяния добром за зло. Таким образом, принцип неделания является в учении Лао-цзы своего рода механизмом практического осуществления в человеческих отношениях космической, природной закономерности победы «слабого» над «сильным».

В отличие от Лао-цзы, у Будды, напротив, содержатся прямые указания на необходимость воздаяния добром за зло, в силу уничтожения определенного качества через борьбу противоположных начал. Точно так же, как тьму невозможно победить тьмой, но только светом, так и зло можно победить не злом, а противоположным началом – добром, «ибо никогда в этом мире ненависть не прекращается ненавистью, но отсутствием ненависти прекращается она. Вот извечная дхамма» (т.е. нравственный закон. – Е.М.). Исходя из этого, борьба со злом возможна только на основе принципа неравного воздаяния: «Да победит он гнев отсутствием гнева (негневливостью), недоброе – добрым; да победит он скупость – щедростью, правдой – лжеца»¹³.

¹³ Дхаммапада. М., 1960. С. 97.

Однако в наиболее развернутой и аргументированной форме принцип неравного, милосердного воздаяния представлен Сократом в диалоге Платона «Критон». Причем ценность и значимость данного принципа подкрепляются жертвенным примером самого Сократа, чего нельзя сказать ни о Лао-цзы, ни о Будде. Весьма характерно, что Корнелий Цельс в своей критике христианства оценивает заповедь непротивления злему как нечто вторичное и заимствованное из других источников, ссылаясь прежде всего на Сократа. «Есть у них и такое предписание – не противиться обидчику: “Если тебя ударят в одну щеку, подставь и другую”. И это старо, гораздо раньше уже сказано, они лишь грубо это повторяют»¹⁴. Далее приводится разговор Сократа с Критоном, упрощающим афинского мудреца совершить побег.

«Сократ. Значит, ни в каком случае не следует нарушать справедливость?

Критон. Нет, конечно.

Сократ. Значит, вопреки мнению большинства нельзя и воздавать несправедливостью за несправедливость, если уже ни в каком случае не следует нарушать несправедливость?

Критон. Очевидно, нет.

Сократ. А теперь вот что, Критон: делать зло – должно или нет?

Критон. Разумеется, не должно, Сократ.

Сократ. Ну а воздавать злом за зло, как этого требует большинство, справедливо или несправедливо?

Критон. Никоим образом не справедливо.

Сократ. Потому, кажется, что делать людям зло или нарушать справедливость – одно и то же.

Критон. Верно говоришь.

Сократ. Стало быть, не должно ни воздавать за справедливость несправедливостью, ни делать людям зло, даже если бы пришлось и пострадать от них как-нибудь»¹⁵.

В результате Сократ приводит к выводу, что было бы одинаково неправильным и нарушать справедливость, и воздавать за несправедливость, и воздавать злом за претерпеваемое зло. Побег же из тюрьмы является нарушением всех этих условий.

Характерно, что Сократ апеллирует в данном случае не к божественному, а к *общественно санкционированному правосудию*. При этом он оговаривается, что такого рода справедливость имеет место «вопреки общественному мнению», «мнению большин-

¹⁴ Сочинение Цельса «Правдивое слово» почти целиком приводит в своем аполитическом труде «Против Цельса» Ориген. См.: кн. VII, 58.

¹⁵ Платон. Собр. соч.: В 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 104–105.

ства», что «так думают и будут думать немногие». Это значительно ослабляет аргументацию Сократа, так как получается, что общественная справедливость целесообразна вопреки мнению большинства! Не удивительно, что вконец запутавшийся Критон признается Сократу, что он так ничего и не понял из его рассуждений¹⁶.

Тем не менее поведение Сократа в наибольшей степени приближается к идеалу христианского непротivления прежде всего в силу живого примера самого Сократа, со всей очевидностью продемонстрировавшего действенность принципа воздаяния злом за претерпеваемое зло. По крайней мере, на основании платоновского диалога «Критон» можно прийти к заключению, что смерть Сократа была во многом продиктована его сознательным убеждением в невозможности протivления злу силой, воздаяния злом за зло.

В этом отношении Сократ значительно ближе к Христу, чем самые убежденные сторонники христианского учения. Сократ выявил самую суть принципа непротivления злoму. При этом он стоял на максималистских позициях, утверждая, что справедливость не следует нарушать «ни в каком случае», что закон неравного воздаяния не терпит никаких исключений. Весьма знаменательно, что Сократ обсуждает прежде всего проблему *воздаяния*, т.е. основополагающий, родовой признак непротivления. Характерно, что даже учителя и отцы церкви рассматривают заповедь непротivления преимущественно со стороны ее видовых признаков: кротости, любви к врагам, смирения, терпения, мученичества, жертвенности и т.д. Например, Тертуллиан усматривает корень непротivления злoму в *терпении*, полагая, что закон талиона мог поселиться только в сердцах, лишенных способности терпения. «Ведь до этого требовали “око за око, зуб за зуб”, и злом воздавали за зло. Не было еще на земле терпения, потому что не было веры. И, конечно, время от времени нетерпение пользовалось случаями, которые давал закон. Это было легко, так как не знали еще Господина и Учителя терпения. Но после того, как Он пришел и добавил терпения к благодати веры, уже нельзя стало ни оскорблять словом, ни называть кого-нибудь “глупцом” без опасности быть осужденным»¹⁷.

Очевидно, что рассмотрение заповеди непротivления в свете видовых признаков переводит ее из ряда «законов жизни» в ряд принципов личного поведения. Проблема непротivления злoму сводится при этом к проявлению определенных внутренних ка-

¹⁶ Там же. С. 105.

¹⁷ Тертуллиан. О терпении // Тертуллиан. Избр. соч. М., 1994. С. 325.

честв субъекта непротivления. Этим в значительной мере и определяется церковно-христианский подход к непротivлению не как ко всеобщей социальной норме жизни, а как к принципу прощения личных обид.

Таким образом, если дохристианская традиция непротivления была сформирована как результат изучения сущности закона неравного воздаяния добром за зло с точки зрения единства его натурфилософских и нравственно-психологических проявлений, то патрологическая традиция обращается прежде всего к духовно-практическому исследованию добродетелей, способствующих личной позиции непротivления. При всей видимой элементарности заповеди непротivления, она оказалась наиболее сложной не только в плане осуществления, но и *адекватного понимания*. Само толкование этой заповеди пролегло как бы между Сциллой метафизического осмысления сущности закона неравного воздаяния добром за зло и Харибдой казуистического определения конкретного зла, предполагающего личную позицию непротivления злему.

Возможность адекватного понимания заповеди непротivления связана прежде всего с определением смыслового значения двух ее составляющих понятий: непротivления и зла. Следует заметить, что этимологический аспект толкования того и другого слова не может открыть принципиально новые значения, которые могли бы повлиять на переоценку общезначимого смысла данной заповеди. Греческий термин μη αντίστροφήν весьма адекватно переводится на русский язык как «не противься», «не сопротивляйся»¹⁸. Попытки передать этот термин другими словами оказались явно несостоятельными. Так, Л.Н. Толстой в своем «Соединении и переводе четырех Евангелий» заменяет слово «не противься» словами «не борись» со злом и «не защищайся» от зла¹⁹. Однако выбор этих вариантов был продиктован скорее идейными, чем филологическими соображениями. Поэтому неудивительно, что уже в работе «В чем моя вера?» Толстой полностью отказался от этих вариантов и даже осудил свои переводческие изыскания²⁰.

Нам кажется, что учение Толстого вообще могло иметь другой характер, если бы понятие «непротivление злему» получило иное терминологическое выражение. Русское слово «непротivление» в этом отношении несет на себе весьма существенную смыс-

¹⁸ См.: *Вейсман А.Д.* Греческо-русский словарь. Репр. V изд. 1899 г. М., 1991. С. 135.

¹⁹ См.: *Толстой Л.Н.* Соединение и перевод четырех Евангелий // *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. Т. 24. С. 237.

²⁰ См., например: *Толстой Л.Н.* Письма от 15 марта 1890 г. и от 12 декабря 1890 г. // *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. Т. 65. С. 44, 202.

ловую нагрузку: в нем представлены как бы две отрицательные частицы «не» и «против», взаимно нейтрализующие друг друга. «Непротивление» есть своеобразное «отрицание отрицания», в силу чего в нем получает развитие позитивное смысловое начало.

И в этом смысле слово «не противься» указывает на нечто совершенно иное, чем «не борись» или «не защищайся». «Не быть против» – значит не просто внешне противостоять злу, а быть внутренне заинтересованным и готовым к его преобразению, т.е. богочеловеческому претворению зла в добро. В самом этом слове как бы подчеркивается органическое единство мира, возможность всех его частей *не быть против* друг друга. Учение Толстого во многом иницировано глубинным смыслом понятия непротивления. Поэтому определение его учения как *«философии непротивления»* есть не просто терминологическое отражение одной из основных тем его творчества, но изначальная мировоззренческая установка на единение и любовь.

И в этом смысле слово «непротивление» принципиально отличается от внешне похожего на него слова «ненасилие», получившего широкое распространение прежде всего в западной социально-философской традиции XX в. Само слово «ненасилие» вошло в европейские языки благодаря переводу санскритского термина «а-химса», означающего «непричинение боли», «ненанесение вреда»²¹ и получившего ключевое значение в философии Махатма Ганди, который использовал это понятие для обозначения отказа от насильственных методов борьбы за социальную справедливость²².

Однако философия ненасилия Ганди фактически означала не просто отказ от насилия, но следование созидательной миротворческой линии, базирующей на ценностях божественной справедливости, истины и любви. Для обозначения этой позиции Ганди использовал термин «сатьяграха», получивший призвание в результате конкурса на лучшее определение этической сущности движения против расовой дискриминации, проведенного Ганди в Южной Африке²³. В буквальном переводе «сатьяграха» означает «упорство в истине», «настойчивость в осуществлении истины», «объятия правды». Но именно этот термин и не был переведен на европейские языки в дополнение к понятию «ненасилие»²⁴.

²¹ См.: Кочергина В.А. Санскритско-русский словарь. М., 1996. С. 776.

²² См.: Gandhi M.K. Non-Violence in Peace and War. Ahmadabad, 1962. Vol. 1. P. 258.

²³ См.: Ганди М.К. Сатьяграха в Южной Африке // Ганди М.К. Моя жизнь. М., 1934.

²⁴ См.: Госс Ж. Ключевые представления гуманистического и христианского ненасилия // Этика ненасилия. М., 1991. С. 9.

Характерно, что Толстой нигде не употребляет термина «ненасилие», хотя постоянно пользуется словом «насилие», в качестве антитезы которому он выдвигает понятия непротivления и любви. Причина этого именно в том, что ненасилие воспринимается прежде всего как отрицание насилия, пассивный отказ от насилия, тогда как любовь и непротivление предполагают активную позицию по претворению зла в добро.

Более существенное значение для адекватного понимания заповеди непротivления злoму имеет определение смысла второго ключевого понятия τῷ λοῦτῳ традициoнно переводимого, в частности, в православно́й традициoн, как (не прoтивься) злoму, т.е. злодею, злoму человеку. Характерно, что И.А. Ильин критикует Толстого за смешение понятий «злой человек» и «зло». «У Толстого, – пишет он, – можно найти и такую непростительную формулу: “не прoтивьтeсь злу”; так он считает возможным передавать слова Христа (по-гречески: “то понэро”, т.е. дурному человеку; иногда он добавляет “или злoму”, как если бы это было равнозначно)»²⁵.

А между тем данное толкование, связанное с олицетворением зла в человеке, нельзя считать общепризнанным. Так, Иоанн Златоуст и Феофилакт предполагают, что под «злым» Христос подразумевает дьявола, «лукавого», действующего через человека. «Спаситель показывает, – пишет Иоанн Златоуст, – что не брат учиняет обиду, но лукавый. Поэтому он не говорит: “не прoтивься брату”, но злoму, подчеркивая тем самым, что обидчик все делает по наущению дьявола»²⁶. Ему вторит и Феофилакт: «Злым называют здесь дьявола, действующего посредством человека, показывая сим, что бьющий распаляется дьяволом. Итак, ужели дьяволу не должно прoтивьтeсь? Должно, но только не обратными ударами, а терпением. Ибо огонь гасится не огнем, а водою»²⁷.

Другие экзегеты, в частности известный протестантский комментатор Нового Завета Т. Цан, полагают, что в данной заповеди Христос предписывает не прoтивьтeсь не злoму человеку и не дьяволу, а существующему в мире злу. Под τῷ λοῦτῳ, согласно Цану, следует понимать не ο λοῦτῳ, что означало бы дьявола, но το λοῦτῳ, так как Христос должен был объявить ο сопротивлении дьяволу только как ο священной обязанности. Свою вер-

²⁵ Ильин И.А. О сопротивлении злу силою // Ильин И.А. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 312.

²⁶ Иоанн Златоуст. Толкование на св. Матфея Евангелиста. М., 1993. Кн. 1. С. 204.

²⁷ Толкование блаженного Феофилакта архиепископа Болгарского на святое Евангелие: В 2 ч. М., 1993. Ч. 1: Евангелие от Матфея. С. 72.

сию Т. Цан подкрепляет лингвистическими выкладками: при написании о *λοῦτρος* (в муж. роде) для избежания двусмысленности ставят обычно имена существительные – *ἀνὴρ* (муж), *διδασχάλο* (учитель), *δουλός* (раб) и т.д.²⁸

Тем не менее для правильного понимания того, кому и чему предписывает не противиться Христос, недостаточно одних лингвистических подтверждений. Некоторые богословы, прежде всего – протестантского толка, пытаясь определить характер зла, обращаются к жизненным свидетельствам, т.е. историческим и культурно-этническим условиям, в которых проповедовал Христос. Если исходить из того, что Христос адресовал свои слова простонародью, то, скорее всего, он говорил о зле не в отвлеченно-философском или метафизическо-религиозном, а в конкретно-жизненном смысле этого слова: «ударить по щеке», «судиться», «взять», «принудить» и т.д. «Эти четыре примера злых поступков хорошо характеризуют тогдашнее палестинское зло. Отсюда можно вывести, что “зло”, о котором говорит Спаситель, всегда должно быть конкретным, и только таким образом решать вопрос, какому злу следует сопротивляться и какому нет. Если бы Христос говорил о “мировом зле” и о непротивлении злу вообще, то, несомненно, его речь была бы слушателям непонятна. Кроме того, они могли бы усматривать в словах Христа противоречие его собственным действиям, свидетельствующим о его решительном противлении злему. А между тем на указанное противоречие в словах евангелистов мы не встречаем никакого намека. Указывая, что в конкретных случаях не должно противиться злу, Христос в действительности указывает способы не непротивления, а противления злу терпением и кротостью»²⁹.

Попытку культурно-этнографической интерпретации зла и определения на этой основе смысла и границ непротивления предпринимает шотландский комментатор текстов Нового Завета У. Баркли, который считает, что слова Христа о подставлении щеки, об отдаче одежды и т.п. невозможно понять без учета специфики палестинского зла того времени. Например, слова «кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую», призваны предотвратить удар тыльной стороной руки, который по иудейскому раввинскому закону считался вдвое оскорбительнее для человека, чем удар открытой ладонью. Таким образом, Христос как бы говорит: «Если даже вам наносят ужасное и рассчи-

²⁸ См.: *Zahn T. Das Evangelium des Matthaus. Leipzig, 1905.*

²⁹ Толковая Библия, или Комментарий на все книги св. Писания Ветхого Завета / Изд. преемников А.П. Лопухина. СПб., 1911–1913. Т. 3: Новый Завет. С. 106.

танное оскорбление, ни в коем случае не злитесь и не мстите, но сделайте так, чтобы этот удар не был столь оскорбителен для вас и столь злостен для вашего обидчика: лучше сами подставьте ему другую щеку, чтобы он ударил вас не тыльной, а открытой стороной ладони».

Точно в таком же ключе У. Баркли толкует и примеры с отдачей верхней одежды и желанием делать больше, чем принуждают (идти не одно, а два поприща)³⁰.

На основании проведенного анализа Баркли делает вывод, что заповедь непротивления злему предписывает истинному христианину, *во-первых*, никогда не негодовать и не искать мести за оскорбление; *во-вторых*, никогда не настаивать на своих законных или иных правах; и, *в-третьих*, постоянно помнить о своем долге и обязанностях помогать и служить другим людям³¹.

Очевидно, что толкование заповеди непротивления в духе конкретизации зла ведет в конечном счете к казуистическому разделению ситуаций, в которых следует противиться или не противиться злему.

В целом, проведенный анализ позволяет предположить, что на характер понимания смысла и назначения заповеди непротивления влияют по меньшей мере четыре фактора:

- 1) общая концепция зла (понимание источника, природы и богочеловеческого смысла зла в мире);
- 2) идентификация понятия непротивления с его родовыми и видовыми признаками, т.е. законом воздаяния или духовно-нравственными качествами личности;
- 3) определение значений исходных понятий (в этимологическом, житейском, культурно-этнографическом и др. смыслах);
- 4) социальные и жизненные детерминанты и условия осуществления непротивления.

С учетом всех этих факторов можно выделить четыре основных типа понимания (способа толкования) заповеди непротивления в истории культуры:

- 1) церковно-христианский, исповедуемый и поддерживаемый теорией и практикой церкви;
- 2) гностико-христианский, осуществляемый в рамках еретических движений и эзотерико-теософских школ и доктрин;
- 3) социально-этический, представленный религиозными общинами и политическими движениями;

³⁰ См.: Баркли У. Толкование Евангелия от Матфея // ВСБ. 1986. Т. 1. С. 167–171.

³¹ См.: Там же. С. 171.

4) духовно-этический, состоящий в бескомпромиссном следовании заповеди непротivления как всеобщему нравственному закону жизни.

Остановимся подробнее на основных чертах и особенностях этих подходов к пониманию непротivления.

Церковно-христианское толкование заповеди непротivления было заложено трудами учителей и отцов церкви, и в первую очередь Августином, Иоанном Златоустом, Амвросием Медиоланским. Определяющим моментом толкования стало при этом выделение *заповеди любви к Богу и ближнему* в качестве главенствующего принципа, ограничивающего и регулирующего применение заповеди непротivления злumu в жизни. На основании этого применение насилия считалось допустимым в тех случаях, когда под угрозой оказывались благополучие и жизнь ближнего; позиция же непротivления расценивалась как нарушение заповеди любви. Августин был первым, кто перенес дилемму «любовь к ближнему – непротivление злumu» в область социально-политической жизни, обосновав необходимость спасения жизни ближнего с помощью вооруженной силы и заложив тем самым основы концепции «справедливой» войны и «справедливого» насилия.

Л.Н. Толстой замечает в связи с этим, что вплоть до пятого века христианам было запрещено всякое убийство, в том числе и убийство на войне. Об этом сохранилось немало свидетельств христианских писателей II—V вв.: Татиана, Афинагора Афинского, Климента Александрийского, Оригена, Тертуллиана, Лактанция, Киприана и др. Известны и конкретные примеры отказа христиан (Максимилиана, Марцеллия, Кассиана и др.) от воинской службы в римских легионах.

Характерно, что первый вселенский собор (325 г.) определил строгую епитимью для христиан, оставивших военную службу, но потом вновь возвратившихся в войска. Оставшимся же служить христианам вменялось в обязанность во время войны не убивать врагов. Еще в IV в. Василий Великий рекомендует в течение трех лет не допускать к причастию солдат, повинных в грехе убийства. Но уже при Константине Великом, в результате признания христианства государственным культом, на знаменах римских легионов появляется крест. А в 416 г. издается указ о призыве на военную службу только христиан³². Именно в этой обстановке и появляются концепции «справед-

³² См.: Толстой Л.Н. Царство Божие внутри вас, или Христианство не как мистическое учение, а как новое жизнепонимание // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 37. С. 181–184.

ливого» насилия и «милосердного» наказания, разработанные Августином и Иоанном Златоустом³³.

Следует особенно отметить, что *метафизика зла* не оказала существенного влияния на церковно-христианское толкование заповеди непротивления. Концепция *privatio boni*, разделяемая большинством учителей и отцов церкви, оказалась вполне совместимой с возможностью применения силы в борьбе со злом, прежде всего благодаря *догмату о первородном грехе*, который во многом ограничивал возможности человека по ненасильственному претворению зла в добро. Как отмечал С.Н. Булгаков, догмат о первородном грехе, о коренной поврежденности человеческой природы и врожденности зла означал бессилие и слабость добра, невозможность окончательного преодоления в человеке греха и, в соответствии с этим, невозможность спасения человека своими естественными силами³⁴.

Характерно, что Л.Н. Толстой усматривал в догмате первородного греха и искупления непосредственную причину отрицания церковным христианством *исполнимости* заповеди непротивления злему³⁵.

А между тем, сама по себе концепция *privatio boni*, без опосредования ее догматом первородного греха, ведет к логически последовательному выводу о бессмысленности противления злу *силой*. Это убедительно показал Л.П. Карсавин в своей метафизике «всеединого добра». Нравственное зло, грех или вина, согласно Карсавину, есть *недостаточность стремления к добру*, недостаточность осуществления добра. В этом и состоит основной смысл концепции *privatio boni*. И если принять его за исходную точку, то следует признать, что бороться со злом бессмысленно и даже более бессмысленнее, чем с ветряными мельницами, «ибо мельницы все-таки существуют, зла же нет совсем. “Борьба со злом” может заключаться только в напряжении воли к добру, в росте причастия к бытию. Однако эта “борьба со злом” не должна пониматься так, точно данному моему “злему” делу я противопоставляю другое, “доброе”: “злого дела” нет. Нравственная цель моя в том, что я не отворачиваюсь от существа моего “злого” намерения, но постигаю добрую качественность его, и напря-

³³ Исторический аспект церковно-христианской концепции непротивления рассматривается в статье В.М. Иванова «Христианство и ненасилие». См.: Принципы ненасилия: Классическое наследие. М., 1991. С. 34–40.

³⁴ См.: Булгаков С.Н. Человекобог и человекозверь: По поводу последних произведений Л.Н. Толстого «Дьявол» и «Отец Сергей» // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 460–464.

³⁵ См.: Толстой Л.Н. В чем моя вера? // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 23. С. 162.

жением себя довожу эту качественность до предельного ее осуществления»³⁶.

Церковно-христианская теория и практика непротивления характеризуются, кроме того, следующими особенностями:

- концепция *privatio boni* – идентификацией непротивления преимущественно с его видовыми признаками: кротостью, смиреннием, терпением, прощением, любовью и т.п.;
- ограничением сферы распространения и применения принципа непротивления, который считается безусловным и обязательным только в том случае, если зло бывает направлено *лично* против человека, а не против других лиц или общественных и духовно-религиозных ценностей;
- отрицанием в связи с этим *социальной значимости* непротивления, его возможности предотвратить общественное зло;
- и, как следствие всего этого, – *казуистическим* определением ситуаций, в которых допустимо применять или не применять насилие в борьбе со злом.

В комментариях к учебному изданию католической Библии говорится, что заповедь непротивления злему «нельзя всегда истолковывать буквально, не считаясь с особенностями отдельных случаев. В частности, христианин должен отстаивать свои права во всех тех случаях, когда, отказываясь от них, он очутился бы в невозможности исполнить обязанности по отношению к *Богу, семье, ближним или обществу* (курсив мой. – Е.М.). Но и тогда он должен действовать в духе любви, без чувства ненависти и мести. Кроме того, благожелательное отношение к *злему человеку*, имеющее свой смысл в его будущем исправлении, не должно никогда превращаться в снисхождение к *злу*, как таковому»³⁷.

Гностико-христианский способ толкования заповеди непротивления получил свое выражение в учении и образе жизни еретических общин богомилов, вальденсов, альбигойцев, катаров и др., корни которых уходят в полухристианские мистические учения гностицизма и манихейства, переработанные в III в. Павлом Самосатским и обновленные в религиозном опыте павликиан.

Гностико-христианский подход к непротивлению характеризуется двумя основными особенностями:

- этико-метафизическим дуализмом добра и зла, резко контрастирующим с концепцией *privatio boni*, что предполагает радикаль-

³⁶ Карсавин Л.П. О добре и зле // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб., 1994. С. 273.

³⁷ Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового Завета. Учеб. изд. Брюссель, 1973. С. 2016.

- ную борьбу с материально-телесным началом мира как источником и носителем зла;
- евангельским идеалом жизни, буквальным следованием заповедям Христа, провозглашенным в Нагорной проповеди, при этом переосмысленным и истолкованным в духе этико-метафизического дуализма. Например, богомилы отвергали институт государства как проявление материальной силы, физического принуждения злого бога Сатанаила и отрицали войну как насилие и массовое убийство тел, не успевших послужить делу возвышения и просветления духа³⁸.

Воссоздание целостной гностико-христианской концепции противопоставления злему в ее приложении к жизни весьма затруднительно в силу эзотеричности самой доктрины и закрытости жизни еретиков, а также уничтожения большинства материалов представителями официальных церковных властей. Тем не менее логика гностико-христианского толкования в общих чертах имела следующий характер:

- основной источник зла сокрыт в самом человеке, в телесной, животной части его природы;
- главный путь борьбы со злом и условие победы над ним – борьба духа с плотью, принимающая крайне аскетические формы;
- насильственная борьба со злом не достигает своей цели, так как загоняет зло в глубины духа и делает более трудным процесс «отделения» частиц света и добра от частиц тьмы и зла.

В какой-то степени той же логикой руководствовался и Л.Н. Толстой, разделявший гностический тезис о необходимости *внутреннего искоренения зла* как условия окончательной победы над ним: «Уничтожится зло вне нас, только когда оно уничтожится в нас»³⁹. Именно поэтому Толстой акцентировал внимание на борьбе со злом внутри самого человека, считая допустимым только насилие духа над собственной плотью.

Дуалистическая логика борьбы со злом имеет и еще одну важную особенность. Поскольку зло субстанциально и онтологично, как и добро, человек оказывается бессилён в борьбе со злом как *внешней силой*. Такая борьба только умножает потенциал зла,

³⁸ См.: *Ястребов Н.В.* Богомилы // *Христианство: Энциклопедический словарь*. М., 1993. Т. 1. С. 271. См. также: *Карсавин Л.П.* Очерки религиозной жизни в Италии 12–13 вв. Пг., 1912. Заметим, что Л.Н. Толстой, указывавший в своих работах на дуалистические ереси как на образец непротивленчества, основывался прежде всего на двух источниках: *Арнольд Г.* Беспристрастная история церкви и ересей от начала Нового Завета до 1688 г. после рождения Христова. 1729. На нем. яз.; *Иванцов-Платонов А.М.* Ереси и расколы первых трех веков Христианства. М., 1877. Ч. 1.

³⁹ *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. Т. 38. С. 10.

делает его еще более физически (и онтологически) реальным. Поэтому борьба со злом должна идти в границах телесного мира самого человека с его грехами, пороками и соблазнами.

Характерно, что в этом пункте концепция дуализма совпадает с концепцией *privatio boni*. В дуалистической проекции зло – онтологично; с ним нет смысла бороться, как нет смысла бороться с самим сущим, бытием. Но точно так же нет смысла бороться со злом, если рассматривать его как недостаток добра (что хорошо показал Л.П. Карсавин). Так происходит смыкание двух крайних точек метафизики зла: гностико-манихейского дуализма и патрологической концепции всеединого добра. Одно является зеркальным отражением другого. Как остроумно заметил К.Г. Юнг, «все выглядит так, будто бы манихейский дуализм впервые заставил отцов осознать тот факт, что прежде его появления они всегда неявно верили в субстанциальность зла»⁴⁰.

Возможно, это сходство свидетельствует о том, что в основе евангельской истины непротивления лежит единая непротиворечивая метафизика зла.

Сущность гностико-христианской концепции непротивления получает неожиданное яркое выражение в антропософском учении Р. Штейнера»⁴¹. В своих лекциях «О манихействе», «Комментариях к Евангелию от Матфея», других работах Штейнер показывает, что в основе всех дуалистических ересей лежит «*манихейский духовный импульс*», особый путь преображения зла в добро, знаменующий конечное торжество сил добра. Миссию манихейства Штейнер усматривает не в насильственном пресечении зла, не в отражении и бегстве от зла, а в безостановочном принятии его в себя и затем – полном преображении его в добро с помощью духовных энергий, проистекающих из нового ясновидческого переживания Христа.

Сам процесс преображения зла в добро Штейнер рассматривает по аналогии с обменом веществ у растений, которые поглощают углекислый газ – носитель смерти, уничтожающий все живое, – а выделяют кислород, источник жизни. Подобно этому, полагает Штейнер, человек будущего должен развить в себе способность к «*моральному дыханию*», суть которого в том, что он сможет «вдыхать» в себя зло, а затем «выдыхать» добро. Своего рода «легкими», позволяющими осуществлять такого рода «дыхание», являются прежде всего нравственные качества *кротости* и

⁴⁰ Юнг К.Г. *Аион: Исследование феноменологии самости*. М.; Киев, 1997. С. 68.

⁴¹ Об отношении Р. Штейнера к идеям Л.Н. Толстого см. его статью: *Теософия и граф Л.Н. Толстой // Штейнер Р.* Из области духовного знания. М., 1997. С. 103–109.

прощения, формирование которых происходит в человечестве постепенно.

В каждом конкретном случае непротivления злoму мы, согласно Штейнеру, как бы «вдыхаем» причиненное нам зло. В акте же истинного прощения и кроткого снесения обид мы преобразуем смертоносные последствия зла в добрые чувства, а затем посылаем это добро обратно в мир, как бы духовно «выдыхаем» его»⁴².

Таким образом, в свете антропософии становятся совершенно ясными спиритуальные, богочеловеческие истоки и цели непротivления злoму, особенно глубоко запечатлевшиеся в гностико-христианском понимании сущности непротivления.

Социально-этическое толкование заповеди непротivления берет свое начало в просветительско-реформаторском духе нового времени, в котором стремление к раннехристианским заповедям выразилось не столько в обращении к их индивидуально-мистическому, богочеловеческому потенциалу, сколько к раскрывающейся через них новой социально-этической перспективе развития человека и общества.

Первоначально эта установка получила свою реализацию в практике таких протестантских сект, как анабаптисты, квакеры, менониты и др., строго следовавших принципам *пацифизма* и *неучастия* в судебных и других институтах власти и силы.

Следующий этап в социально-этическом развитии идеи непротivления был связан с деятельностью американских религиозных и политических проповедников XIX в.: А. Баллу, У.Л. Гаррисона, И. Даймонда, Д. Мюссе, К. Пейджа, К. Кейз и др., заложивших теоретические и практические основы социально-прикладного применения принципа непротivления к жизни.

В целом их социально-этическая концепция непротivления базировалась на *идее естественного права*, апеллирующего к таким чертам человеческой природы, как чувство солидарности (общительности), рациональной гармонии (разумного согласия), способности совершенствования, свидетельствующие о естественной склонности человека скорее к добру, чем ко злу⁴³.

Характерно, что метафизика зла оказалась здесь полностью подмененной феноменологией социального зла. При этом центральным положением данной феноменологии стал *принцип лич-*

⁴² Подробнее см.: Прокофьев С.О. Оккультные основы прощения в свете антропософии. М., 1994. С. 104–116.

⁴³ См.: Баллу А. Учение о христианском непротivлении злу насилieм. М., 1908. С. 109.

ной ответственности за совершаемое зло и за свободу выбора между добром и злом.

Высшей ступенью социального этического выражения идеи непротivления явилась философия ненасилия М.К. Ганди и М.Л. Кинга, обогатившая мировую традицию непротivленчества массовым практическим опытом ненасильственного сопротивления социальному злу.

Следует отметить, что социально-этическое толкование заповеди непротivления предполагает определенный компромисс с насилием. Так, А. Баллу допускал применение насилия в отношении душевнобольных и других категорий лиц, «потерявших человеческий облик»⁴⁴. М.К. Ганди также допускал применение физического принуждения в исключительных случаях, когда оно не противоречит ахимсе. К таковым он относил лишение жизни безнадежно и мучительно больных людей; насилие против диких животных, угрожающих жизни человека, и преступников, пытающихся совершить убийство; использование принуждения для поддержания общественного порядка и т.д.⁴⁵. Все это в конечном счете размывало принципиальность моральной установки на бескомпромиссное следование непротivлению во всех случаях жизни и ослабляло позицию непротivления, коренящуюся в абсолютном богочеловеческом принципе претворения всякого зла в добро.

Не случайно представители социально-этического подхода к непротivлению признавали безусловный нравственный авторитет Л.Н. Толстого, пытавшегося в своем учении воссоздать целостный этико-метафизический дух заповеди непротivления злumu. «Толстой был величайшим поборником ненасилия нашего времени, – подчеркивал Ганди. – Никто на Западе, ни до него, ни после, не писал о ненасилии так много и упорно, с такой проникновенностью и прозорливостью. Более того, выдающийся вклад Толстого в развитие идеи ненасилия способен посрамить нынешнее узкое и искаженное толкование ее у нас на родине сторонниками ахимсы»⁴⁶.

О том, в чем состоял целостный духовно-этический подход к пониманию и осуществлению заповеди непротivления, предложенный Л.Н. Толстым, и пойдет речь в следующем параграфе.

⁴⁴ См.: Л.Н. Толстой и Эдин Баллу: духовное родство // Неизвестный Толстой: Из архивов России и США. М., 1994. С. 278–280.

⁴⁵ См.: *Gandhi M.K. Non-Violence in Peace and War.* Ahmadabad, 1962. Vol. I. P. 222.

⁴⁶ *Ганди М.К.* Все люди – братья // Открытие Индии: Философские и эстетические воззрения в Индии XX в. М., 1987. С. 256.

2. УЧЕНИЕ О НЕПРОТИВЛЕНИИ: ИСТОКИ И ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ

Учение Толстого о непротавлении злону принято рассматривать как нечто застывшее, раз навсегда данное. А между тем это учение постоянно развивалось и изменялось. В течение 30 лет (с конца 70-х годов до последних дней жизни) Толстой изыскивал все новые теоретические и практические подтверждения открывшейся ему истины, определял и выстраивал систему категорий своего учения, выверял критерии и точки его приложения к жизни. Учение Толстого проделало сложную эволюцию от толкования исходной заповеди непротавления как нормы правосознания до ее понимания как ключевого принципа жизнеучения и в конечном итоге – высшего, всеобщего закона жизни. Диахронический ракурс рассмотрения позволяет увидеть, что догматизмом страдает не столько само толстовское учение, сколько традиционные критические подходы к его исследованию.

Одной из основных задач нашего исследования является как раз рассмотрение истоков и основных этапов развития учения Толстого о непротавлении злону, анализ внутренней логики становления его концепции, определение тех духовных и жизненных факторов, которые оказывали существенное влияние на формирование его взглядов в этом вопросе.

Первое обращение Толстого к идее непротавления относится к концу 70-х – началу 80-х годов в период его работы над книгами «Исследование догматического богословия» и «Соединение и перевод четырех Евангелий». Характерно, что в первом произведении Толстого, написанном после его религиозного «обращения», – в «Исповеди» – проблема непротавления злу еще не стоит.

Первоначально Толстой рассматривает заповедь непротавления как одно из пяти *правил* (наряду с «не гневайся», или «не сердись», «не прелюбодействуй», «не клянись», или «не присягай», «не противься злу злом» и «не воюй» – так Толстой толкует слова Христа «любите врагов ваших»), выдвинутых Иисусом в Нагорной проповеди и в *совокупности* образующих и выражающих «вечный закон жизни». Характерно, что Толстой не только не придает здесь заповеди непротавления центрального, ключевого значения, но и толкует ее преимущественно как *норму правосознания*, данную Христом взамен законов старого правосудия.

Толстой убежден, что Иисус говорит здесь о суде и наказаниях: вначале – о старинных средствах защиты от зла («око за око» и «зуб за зуб»), а вслед за этим – о должном правосудии: «не противься злу», не прибегай к судебной защите. Главный смысл запо-

веди непротivления Толстой усматривает в том, что в ней выражается «отрицание суда человеческого, утвержденного ложным законом». Согласно Толстому, данной заповедью Иисус говорит: «Не судите и не судитесь, а прощайте, все прощайте. Вы будете прощать, и вам будут прощать. А если вы будете судить, то и вас будут судить, и зло никогда не кончится»⁴⁷.

Характерно, что Толстой, в соответствии с нравственно-правовым пониманием заповеди непротivления, пытается предложить свой вариант перевода слов «не противься злumu»: «не защищайся от злых людей» (в смысле судебной защиты), т.е. никогда не прибегай к человеческому правосудию – суду, – и не участвуй в нем. Толстой так передает заповедь Христа о непротivлении: «Я же вам говорю не защищайтесь от зла, тогда вы достигнете справедливости»⁴⁸. При этом несостоятельность человеческого суда Толстой усматривает в том, что ни один из людей не может судить другого. Ведь судящий должен видеть, что хорошо и что дурно, но поскольку он пребывает в роли судьи, т.е. призван наказывать, мстить, то тем самым он изначально утверждает зло.

В связи с этим вполне логичным выглядит то, что в своем «соединении» четырех евангелий, Толстой, после слов о непротivлении (Мф. 5, 38–42), ставит слова о суде, стоящие у Матфея в седьмой главе: «Не судите, да не судимы будете...», а у Луки – в шестой (стих 3).

Следует отметить, что впоследствии Толстой весьма критически оценивал свои богословско-филологические занятия. Можно однозначно утверждать, что они практически не прояснили ему сути нравственного учения Христа, не раскрыли истинного значения заповеди непротivления. Впоследствии, когда Толстой обрел новое видение смысла непротivления злumu, он так отзывался о своих богословских штудиях: «Тот, кто в Евангелии не сумеет отделить сердцем основного, тот никаким изучением критики не узнает этого. А кто умеет отличить, тому не нужно критики. Умеет же отличить тот, кому нужно руководство Евангелия для жизни, а не для мудрствования»⁴⁹. В 90-х годах Толстой еще несколько раз с сожалением вспоминал о своих критических опытах: «Откровенно скажу вам, что буква, слово не интересуют меня, и я часто сожалею, что придавал ей слишком большое значение и делал, увлекаясь своими гипоте-

⁴⁷ Толстой Л.Н. Соединение и перевод четырех Евангелий // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 24. С. 241.

⁴⁸ Там же. С. 242.

⁴⁹ Толстой Л.Н. Письмо М.А. Новоселову, октябрь 1886 г. // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 63. С. 390–391.

зами, натяжками в толковании буквы. И потому во всяких ошибках в толкованиях буквы охотно соглашаюсь. Дух же учения не нуждается в толковании и не может измениться ни от каких толкований»⁵⁰.

Подводя итог своим критическим исследованиям евангелий, Толстой пришел к окончательному выводу, что «смысл каждого места – во всем Евангелии, и кто не может понять смысла отдельного места сообразно всему духу его, – того ничем не убедишь»⁵¹. Эти слова свидетельствуют не только о критическом отношении Толстого к своим богословским и филологическим опытам конца 70-х – начала 80-х годов, но и о бесперспективности *рационально-герменевтических* методов исследования, толкования евангелий. Эти слова заставляют нас усомниться в том, что философия непротивления Толстого проистекала из рационального, рассудочного восприятия учения Христа. Не случайно Толстой говорит здесь о постижении общего духа Евангелия *сердцем*, узрении его смысла на почве самой жизни. Как станет ясно из дальнейшего изложения, именно эти факторы («философия сердца» и «философия жизни»), а не абстрактные рациональные схемы и построения, заимствованные из различных философских источников, привели его в конечном итоге к самобытной философии непротивления, признанной в XX в. оригинальным и влиятельным духовным учением.

Рациональный метод исследования Евангелия обусловил понимание Толстым заповеди непротивления как одного из правил, выражающих нравственно-правовое требование отрицания человеческого суда. Но уже к 1894 г., ко времени написания Толстым трактата «В чем моя вера?», понимание им смысла и значения заповеди непротивления кардинально меняется: теперь она рассматривается Толстым как ключевой принцип христианства, связующий все учение Христа в одно целое. Что же произошло за это время? Каковы причины столь существенного переосмысления значимости данной заповеди? Что могло повлиять на эволюцию взглядов Толстого в вопросе непротивления?

Отчасти Толстой сам объясняет суть произошедшего с ним поворота. В первой главе трактата «В чем моя вера?» он пишет о том, что наряду с внешней работой над богословием и евангелиями в нем в это же время протекала напряженная *внутренняя работа* по уяснению христианского учения. «Это не было методическое исследование богословия и текстов Евангелия, – замечает Толстой, – а это было мгновенное устранение всего

⁵⁰ Толстой Л.Н. Письмо от 15 марта 1890 г. // Там же. Т. 65. С. 44.

⁵¹ Толстой Л.Н. Письмо от 12 декабря 1890 г. // Там же. С. 202.

того, что скрывало смысл учения, и мгновенное озарение светом истины»⁵².

Характерно, что еще в 1878 г. в письме Н.Н. Страхову Толстой пытался обосновать свои нравственно-религиозные искания философией сердца и жизни, обозначив *интуитивный* путь постижения христианских истин. Толстой называет здесь религиозно-нравственные вопросы «*вопросами сердца*», полагая, что разум не может дать на них ответа. «Ответы на эти вопросы дает мне в глубине сознания какое-то чувство». «С тех пор, как существует род человеческий, – пишет Толстой, – люди отвечают на эти вопросы не словами – орудием разума, частью проявления жизни, а всей жизнью, действиями, из которых слово есть только одна часть»⁵³.

Результатом этого интуитивного прозрения Толстого, мгновенного озарения светом истины и явилось открытие им христианской истины непротивления. Пытаясь уяснить для себя источники своей интуиции, Толстой возводит их к неким изначальным жизненным впечатлениям души от знакомства с евангелиями. «Открытие это было сделано мною так, – подчеркивает он, – с тех первых пор детства почти, когда я стал для себя читать Евангелие, во всем Евангелии трогало и умиляло меня больше всего то учение Христа, в котором проповедуется любовь, смирение, унижение, самоотвержение и возмездие добром за зло. Такова и оставалась для меня всегда сущность христианского учения...»⁵⁴.

Эти слова могут создать впечатление, что Толстой уже с детских лет почувствовал истину непротивления и никогда не изменял своему чувству от прочтения Евангелия. Однако у нас нет достаточных оснований и свидетельств, подтверждающих это. Напротив, существует целый ряд фактов, указывающих на то, что на протяжении многих лет своей жизни, будучи молодым человеком, офицером, известным литератором, счастливым отцом семейства и т.д., Толстой не разделял веры в истину непротивления. Но даже если признать, что в глубине души он все-таки оставался приверженцем этой истины, то все равно требуют своего объяснения причины, непосредственно иницирующие ее открытие. А то, что речь здесь идет о настоящем открытии, подобном открытиям, совершаемым в науке, и даже еще более весомом и значимом, свидетельствуют, например, следующие слова Толстого: «Не думаю, что Галилей был более убежден в несомненности от-

⁵² Толстой Л.Н. В чем моя вера? // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 23. С. 236.

⁵³ Толстой Л.Н. Письмо к Н.Н. Страхову // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 24 т. М., 1913. Т. 21. С. 234.

⁵⁴ Толстой Л.Н. В чем моя вера? С. 242.

крытой им истины, чем убежден я, несмотря на всеобщее отрицание ее, в несомненности открытой не мной и не одним Христом, но всеми величайшими мудрецами мира истины о том, что зло побеждается не злом, а только добром»⁵⁵. Открытиям такого рода должны сопутствовать очень важные духовные и жизненные обстоятельства. Заметим, что Толстой вольно или невольно сам задает парадигму изначальной данности своего учения о непротivлении. Оно как бы жило в нем с детских лет, а затем внезапно появилось на свет, как Афина из головы Зевса.

Но в том-то и дело, что в конце 70-х годов, во время писания «Исповеди», «Исследования догматического богословия», «Соединения и перевода четырех Евангелий», истина непротivления еще не открылась Толстому. Следовательно, существовали такие факторы, которые определили это открытие, которые помогли появиться ему на свет. Сам Толстой совершенно очевидно о них умалчивает, точнее, он их просто не осознает, объясняя свое открытие «мгновенным озарением светом истины».

Каковы же эти непосредственные источники интуитивного прозрения и открытия Толстого? Что могло произойти в период его «внешней работы» над богословием и евангелиями (1879–1883), приведя его к провозглашению тайны непротivления, определившей весь ход его последующей религиозно-нравственной эволюции?

Наш ответ на этот вопрос следует рассматривать как гипотезу, которую мы попытаемся подкрепить соответствующими фактами и аргументами. Этот ответ, конечно, не может исчерпать всего многообразия духовных и жизненных обстоятельств, влияющих на судьбы тех или иных идей. Кроме того, он указывает только на рациональную причинную зависимость, тогда как «логика сердца», о которой постоянно говорит Толстой в период открытия им истины непротivления (ср., например, «...я остался опять один со своим сердцем и с таинственной книгою перед собой»), имеет свою скрытую «сверхпричинную» зависимость. Итак, на наш взгляд, можно выделить два существенных фактора, определивших толстовское открытие и его внутренний, «сердечный» выбор заповеди непротivления как некоего ключа, открывающего суть всего христианского учения. Это – условия жизни, в которых Толстой оказался в конце 70-х – начале 80-х годов и история его письма Александру III с просьбой о помиловании народовольцев 1881 г. Насколько нам известно, ни один из этих факторов не рассматривался в литературе о

⁵⁵ Толстой Л.Н. Письмо к польской женщине // Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 38. С. 151.

Толстом в плане объяснения истоков его учения о непротивлении злу.

В период работы над евангелиями Толстой особенно глубоко и болезненно переживал то, что назвал «*суеверием собственности*», сам страстно желая избавиться от своего имущества как от худшего вида зла. Эти переживания еще более обострились в результате его участия в переписи населения в Москве в 1882 г. Открывшийся ему ужас социального и имущественного неравенства Толстой запечатлел в трактате «Так что же нам делать?»

Однако преодоление «суеверия собственности» явилось для Толстого неразрешимой проблемой. Сначала Толстой хотел непременно раздать свою собственность, но затем понял, что, желая перенести это зло на других, он вместе с тем породил и еще одно зло – энергичный протест и большое неудовольствие своей жены. Известно, что Толстой предлагал жене перевести все состояние на ее имя, а когда она отказалась, он то же и безуспешно предлагал своим детям. В конечном счете Толстой пришел к выводу, что избавиться от суеверия собственности практически невозможно, что он должен до конца своих дней нести этот крест. По словам Д.С. Мережковского, «суеверие собственности» оказалось для Толстого не «слабой паутиной» (как он себя в этом первоначально убеждал), а самой тяжелой из житейских цепей, последнее звено которой коренится в сердце, в плоти и крови человека, так что вырвать его из сердца можно только с плотью и кровью⁵⁶. Принципиальный выход из данной ситуации был только один: уход из родового имения – то, к чему Толстого многие призывали, о чем он сам нередко задумывался и к чему он, в конце концов, пришел на пороге смерти. Есть много свидетельств о том, как Толстой мечтал об одиночестве, как он завидовал одиноким людям, которые могут жить как угодно, не причиняя никому страданий. В письме Н.Н. Страхову Толстой определил для себя и образ одинокого человека, который более всего соответствовал бы складу его характера. «Если бы я был один, – пишет он, – я бы не был монахом, я был бы юродивым, т.е. не дорожил бы ничем в жизни и не делал бы никому вреда»⁵⁷.

Тем не менее Толстой не решился порвать с родными и близкими, уйти из семьи, став «подвижником русского народа» (Д.С. Мережковский). И главной причиной этого явилось нежелание, невозможность причинить зло своим близким. И здесь-то заповедь непротивления как раз и стала для него определенным способом разрешения противоречия собственности. Если нельзя

⁵⁶ См.: Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. М., 1995. С. 28.

⁵⁷ Толстой Л.Н. Письмо к Н.Н. Страхову. С. 232–233.

остаться и нельзя уйти – то каков здесь может быть выход? – Оставшись, избрать тактику непротivления злу насилieм. Именно об этом весьма пронципально пишет в своих «Воспоминаниях» брат С.А. Толстой – А.А. Берс: «Не желая противиться жене насилieм, он стал относиться к своей собственности так, как будто ее не существует, и отказался от своего состояния, стал игнорировать его судьбу и перестал им пользоваться, если не считать того, что живет он под кровлею яснополянского дома»⁵⁸.

Комментируя эту ситуацию, Д.С. Мережковский, казалось бы, вполне логично упрекает Толстого в том, что не замечать собственности или даже не пользоваться ею – еще не значит преодолеть «суеверие собственности». Но для Толстого гораздо важнее было хотя бы иллюзорное отречение от собственности, чем причинение какого-либо зла ближним. Оказавшись в ситуации выбора между собственностью и непротivлением, Толстой предпочел непротivление, причеM этим своим поступком он *утвердил принцип* непротivления как абсолютный закон жизни, не допускающий никаких исключений или компромиссов. Впоследствии Толстой подвел под свой жизненный выбор – невозможность своего ухода и одиночества – и определенную теоретическую основу. В трактате «В чем моя вера?» он говорит о том, что с истинно христианской точки зрения отречение от жизни равносильно медленному самоубийству. Считать, что человеку лучше удалиться от мира, чем подвергаться искушениям мира, есть, по мысли Толстого, самое вредное заблуждение, ибо Христос проповедует свое учение в водовороте жизни, и его главные заповеди требуют постоянного общения с миром. Тем самым Толстой поставил себя в положение, в котором он в наибольшей степени испытывал *искушение миром*, и наиболее надежным щитом от этого искушения стала для него позиция непротivления злumu.

Таким образом, поворот к непротivлению как закону жизни в значительной степени был продиктован тактикой личной жизни Толстого, его выбором линии оптимального поведения в столь противоречивых и практически неразрешимых обстоятельствах. Если бы Толстой раздал собственность и ушел из семьи, он постоянно чувствовал свою вину за то, что причинил зло ближним. Разумеется, он сильно страдал и оттого, что не смог до конца побороть «суеверие собственности», но эти его страдания носили более отвлеченный характер, ибо в этом случае он шел на компромисс со своим учением, не причиняя непосредственно явного зла окружающим его людям.

⁵⁸ Цит. по кн.: Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. С. 29.

Толстой не пошел по пути Франциска Ассизского, к чему его призывал, например, Д.С. Мережковский⁵⁹. Он не избрал нищету, подобно святому Франциску, ибо не нашел в себе силы причинить страдание своим близким – жене и детям. Из двух зол – нищета или непротivление – Толстой выбрал, на его взгляд, меньшее – непротivление злу.

Помня слова Христа, о том, что враги человеку домашние его, Толстой попытался совершить невозможное: превратить этих врагов в друзей, полюбить их всем сердцем. Как мы увидим далее, в жизненном плане философия непротivления Толстого развертывается преимущественно в рамках семьи. Как ни парадоксально, но самое трудное – полюбить своих самых близких людей – «домашних», полюбить «брата своего». Легче всего причинить зло ближнему, родному. И в этом смысле позиция непротivления в семье явилась для Толстого моделью непротivления в общественной жизни в целом.

Таков один из факторов, оказавших, на наш взгляд, существенное влияние на становления толстовской философии непротivления злumu. Но не менее важным фактором для формирования основ учения Толстого о непротivлении стало событие 1 марта 1881 г., когда группой революционеров-террористов был убит царь Александр II. Как известно, суд приговорил пятерых цареубийц – среди них одну женщину – к смертной казни через повешение. Публичная казнь осужденных должна была состояться 3 апреля. Однако последнее слово, уже по окончании судебного процесса и после вынесения приговора, принадлежало только что вступившему на трон сыну убитого царя – Александру III. По закону ему одному было дано право в последний момент помиловать преступников или же дать свершиться приговору суда.

В это время два наиболее влиятельных представителя духовной жизни России второй половины XIX в. почти одновременно и независимо друг от друга обратились к царю с просьбой о помиловании осужденных. Это были Л.Н. Толстой и В.С. Соловьев. Их творческие пути весьма неожиданно, но очень символично пересеклись в данной точке, чтобы потом вновь разойтись. Может показаться удивительным, что люди, одинаково просившие о прощении, о не наказании злом за зло, стали впоследствии ярыми противниками в вопросе о непротivлении злу насилuем, при том, что их взгляды не претерпели существенно го изменения. Их сблизило не учение, а понимание глубинного

⁵⁹ См.: Там же. С. 28.

смысла самого события, предчувствие его судьбоносного значения для русской истории⁶⁰.

В.С. Соловьев вначале прочел на эту тему лекцию в зале Петербургского кредитного общества, а затем, опасаясь, что содержание его мыслей было передано Александру III в искаженном виде, отправил царю письмо. Мысли В.С. Соловьева, бесспорно, проникнуты пафосом непротivления, верой в русский идеал любви и всепрощения. Особенно это выражено в следующих словах: «Народ русский не признает двух правд. Если он признает правду Божию за правду, то другой для него нет, а правда Божия говорит: Не убий»⁶¹. Однако из дальнейшего изложения становится совершенно ясным характер соловьевского понимания смысла непротivления: он говорит о прощении не с позиций вечного закона жизни – абсолютного нравственного закона непротivления злу насилием, а с позиций требований естественного права: отмены смертной казни. «Если можно допускать смерть как уклонение от недостижимого идеала, убийство для самообороны, для защиты, то убийство холодное над безоружным – претит душе народа»⁶².

Совершенно иной характер имело письмо Л.Н. Толстого. Само это письмо, написанное в марте 1881 г., содержит в себе практически все основные идеи и положения философии непротivления Толстого. Письмо к императору Толстой начинает словами *юродства*, столь характерными для него в последующие годы искания адекватного образа непротivленца. При этом Толстой как бы устанавливает классическое древнерусское отношение между царем и юродивым, которому только и дозволено говорить царю правду в лицо: «Я, ничтожный, не признанный и слабый, плохой человек, пишу русскому Императору и советую ему, что ему делать... Я ничтожный, дрянной человек, в искушениях в 1000 раз слабейших, чем те, которые обрушились на Вас, отдавался не истине и добру, а искушению, и дерзко и безумно мне, исполненному зла человеку, требовать от Вас той силы духа, ко-

⁶⁰ Оценивая это событие в свете судеб русской истории, С.О. Прокофьев справедливо пишет: «В том, к чему призывали предпоследнего русского царя два величайших гения России в конце XIX века, находилась, быть может, последняя реальная возможность, последний шанс избежать на Востоке Европы уже в первой четверти XX века империи зла. Поэтому так жестоко должен был заплатить 37 годами спустя последний русский царь и вся Россия за моральную слабость предшественника, за отказ простить, т.е. остаться верным высшему духовному призванию России» (*Прокофьев С.О. Оккультные основы прощения* в свете антропологии. М., 1994. С. 29).

⁶¹ *Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 42.*

⁶² Там же.

торая не имеет примеров...» и т.д. Эта «фигура юродства» позволяет Толстому гораздо более свободно и откровенно диктовать свои условия царю, чем это сделал В.С. Соловьев. «Бог не спросит Вас об исполнении человеческих обязанностей», – пишет Л.Н. Толстой. «Отдайте добром за зло, не противьтесь злу, всем простите», – вот чего требует Толстой от царя. При этом Толстой выдвигает целый ряд аргументов о целесообразности и необходимости непротivления, которые он впоследствии отстаивал и развивал в своих произведениях. Прежде всего, Толстой подчеркивает, что средства насильственного пресечения зла, используемые человечеством на протяжении тысячелетий, исчерпали себя и показали свою полную несостоятельность, и что у императора есть возможность попробовать новое средство: непротivление злumu, чтобы убедиться в его действительности. Если старые средства ни к чему не привели, почему не встать на новый путь – путь христианского исполнения воли Божией царем как человеком.

Обосновывая бессмысленность насильственных средств борьбы со злом, Толстой подчеркивает, что такая борьба достигает прямо противоположной цели: увеличивает зло в мире. «Что такое революционеры? – спрашивает он, как бы предвосхищая неизбежность революции при условии продолжения насильственных методов борьбы со злом. – Это люди, которые ненавидят существующий порядок вещей, находя его дурным, и имеют в виду основы для будущего порядка вещей, который будет лучше. Убивая, уничтожая их, нельзя бороться с ними. Не важно их число, а важны их мысли. Для того, чтобы бороться с ними, надо бороться духовно. Их идеал есть общий недостаток, равенство, свобода; чтобы бороться с ними, надо поставить против них идеал такой, который был бы выше их идеала, включал бы в себя их идеал»⁶³. Для Толстого таким идеалом является идеал любви, всепрощения и воздаяния добром за зло.

В своем письме Толстой затрагивает и целый ряд теоретических проблем непротivления, которые станут для него предметом систематического исследования в таких произведениях, как: «О жизни», «Царство Божие внутри вас», «Закон насилия и закон любви» и др. Это, например, проблема обоснования социальной значимости заповеди непротivления, т.е. ее приложимости не только к личной духовной, но и общественной, государственной жизни; это – проблема регулятивной природы заповеди непротivления как идеала и правила одновременно.

⁶³ Толстой Л.Н. Письмо к Александру III // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 24 т. Т. 21. С. 252.

Однако значимость письма Толстого для его дальнейшей духовной эволюции и для становления философии непротivления, на наш взгляд, состоит в другом. Отказ царя помиловать народовольцев (а, как известно, царь «велел сказать» Л.Н. Толстому, «что, если бы покушение было на него самого, он мог бы простить, но убийц отца он не имеет права простить»), по всей вероятности, подвигнул Толстого к энергичной разработке философии непротivления, чтобы своей жизнью и творчеством доказать правоту своего учения и ошибочность решения царя. Слишком велика для Толстого цена этого доказательства, за которым стоял упущенный шанс христианского возрождения России, чтобы он мог отвлекаться на какие-либо другие творческие замыслы⁶⁴. С этого момента философия непротivления становится лейтмотивом толстовского творчества.

Толстой как бы продолжает писать Александру III, а затем и его преемнику, одно бесконечно длинное письмо о непротivлении. Неиссякаемость его творческой энергии в вопросе непротivления, которую многие расценивали как фанатизм или догматизм, могла проистекать только из столь важного для судеб России источника, каковым явилось событие 1 марта 1881 г.

Нам представляется очевидным, что учение Толстого о непротivлении непосредственно вытекало из источника жизни и диктовалось сердцем. При этом Толстой исходил только из Евангелия и, прежде всего, из Нагорной проповеди Христа – никаких других философских или религиозных влияний в период зарождения философии непротivления Толстой не испытывал. Дальнейшая эволюция его учения шла по пути нарастания рационального обоснования учения и включения в него близких по духу идей, которые Толстой находил в даосизме, в буддизме, в христианских ересьях, в духовной практике религиозных сект, в произведениях отдельных мыслителей и т.д.

Как же эволюционировало учение Толстого о непротivлении, какие этапы развития оно прошло? В целом, в философии непротivления Толстого отчетливо просматриваются шесть основных периодов:

1. Разработка основ учения. Определение заповеди непротivления как ключевого принципа всего христианского учения, связующего метафизику и этику христианства в одно целое (1883–1884 гг., «В чем моя вера?»).

⁶⁴ По словам Д.П. Маковицкого, Толстой признался: «Я настолько далек от литературы, что забыл даже свои собственные произведения» (1909, июнь).

2. Философско-антропологическое обоснование идеи непротivления. Установление четкой связи между непротivлением, самоотречением и благом любви (1886–1887 гг., «О жизни»).

3. Социальное обоснование идеи непротivления. Обращение к истории вопроса. Разработка системы аргументации в пользу непротivления. Обоснование ценностно-регулятивного механизма заповеди непротivления. Нарастание элементов рационализма и утилитаризма в учении Толстого (1890–1892 гг., «Царство Божие внутри вас»).

4. Начало систематизации учения о непротivлении злу. Завершение философского обоснования идеи непротivления (1897 г., «Христианское учение»).

5. Систематизация и популяризация философии непротivления. Включение в свое учение близких по духу идей из различных религиозных и философских источников. Духовный синтез учения о непротivлении (1903–1910 гг., «Круг чтения», «На каждый день: учение о жизни, изложенное в изречениях», «Путь жизни»).

6. «Догматизация» учения. Обоснование идеи непротivления как всеобщего закона любви (1908 г., «Закон насилия и закон любви»).

Таковы, на наш взгляд, наиболее важные вехи в учении Толстого о непротivлении, отражающие логику его духовной эволюции. Здесь мы указываем только самые крупные, ключевые произведения, в которых выразилась философия непротivления Толстого. Большинство его более мелких, хотя и не менее важных работ (таких, как «Не убий», «Корень зла», «Наше жизненное понимание», «Неизбежный переворот», «Конец века», «Единая заповедь», «Не могу молчать», «Не убий никого» и др.) примыкают к тому или иному периоду развития его учения. Остановимся кратко на наиболее существенных моментах философии непротivления Толстого применительно к каждому этапу ее развития.

1. Разработке основ учения Толстого предшествует *открытие* им истины непротivления. Само это открытие имеет следующие особенности. Толстой открыл не новый смысл или новое толкование заповеди «не противься злему», но некий *источник веры*, способствующий прямому, простому и ясному пониманию этой заповеди. «Место, которое было для меня ключом всего, – пишет он, – было место из V главы Мф. (ст. 39): “Вам сказано: око за око, зуб за зуб. А Я вам говорю: не противьтесь злему”. Я вдруг в первый раз понял этот стих прямо и просто. Я понял, что Христос говорит то самое, что говорит. И тотчас – не то, что появилось что-нибудь новое, а отпало все, что затемняло истину, и истина восстала передо мною во всем ее значении... Слова эти показались мне вдруг совершенно новыми, как будто я никогда не

читал их прежде»⁶⁵. При всей внешне кажущейся простоте и даже тривиальности такого открытия оно является делом чрезвычайной трудности – духовным подвигом. Ибо ясный элементарный смысл заповеди непротивления, увиденный Толстым, был затемнен и глубоко скрыт от сердца человека: скрыт церковным учением, государственной идеологией, общественным мнением, культурой и искусством, общепринятой моралью и т.д. Увидеть христианскую истину в ее неискаженном и незамутненном свете мог только человек, проделавший сложную духовную эволюцию, поставившую его в непосредственное духовное отношение к учению Христа. Основная мысль, которая вытекала из открытия Толстого, заключалась в признании *абсолютной значимости* заповеди непротивления и ее *универсальной функциональности*. «Не противься злему – значит не противься злему никогда, т.е. никогда не делай насилия, такого поступка, который всегда противоположен любви. И если тебя при этом обидят, то перенеси обиду и все-таки не делай насилия над другим»⁶⁶.

Не менее важным выводом стало положение о том, что заповедь непротивления связует все христианское учение в одно целое, но только при условии, когда оно не есть просто «мудрое изречение», но правило, обязательное для исполнения, когда оно есть *закон жизни*. Заповедь непротивления, по словам Толстого, есть «ключ», открывающий смысл всего христианского учения. Как следует понимать этот образ? Как нам кажется, смысл его в том, что истинное понимание и следование заповеди непротивления *приводит в действие* весь механизм учения Христа, делает осуществимыми все остальные заповеди (не гневайся, не воюй и др.), которые естественно вытекают из центральной заповеди непротивления, и, наконец, наполняет реальным содержанием принцип любви.

На первом этапе развития философии непротивления Толстой очерчивает круг вопросов, которые позднее станут для него главным предметом исследования. Так, он уже здесь пытается развеять миф о неосуществимости, неисполнимости заповедей Христа, намечая основные способы своей аргументации. Здесь же он пытается опровергнуть господствующее убеждение о том, что учение Христа касается только личного спасения, а не касается вопросов общих, государственных⁶⁷ и т.д.

Но, пожалуй, главной проблемой этого периода становления философии непротивления Толстого стала проблема *веры* как ос-

⁶⁵ Толстой Л.Н. В чем моя вера? С. 220.

⁶⁶ Там же. С. 313.

⁶⁷ См.: Там же. С. 322.

нового источника и стимула исполнения заповеди непротивления. Если бы все люди исполняли заповеди Христа, полагает Толстой, то на земле бы установилось Царство Божие; если хотя бы один человек исполнял эти заповеди, то он сделал бы самое лучшее для всех и для себя. «Без исполнения учения Христа нет спасения».

Но где взять веру для того, чтобы следовать учению и никогда не отрекаться от него? – Вот вопрос, который оказался в центре религиозно-философских исканий Толстого в середине 80-х годов. Название его главного произведения этого периода говорит само за себя: «В чем моя вера?»

Итак, где взять веру в непротивление и в чем должна состоять эта вера? Основа веры, считает Толстой, есть *смысл жизни*, из которого вытекает оценка того, что неважно и дурно. Вера может основываться только на определенной жизненной иерархии ценностей. Для того, чтобы эта иерархия сформировалась, человек должен прежде всего *осознать свое положение в мире*. «Вера зиждется только на разумном сознании того, что лучше делать, находясь в известном положении»⁶⁸. А положение человека таково, что каждое мгновение его жизни есть «бытие к смерти». И что бы человек ни предпринимал для блага своей личной жизни, все это нисколько не отодвигает от него страшный конец и погибель, обесмысливающие любые его деяния. Следовательно, для того, чтобы верить в учение и исполнять заповедь непротивления, необходимо радикально изменить взгляд на жизнь, совершить духовный переворот, «умоперемену» («метанойя»), в результате чего призрак смерти должен рассеяться в лучах нового понимания жизни. И первым условием такой умоперемены должно стать «*отречение от личного блага*».

Необходимо заметить, что учение о непротивлении и учение о жизни в философии Толстого связаны самым тесным образом, что это – две стороны одного учения, причем «философия жизни» является в данном случае одним из моментов обоснования «философии непротивления».

2. Работу «О жизни» Толстой начинает с установления основного *противоречия жизни*, суть которого – в желании человека блага самому себе и невозможности обретения этого блага при том устройстве мира и том положении, которое он в нем занимает. Вначале человеку представляется, что единственно оправданная цель его жизни есть благо его личности, «но блага для личности не может быть; если бы и было в жизни нечто, похожее на

⁶⁸ Там же. С. 348.

благо, то жизнь, в которой одной возможно благо, жизнь личности, каждым движением, каждым дыханием, неудержимо влечется к страданиям, к злу, к смерти, к уничтожению»⁶⁹. Невозможность блага личного существования определяется, по Толстому, тремя основными моментами: 1) борьбой ищущих личного блага существ друг с другом; 2) обманом наслаждения, приводящего к трате жизни, к пресыщению, к страданиям; 3) смертью. Все это ведет к раздвоению сознания человека и обнаружению истинной жизни, «которая всегда хранится в человеке, как она хранится в зерне». «Обнаружение истинной жизни состоит в том, что животная личность влечет человека к своему благу, разумное же сознание показывает ему невозможность личного блага и указывает какое-то другое благо»⁷⁰. Перспектива этого другого, высшего, сверх личного блага открывается прежде всего благодаря подчинению животной личности закону разума, требующему отречения от блага животной личности. «Истинная жизнь человека, — пишет Толстой, — проявляющаяся в отношении его разумного сознания к его животной личности, начинается только тогда, когда начинается отрицание блага животной личности»⁷¹.

Отречение от блага животной личности ставит перед человеком новые требования, продиктованные его разумным сознанием: «Не бороться с другими за свое личное благо, не искать наслаждений, не предотвращать страданий и не бояться смерти».

Такие требования кажутся человеку на первый взгляд невозможными, выражающими отречение от самой жизни. Однако таковыми они представляются только с внешней, отрицательной стороны. Их положительный, жизнеутверждающий смысл обнаруживается, когда человек обретает благо любви. Здесь Толстой впервые в рамках своей философской системы подходит к понятию любви, наиболее тесно и органически связанному с заповедью непротивления. На протяжении всей последующей эволюции учения он постоянно обращался к рассмотрению соотношения любви и непротивления, их ценностной значимости и иерархии. В итоге Толстой вывел определенную форму взаимосвязи любви и непротивления, которая в целом имела следующее выражение: «Непротивление есть неизбежное условие любви». Если человек отказывается от идеи непротивления, то тем самым подрывает корни любви, ибо непротивление питает любовь, способствует увеличению энергии любви. Вот почему везде, где Толстой размышляет о сущности и природе любви, он так или иначе затраги-

⁶⁹ Толстой Л.Н. О жизни. // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 24 т. Т. 17. С. 219.

⁷⁰ Там же. С. 234.

⁷¹ Там же.

вает вопрос о непротивлении. Его учение о любви имеет самое прямое непосредственное отношение и к принципу непротивления злему.

В работе «О жизни» Толстой рассматривает любовь как единственно возможный способ разрешения основного противоречия жизни, избавляющий человека от бессмысленной борьбы с другими за свое личное благо, от обмана наслаждений, от безрадостности и мучительности страданий и, наконец, от страха неминуемой смерти. Чувство любви ведет человека к тому, чтобы отдать свое существование на благо других людей, сделав ненужной борьбу с ними, наполнив пустоту животных наслаждений совершенной радостью самоотречения, облегчив и просветлив страдания, развеяв иллюзию смерти как величайшего зла.

Толстой пытается определить природу любви как высшего блага жизни. Человек может обрести любовь только в результате разумного осознания жизни: разум указывает человеку один путь – любовь. Таким образом, для Толстого чувство любви есть проявление деятельности личности, подчиненной разумному сознанию. Такая деятельная любовь выражается прежде всего в «предпочтении других существ себе». Отсюда Толстой приходит к различным вариантам определения любви. Главным родовым признаком при этом является *самоотречение*. «Истинная любовь всегда имеет в основе своей отречение от блага личности и возникающее от этого благоволение всем людям», «Любить – значит делать доброе». «Любовь – только тогда любовь, когда она есть жертва собой» и т.д.

Характерно при этом, что на данном этапе развития своей философии непротивления Толстой ставит обретение блага любви в полную зависимость от следования принципу непротивления злему, ибо, прежде чем человек будет в состоянии любить, т.е., жертвуя собой, делать благо, «ему надо перестать ненавидеть, т.е. делать зло»⁷².

Толстой устанавливает самую непосредственную зависимость между любовью и непротивлением через состояние самоотречения, самопожертвования. Непротивление злему необходимо предполагает возможность жертвы своей жизнью. Эта жертва только тогда будет рассматриваться и переживаться как нечто положительное и ценное, когда она будет сопряжена с любовью. Любовь деонтологизирует и обнаруживает иллюзорность смерти и стоящих за ней страданий и мук, придавая позиции непротивления более высокую ценностную значимость, чем возможность по-

⁷² Там же. С. 272.

терять жизнь. В данном случае Толстой обосновывает и оценивает ситуацию непротивления не по признаку страдания, боли, мучения, смерти, а по степени проявления любви и ненасильственного участия в судьбе ближнего.

На этом основании он строит свою аргументацию в пользу абсолютного следования закону непротивления, отступление от которого не может быть оправдано никакими соображениями, включая, например, аргумент «третьего лица» – невинной жертвы.

3. От философско-антропологического обоснования личностного смысла непротивления и установления строгой зависимости между принципом непротивления злу насилием, самоотречением и благом любви Толстой переходит в конце 80-х годов к систематическому обоснованию социальной и прикладной значимости заповеди непротивления, исследованию ее регулятивно-ценностной функции. В этот период он впервые проявляет интерес к истории вопроса о непротивлении злу. Свои размышления Толстой излагает в самом крупном своем религиозно-философском сочинении «Царство Божие внутри вас, или Христианство не как мистическое учение, а как новое жизнепонимание».

Замысел данного произведения возник у Толстого в процессе работы над «Предисловием» и «Заключением» к книгам двух американских мыслителей – проповедников идеи непротивления – А. Баллу («Катехизис непротивления») и В.Л. Гаррисона («Декларация чувств»). Эта работа, начатая Толстым в 1890 г., включала в себя целый ряд духовных и жизненных материалов по вопросу о непротивлении, полученных Толстым после публикации работы «В чем моя вера?». В результате рамки задуманного «Предисловия» постепенно расширялись, и оно переросло в крупное самостоятельное произведение. Осознание нового качества работы появляется у Толстого в ноябре 1890 г. «Хорошо бы выразить учение Христа, как я его понимаю теперь»⁷³, – записывает он в «Дневнике».

Работа Толстого над книгой велась в двух направлениях: написание «Предисловия» и «Заключения» к сочинениям Баллу и Гаррисона (вместе с исправлением перевода) и изучение новых материалов о непротивлении злу насилием прежде всего в плане их соотношения с учением Христа и учением церкви, в особенности по вопросу о войне. Здесь Толстой впервые столкнулся с необходимостью изучения истории вопроса о непротивлении. «Я очень мало знал, – признается он, – о том, что делалось и было

⁷³ Толстой Л.Н. Дневники // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 51. С. 98.

проповедуемо и писано в прежнее время по вопросу непротивления злу. Я знал то, что было высказано об этом предмете у отцов церкви, – Оригена, Тертуллиана и других, – знал и о том, что существовали и существуют некоторые так называемые секты менонитов, гернгутеров, квакеров, которые не допускают для христианства употребления оружия и не идут на военную службу; но что было сделано этими сектами для разъяснения этого вопроса, было мне мало известно»⁷⁴.

Среди материалов, оказавших существенное влияние на развитие толстовской философии непротивления, давших новый импульс его учению, выделяется прежде всего книга чешского религиозного писателя Петра Хельчицкого «Сеть веры». Оценивая в целом ее содержание, Толстой замечает, что Хельчицкий учит тому, чему учили и учат теперь непротивляющиеся менониты, квакеры, а в прежние времена – богомилы, павликиане и др. Он учит тому, что христианство, требующее от своих последователей кротости, смирения, незлобивости, прощения обид, терпения, любви к врагам и т.п., несовместимо с насилием, составляющим необходимое условие власти.

Наряду с этим Толстой изучает материалы по истории первых веков христианства, а также по истории церквей и ересей. Характерно, что большинство этих книг вызывало у Толстого весьма негативное отношение, причину которого передают следующие его слова по поводу «Истории Нового Завета» А. Гаусрата: «Как много труда положено и как мало узнаешь. Научный приём – это прием умерщвления живого»⁷⁵. Тем не менее некоторые книги Толстой считал для себя полезными. К их числу он относил работу немецкого богослова, историка протестантской церкви Г. Арнольда «Unparteiische Kirchen und Ketzer-Historie» (1729 г.). Эта и другие книги с многочисленными пометками Толстого хранятся в яснополянской библиотеке. Знакомство с пометками Толстого оставляет ощущение, что Толстой все-таки не почерпнул для себя тех сведений, которые могли бы сыграть принципиально важную роль в его философии непротивления. В основном эти сведения имели косвенное отношение к принципу непротивления. Прежде всего они вновь и вновь указывали Толстому на определенное расхождение между учением Христа и учением церкви. И, разумеется, в наибольшей степени это расхождение ощущалось в отношении заповеди «не противься злему».

Толстой так и не получил из этих источников четких и убедительных аргументов, которые бы впоследствии пригодились ему

⁷⁴ Толстой Л.Н. Царство Божие внутри вас // Там же. Т. 28. С. 190.

⁷⁵ Толстой Л.Н. Дневники. С. 89.

для обоснования и доказательства своего учения. Не случайно, что в своих последующих работах он практически не упоминает о сектантских и еретических способах толкования заповеди непротivления, подменяя христианскую историю этого вопроса мыслями Лао-цзы, Будды, Эпиктета и других философов древности. Христианская традиция непротivления важна для Толстого своей глубиной расхождения с официальным христианством, прежде всего, в социально-практическом аспекте – в отношении к войне, государственной власти и другим формам социального насилия. В философском же плане Толстой оставался свободным от влияния христианских мыслителей.

Еще одним источником работы Толстого явились отклики и критические статьи на книгу «В чем моя вера?». В одном из писем он просит достать ему эти материалы, чтобы «точно цитировать, как духовные писатели отделяются от предписаний Христа о непротivлении злу»⁷⁶. С той же просьбой он обращается и к В.Г. Черткову, чтобы тот прислал ему английские критические статьи на свое сочинение⁷⁷. Изучив литературу своих оппонентов, Толстой во второй главе своего произведения подвергает ее детальному разбору на основе выработанной им системы аргументации, к подробному рассмотрению которой мы перейдем в следующем параграфе.

Однако главным источником на этом этапе развития учения о непротivлении для Толстого явился социальный материал, поскольку в сочинениях историков христианства его не устраивало прежде всего «умерщвление живого». Способность Толстого глубоко черпать из жизненного источника во многом определяет своеобразие его философии непротivления, обладающее огромной критической силой. Это в полной мере проявилось в заключительной XII главе книги Толстого, которую Ф.А. Страхов называл «бесценной» и «несравненной» и которая «сама по себе есть целый мир».

Характерно, что работа над трактатом протекала в тот же период, когда Толстой принимал деятельное участие в помощи голодающим центральных губерний России (1891–1892). Не следует забывать, что и первому обращению Толстого к систематическому размышлению над принципом непротivления злему предшествовало его деятельное участие в переписи населения в Москве (1882); перед ним открылись факты социального неравенства, нищеты и нравственной деградации общества, именующего себя христианским. Именно жизненный материал побуждал Толстого

⁷⁶ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 65. С. 187.

⁷⁷ Там же. Т. 87. С. 55.

осмыслять христианство не как мистическое учение, а как определенное жизнепонимание. И этот жизненный материал был столь существен, глубок и символичен, что не требовалось никакой специальной философии, чтобы попытаться объяснить и осмыслить его. Оригинальность Толстого-философа, непосредственно соприкасавшегося с такого рода фактами, в полной мере проявилась именно в учении о непротивлении злему. Другое дело, что он чувствовал себя неуютно в этой своей оригинальности, пытаясь подвести под свое учение мысли различных философов.

Что же касается трактата «Царство Божие внутри вас», то Толстой как бы искал случая завершить его определенным жизненным событием, освещающим его мысли и подтверждающим его выводы. Такое событие произошло 9 сентября 1892 г., когда Толстому пришлось ехать по железной дороге на место сбора помощи голодающим крестьянам. На одной из станций он столкнулся с карательным отрядом, ехавшим для усмирения крестьян. Биограф Толстого, П.И. Бирюков, отмечает, что эта встреча была отнесена Толстым к числу самых важных событий своей жизни, в ряду таких, как смерть отца, наблюдение смертной казни в Париже, московская перепись 1882 г. Под впечатлением этой встречи Толстой заново пишет заключительную главу, придавшую всему трактату резко обличительный характер, в определенной мере затмевающий даже глубину философского осмысления идеи непротивления.

Весьма знаменательно, что Толстой хотел написать философское Послесловие к трактату, чтобы ввести свою работу в строгие философские рамки исследования непротивления. В Послесловии он намеревался развить идеи, записанные им в «Дневнике» от 29 мая 1893 г., явно направленные против знаменитого гегелевского суждения: «все действительное разумно, все разумное действительно»: «Говорят, — пишет Толстой, — существование разумно; напротив, все, что есть, всегда неразумно. Разумно только то, чего нет. Если бы то, что есть, было бы разумно, не было бы жизни; и точно так же еще не было бы, если бы не было разумно то, чего нет (т.е. идеала). Жизнь есть только вечное движение от неразумного к разумному»⁷⁸. Тем не менее Толстому так и не удалось осуществить свой замысел. Сохранились только разрозненные черновые материалы Послесловия, свидетельствующие о том, что наряду с усилением философского звучания развитого им учения о непротивлении, Толстой хотел «покаяться» в излишне резком критическом тоне своего трактата. «Главная моя

⁷⁸ Там же. Т. 52. С. 81.

ошибка в этой книге, – писал он в одном из черновых набросков Послесловия, – ошибка, в которой я каюсь перед Богом и за которую прошу прощения у людей, состоит в увлечении, заставляющем меня отступать от того закона любви, во имя которого я писал то, что писал»⁷⁹. Несмотря на определенную озабоченность по поводу философской направленности своего произведения, Толстому, тем не менее, удалось выдвинуть ряд принципиально новых философских идей, поднимающий его учение о непротivлении злoму на более высокий мировоззренческий уровень. Главная философская задача, которую попытался разрешить Толстой, – показать, что заповедь непротivления злу является не просто *правилом личного поведения* и, тем более, не *сверхчеловеческим требованием*, а *формой общественного жизнепонимания, законом общественной жизни*.

Нам кажется сегодня, замечает Толстой, что требования христианского учения о всеобщем братстве, об отсутствии собственности и, в особенности, о непротivлении злу насилieм – суть требования невозможного. Но точно такими же казались тысячелетия тому назад и требования, чтобы родители кормили детей, молодые заботились о старых, чтобы супруги были верны друг другу и т.п., т.е. все те требования, которые сегодня лежат в основе государственной семейной жизни. Еще более странными и даже безумными, по словам Толстого, могли казаться государственные требования, чтобы граждане подчинялись избранной власти, платили подати, шли на войну для защиты отечества и т.д. Нам теперь кажется, что эти требования просты, понятны, естественны, но когда-то они казались требованиями невозможного. «Общественное жизнепонимание, – делает вывод Толстой, – потому и служило основанием религий, что в то время, когда оно предъявлялось людям, оно казалось им вполне непонятным, мистическим и сверхъестественным»⁸⁰. Исходя их этого, Толстой делает весьма убедительное предположение, что точно так же и сегодня христианское учение представляется людям, стоящим всего лишь на ступени языческого или общественного мирозерцания, в виде сверхъестественной религии, тогда как в действительности в нем нет ничего ни мистического, ни сверхъестественного, а есть одно только *учение о жизни*, соответствующее той стадии исторического развития, на которой находится человечество. Толстой убежден, что недалеко то время, когда христианские основы жизни, и в том числе заповедь непротivления злу насилieм, сделают-

⁷⁹ Черновые наброски «Послесловия» хранятся в архиве В.Г. Черткова, рук. 35/428. См.: *Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.*: В 90 т. Т. 28. С. 326.

⁸⁰ *Толстой Л.Н. Царство Божие внутри вас* // С. 331.

ся столь же естественными и простыми, какими теперь кажутся основы жизни семейной и государственной.

Однако христианское учение не было бы новым жизнепониманием, если бы оно не предполагало и совершенно *новые механизмы его воздействия на жизнь и руководства поведением*. Первая особенность христианского учения, согласно Толстому, состоит в том, что его нельзя расценивать как некое законодательство (что было характерно для всех предыдущих общественных установлений), которое, будучи введено насильем, может тотчас изменить жизнь людей. «Христианство, – подчеркивает Толстой, – есть иное, чем прежнее, новое, высшее понимание жизни. Новое же понимание жизни не может быть предписано, а может быть только свободно усвоено»⁸¹. При этом здесь возможны два принципиальных пути: духовный – внутренний и опытный – внешний. Одни люди, замечает Толстой, тотчас же пророческим чувством угадывают истинность учения, отдаются ему и исполняют его. Но таких людей – меньшинство. Для большинства же возможен только длинный путь проб и ошибок, опытов и страданий, ведущих к познанию истинности учения и необходимости его усвоения.

Но еще более существенной является вторая особенность нового жизнеучения, позволяющая развеять миф о неисполнимости христианского учения, его непригодности для сегодняшней жизни. Все дело в том, что учение Христа руководит людьми иным способом, чем руководят учения, основанные на низшем жизнепонимании. Если учения традиционного общественного жизнепонимания руководят только требованием *точного исполнения законов*, то христианское учение основывает руководство на *идеале бесконечного совершенства*, к которому свойственно стремиться каждому человеку, на какой бы ступени несовершенства он ни находился. «Христос, – замечает Толстой, – 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 и что благо это поэтому может быть увеличиваемо до бесконечности»⁸².

Главная ошибка критиков непротивления, настаивающих на общественной неисполнимости христианских заповедей, состоит в том, что они, по словам Толстого, «*указание идеала принимают за правило*». Было бы ошибочным видеть в заповеди непротивления только правило поведения, но столь же ошибочным было бы видеть в нем и один только идеал. В этом пункте своего учения

⁸¹ Там же. С. 346.

⁸² Там же. С. 379.

Толстой делает *крайне важный и качественно новый философский шаг*. Он предлагает рассматривать христианские заповеди *одновременно и как идеал*, с которым необходимо сообразовывать свою жизнь, и *как правило*, которое следует неукоснительно исполнять. Такого рода неожиданная, парадоксальная трактовка ценностно-регулятивной природы христианских заповедей позволяет снять целый ряд противоречий, затемняющих смысл истины непротivления. Вот только несколько из таких противоречий.

1. В качестве правила поведения заповедь непротivления должна получить свои подтверждение и проверку в жизни. Но как идеал, приближение к которому бесконечно, истина непротivления не может быть доказана на основе жизненного опыта⁸³.

2. В силу того, что заповедь непротivления есть идеал, люди стоят на разных ступенях приближения к нему и избирают разные пути его достижения. А это значит, что оправданы различные формы культивирования непротivления и степени его осуществления: общинная, личностная, мирская, монашеская, юридическая и т.д.

Толстой приходит к выводу, что в Нагорной проповеди Христа выражены и вечный идеал, к которому свойственно стремиться людям, и та степень его достижения, которая может быть доступна им уже в настоящее время. При этом Толстой разъясняет конкретное содержание каждой из пяти заповедей со стороны ее идеальной и нормативной природы.

Первая заповедь: «не гневайся», или «не сердись» (в переводе Толстого). Идеал состоит в том, чтобы *не иметь зла ни на кого*, не вызывать недоброжелательности ни в ком, *любить всех*; правило же, указывающее уровень, ниже которого вполне можно не спускаться в достижении этого идеала, – *не оскорблять людей словом*.

Вторая заповедь: «не прелюбодействуй». Идеал – *полное целомудрие даже в мыслях*. Правило – чистота брачной жизни, *воздержание от блуда*.

Третья заповедь: «не клянись», или «не присягай» (в переводе Толстого). Идеал – не заботиться о будущем, *жить настоящим*. Правило – не *клясться*, заранее ничего не обещать людям.

Четвертая заповедь: «не противься злему». Идеал – *никогда ни для какой цели не употреблять насилия*. Правило – *не платить злом за зло*, терпеть обиды.

⁸³ Как пишет С.Л. Франк, «бессмысленно было бы опровергать Толстого фактами и опытом... Толстой не верит фактам жизни, когда они расходятся с его верой в безусловные законы нравственной и религиозной природы». См.: Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 449.

*Пятая заповедь: «любите врагов ваших». Идеал – любить врагов, ненавидящих нас. Правило – не делать зла врагам, говорить о них только доброе, не делать различия между ними и своими согражданами*⁸⁴.

Определив жизненный масштаб, угол жизненного преломления христианского учения, Толстой фиксирует явное несоответствие нового жизненного понимания с практикой жизни. «Вся наша жизнь, – с горечью констатирует он, – есть сплошное противоречие всему тому, что мы знаем и что считаем нужным и должным. Противоречие это – во всем: и в экономической, и государственной, и международной жизни. Мы, как будто забыв то, что мы знаем, и на время отложив то, во что мы верим, делаем все на выворот тому, чего требует от нас наша совесть и наш здравый смысл»⁸⁵. Следует отметить, что критика Толстым главных противоречий жизни (противоречий собственности, власти и войны) и определение путей их разрешения, разворачивается как бы в двух плоскостях: социологической и философской. Толстого нередко обвиняют в политической близорукости, нигилизме и анархизме, утопическом социализме, наивном пацифизме и космополитизме, и т.д. за то, что он с элементарных нравственных позиций предлагает варианты радикального переустройства жизни. Однако при этом нередко упускают из виду, что для Толстого решающими являются внутреннее усилие сознания, изменение сознания, умоперемена, т.е. духовный, нравственный переворот, а последующее за ним изменение социальных структур есть лишь следствие, одна из возможных форм перехода к новому жизнеустройству⁸⁶. Вот почему фактический интерес Толстого, при всем его социальном критицизме, сосредоточен на философском и нравственно-психологическом анализе противоречий жизни.

Разумеется, Толстой внимательно следил за различными социально-прикладными разработками в области непротивления. Так, определенное влияние оказала на него американская традиция непротивления (Non-resistance) XIX в. (А. Баллу, В.Л. Гаррисон, И. Даймонд, Д. Мюссе и др.) с ее утилитарно-просветительским и прагматическим подходом к идее непротивления. Однако, на наш взгляд, это влияние не было вполне органичным. Оно при-

⁸⁴ См.: Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 28. С. 386.

⁸⁵ Там же. С. 399.

⁸⁶ Ср., например, мысль Толстого: «Анархизм есть только проявление христианства в области политического» (Дневник Д.П. Маковицкого. 1908. Июль (17.)). Ср. также: «Меня причисляют к анархистам, но я не анархист, а христианин. Мой анархизм есть только применение христианства к отношениям людей». (Дневники. 30 июля, 1906 г.).

дало философии непротивления Толстого начала 90-х годов не свойственные ей в целом черты социального утилитаризма и прагматизма и, вероятно, сыграло определенную роль в том чувстве философской неудовлетворенности, которую Толстой испытал спустя некоторое время после работы над трактатом «Царство Божие внутри вас». Слишком резко контрастировала толстовская философия непротивления с ее глубинным анализом механизма воздействия учения на жизнь и выявлением духовных истоков и смысла непротивления с социально-прикладными оценками заповеди непротивления в трудах американских мыслителей.

Поэтому вполне естественно, что главной тенденцией философии непротивления Толстого стал анализ основных противоречий жизни, выразившийся в своеобразном «сведении к абсурду» фактов современной действительности, выявлении всей ее неестественности, странности, неразумности и даже *безумия* насильственных форм жизни. И хотя эта сторона учения не получила в данной работе своего полного выражения, о чем Толстой сожалел впоследствии, сама тенденция обозначилась весьма четко⁸⁷.

Это обусловило новый поворот в философии непротивления Толстого, состоящий в рассмотрении противоречий жизни в свете *соблазнов* и *суеверий* человеческого сознания, как бы примиряющих человека с абсурдом его существования. Толстой ставит задачу *сделать очевидными* соблазны собственности, власти, семьи и т.д., объяснить их природу и наметить пути избавления от них. Именно эта тема, затронутая в трактате «Царство Божие внутри вас», стала центральной на следующем этапе эволюции учения Толстого о непротивлении в конце 90-х годов. Итогом работы этого периода, завершившего разработку проблемы непротивления и положившего начало *систематизации* учения, стало сочинение «Христианское учение» (1897).

4. Данное произведение Толстого преследует двоякую цель. С одной стороны, – это первая серьезная попытка систематизировать свое религиозно-философское учение, как оно сложилось к концу 90-х годов, дать сжатый очерк своего мировоззрения. С другой же стороны, в этой работе Толстой стремится исследовать причины, *препятствующие* проявлению любви и единению людей и постоянно подталкивающие человека к противлению злу силой.

Обращение Толстого к проблеме препятствий, мешающих проявлению любви, продиктовано логикой всей предшествую-

⁸⁷ Отчасти свой замысел исследования безумия современного мира Толстой воплотил в последний год жизни в статье «О безумии». См.: Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 38. С. 395–411.

щей эволюции его учения. Так, сочинение «О жизни» Толстой заканчивает рассмотрением блага любви, условиями его обретения и вытекающими из него ценностями. В свою очередь, трактат «Царство Божие внутри вас» заканчивается рассмотрением насильственных форм жизни с точки зрения «государственного гипноза», общественного внушения, искажающего истину учения, препятствующего нормальному, естественному восприятию бедственного положения человека. Поэтому вполне закономерно, что в своем новом произведении Толстой рассматривает причины, препятствующие обретению блага любви.

Эти причины, или «препятствия к проявлению любви», Толстой называет грехами, соблазнами и суевериями (обманами веры). Сами эти препятствия коренятся прежде всего в природе человека, в двойственности человеческого существа, в том, что человек, по определению Толстого, – «Ни зверь и ни ангел, но ангел, рождающийся из зверя, духовное существо, рождающееся из животного»⁸⁸. Причины, препятствующие достижению любви, заключаются в телесности человека, в его отделенности от других существ, в наличии привычек животной жизни, заложенных в ту пору детства, когда в человеке отсутствует разумное сознание, наконец, в атмосфере «гипноза» общественного мнения, поддерживающего стремление человека к личному, семейному или общественному благу. Именно на этой почве и вырастают грехи, соблазны и суеверия.

Толстой выделяет три рода грехов (грехи прирожденные, естественные, грехи наследственные, общественные и грехи личные, придуманные) и шесть их разновидностей: грех похоти, праздности, корысти, властолюбия, блуда и опьянения. Наряду с этим он выделяет пять видов соблазнов: соблазн личный, или соблазн приготовления; соблазн семейный, или соблазн продолжения рода; соблазн дела, или соблазн пользы; соблазн товарищества, или соблазн верности и соблазн государственный, или соблазн общего блага.

Толстой дает развернутую феноменологию грехов и соблазнов: их происхождение, характеристики, последствия. В заключительной части своей работы он показывает, как избавиться от соблазнов, как бороться с грехами и как освободиться от обманов веры (суеверий). Основным итогом своей работы Толстой подводит в следующих словах: «1. Для того, чтобы жить по учению Христа, человек должен уничтожить препятствия, мешающие истинной жизни, т.е. проявлению любви. 2. Препятствия этому состав-

⁸⁸ Толстой Л.Н. Христианское учение // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 39. С. 123.

ляют грехи. Но грехи не могут быть уничтожены, пока человек не освободится от соблазнов. Освободиться от соблазнов может только человек, свободный от обманов веры»⁸⁹.

Произведение Толстого «Христианское учение», особенно в той его части, которая касается *методов борьбы* с препятствиями, мешающими проявлению любви, несет на себе отпечаток духовного опыта самого Толстого. В этом смысле перед нами образец целостного и завершенного учения, в котором в определенном смысле подводится итог религиозно-философским и нравственным исканиям Толстого в области философии непротivления. Если бы Толстой остановился на этом произведении, то и тогда можно было бы говорить о систематическом учении, о системе философии непротivления.

Но Толстой пошел дальше, хотя в философском отношении он не внес более ничего нового в обоснование идеи непротivления, если не считать четкой проработки *категориальной базы своего учения*. В основном же дальнейшее развитие философии непротivления Толстого было связано с популяризацией основ учения и включением в него целого ряда близких по духу идей, а также утверждением основных положений учения в качестве неких окончательных, несомненных истин и прежде всего абсолютизацией блага любви как высшего закона жизни.

5. Уже на первом этапе развития философии непротivления Толстой делает весьма знаменательную, хотя и эпизодическую попытку вывести новое жизнепонимание за рамки учения Христа. «Для того, чтобы понять учение Христа о спасении жизни, надо прежде всего понять то, что говорили все пророки, что говорил Соломон, что говорил Будда, что говорили все мудрецы мира о личной жизни человека»⁹⁰. В это же время, т.е. в период открытия Толстым евангельской истины непротivления, он записывает в «Дневнике» (29 марта, 1884 г.) парадоксальную мысль: «Без Конфуция и Лао-цзы Евангелие не полно». Наряду с этим Толстой ставит перед собой задачу «составить круг чтения», включив в него таких мыслителей, как Эпиктет, Марк Аврелий, Лао-цзы, Будда, Паскаль (запись в «Дневнике» от 12 марта 1884 г.). Очевидно, что уже в этот период Толстой стремится основать свое учение не столько на Евангелии Христа, сколько на «Евангелии всемирной мудрости».

Однако воплотить этот свой замысел Толстой смог только в 1903 г., когда непосредственно приступил к составлению сборни-

⁸⁹ Там же. С. 155–156.

⁹⁰ Толстой Л.Н. В чем моя вера? С. 304.

ка изречений «Мысли мудрых людей. На каждый день». До конца жизни ему удалось создать еще три обширных сборника мудрых мыслей: «Круг чтения: мысли многих писателей об истине, жизни и поведении» (1904–1908); «На каждый день: учение о жизни, изложенное в изречениях» (1906–1910) и «Путь жизни» (1910). К жанру «мудрых мыслей» Толстой обратился неслучайно. Он полагал, что ему удалось найти совершенный язык для изложения и *популяризации* своего учения, поскольку мудрая мысль есть одновременно и разумное суждение, и эмоциональное побуждение к действию. «Нет иного откровения, кроме мыслей мудрых людей»⁹¹, – этот афоризм А. Шопенгауэра, приводимый Толстым в одном из сборников изречений, лучше всего выражает его отношение к найденному им языку нового жизнепонимания. Поэтому не удивительно, что итоговый труд Толстого написан в форме изречений и мудрых мыслей, т.е. на языке, в наибольшей степени соответствующем духу его учения.

Многолетняя работа по систематизации и категориальной классификации мудрых мыслей позволила Толстому более адекватно оценить степень разработанности проблемы непротivления в мировой религиозно-философской традиции. К концу жизни (1908) Толстой уже ясно представлял себе, что идея непротivления в ее чистом, классическом виде внесена в мир учением Христа. То, что говорили на эту тему древние – «языческие» – мудрецы было в лучшем случае предощущением, предчувствием истины непротivления. Д.П. Маковицкий в своем «Дневнике» приводит следующие слова Толстого: «Я как раз пишу теперь о том, что старые мудрецы, браминские, китайские указали, что страсти мешают появлению любви. Но есть одно, чего прежние мудрецы не указали (а указал Христос), это есть непротivление злу злом, и он показал главную черту любви, то, что для меня уясняет силу любви»⁹². (Толстой имеет здесь в виду именно заповедь непротivления как главную черту любви и силу любви.)

Однако данное суждение Толстого нельзя считать окончательным – слишком велико в нем было желание сделать идею непротivления вечной общечеловеческой заповедью. В том же «Дневнике» Маковицкого встречается еще одна мысль Толстого на ту же тему, высказанная чуть позднее: «Я добавлю в своих сочинениях, что не у одного Христа, а и у Лао-цзы, и у Будды есть непротivление, а вот у Конфуция нет; он говорит:

⁹¹ Толстой Л.Н. На каждый день: Учение о жизни, изложенное в изречениях // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 44. С. 71.

⁹² Маковицкий Д.П. У Толстого: Яснополянские записки. М., 1979. Кн. 2. С. 173.

“Если будем добром платить за зло, какая же награда будет за добро?”⁹³.

Чтобы прийти к определенному выводу в этом вопросе, необходимо более внимательно присмотреться к тем мыслям, которые были высказаны мудрецами древности по поводу идеи непротivления. Главные источники, приближающиеся к христианскому образцу, – это мысли Лао-цзы и учение Будды, включая буддийскую традицию в целом. У Лао-цзы мы встречаем два рода мыслей, тесно связанных с идеей непротivления: это мысли о *неделании* и мысли о преимуществе «слабости» над «силой». Даосская концепция у-вэй, означающая подчинение естественному ходу событий, гармонию с дао, отсутствие всяких действий, идущих вразрез с ним, осмысливается Толстым как духовная позиция *воздержания от поступков*, которые препятствуют обретению блага любви. Одна из самых любимых мыслей Толстого гласит: «Все бедствия людей происходят не столько оттого, что они не сделали того, что нужно, сколько оттого, что они делают то, что не нужно делать. И потому люди избавились бы от всех бедствий личных и в особенности общественных, если бы они соблюдали неделание»⁹⁴.

Другой ряд мыслей Лао-цзы, высоко оцененных Толстым, показывает в свете философского превращения всех вещей иллюзорность и бессмысленность силы, метафизическую обреченность насилия и ценность и превосходство уступчивости, мягкости, нежности, кротости и т. п. «Нет в мире ничего нежнее и уступчивее, чем вода, а между тем жестокое и твердое не может устоять против нее. Слабый побеждает сильного. Нежный побеждает жестокого. Все в мире знают это, но никто не хочет исполнить это»⁹⁵.

Все эти мысли безусловно можно интерпретировать как духовную предпосылку непротivления, но в них не хватает самого главного: здесь ничего не говорится о самом зле и о форме борьбы с ним. В связи с этим противоречивость высказываний Толстого о дохристианском знании непротivления вполне объяснима. С одной стороны, мы имеем все предпосылки учения о непротivлении, но с другой стороны, самой заповеди непротivления как личного и общественного способа борьбы со злом мы здесь

⁹³ Там же. С. 182. Толстой имеет в виду следующие слова Конфуция: «Кто-то спросил: “Правильно ли отвечать добром на зло?”». Учитель ответил: «Как можно отвечать добром? На зло отвечают справедливостью. На добро отвечают добром». (Лунь Юй, 14, 34).

⁹⁴ Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 231.

⁹⁵ Толстой Л.Н. Круг чтения. С. 184.

не находим. Толстой совершенно прав, отмечая, что древние мудрецы прежде всего разработали учение о страстях, мешающих проявлению любви. То же самое можно отнести и к буддийскому учению, развивающему и практикующему принцип ахимсы (непричинения вреда живому на основе единения со всем живым) и отстаивающему мысль о космической нецелесообразности, пагубности совершения зла и его обратном возвращении к тому, кто его вызвал. «Зло возвращается на того, кто его сделал, так же как пыль, брошенная против ветра» (Дхаммапада).

Вообще, круг авторов, в той или иной мере причастных к идее непротивления, у Толстого довольно широк, хотя речь здесь может идти скорее об отдельных эпизодических работах, чем об учении в целом. Это и римские стоики (Эпиктет и Марк Аврелий), учившие о необходимости отвечать добром на зло, и отцы и учителя церкви (Тертуллиан, Климент Александрийский, Ориген, Киприан, Лактанций и др.), осуждавшие всякое убийство как зло, писавшие о несовместимости христианства и войны и о том, что «оружием христианского воина» могут быть только терпение, кротость, милосердие, и мыслители нового времени (Паскаль, Боэсси, Ламенне, Торо и др.). Тем не менее, все их мысли не прибавляют ничего нового как к учению Толстого, так и к идеям древнекитайской и древнеиндийской мудрости. Поэтому большинство приводимых Толстым положений являются как бы иллюстрацией и подкреплением основных мыслей его собственного учения о непротивлении злему.

Последнее произведение Толстого «Путь жизни» есть окончательный, наиболее совершенный вариант системы его философии, в рамках которой осуществляется категориальный синтез его учения. Последовательность категорий воспроизводит здесь основные этапы развития учения Толстого. Начальным звеном является понятие *веры*. Затем идет ряд высших метафизических категорий: *душа, Бог, любовь*. После этого следуют: ряд категорий, препятствующих проявлению любви, – *грехи, соблазны, суеверия*, и способы преодоления этих препятствий – *усилие, жизнь в настоящем, неделание, слово, мысль, самоотречение, смирение, правдивость*. В заключительном разделе учения представлены категории, выражающие преодоление иллюзии *зла и смерти* и осознание *жизни как высшего блага*.

Подробный категориальный анализ философии непротивления Толстого в синхроническом плане был дан во второй главе исследования. Наряду с систематизацией и популяризацией учения о непротивлении Толстой делает еще один шаг к завершению своей философии, ведущий к *абсолютизации* и утверждению заповеди непротивления злему в качестве высшего закона жизни –

закона любви. Свои мысли Толстой излагает в программной статье «Закон насилия и закон любви» (1908). В данной работе он устанавливает окончательное соотношение между законом любви и заповедью непротивления. Первый выступает здесь как *метафизическое начало* жизни, как проявление в человеке божественного начала. Заповедь же непротивления понимается как *этическое приложение* к жизни закона любви, как вытекающее из закона любви руководство поступками человека. Таким образом, Толстой наполняет свое определение религии как установления человеком своего отношения к бесконечной жизни, которое связывает его жизнь с этой бесконечностью и руководит его поступками, конкретным метафизическим и нравственным содержанием. Метафизика выражается в законе любви, этика – в заповеди непротивления злу, они неразрывно связаны и составляют две стороны одного учения. Поэтому неудивительно, что в зависимости от того или иного угла зрения закон любви и заповедь непротивления могут выступать как со стороны своей тождественности, так и со стороны различия: в нравственном плане закон любви есть требование непротивления злу, в метафизическом плане заповедь непротивления есть закон любви.

Главная задача, которую пытается решить Толстой в работе «Закон насилия и закон любви», – это доказательство того, что закон любви не может допускать никаких исключений в виде насилия. «Допущение хотя какого бы то ни было исключения из требования исполнения закона любви уничтожает все значение, весь смысл, всю благодетельность закона любви, лежащего в основе и всякого религиозного и всякого нравственного учения»⁹⁶. В конечном итоге Толстой приходит к полной абсолютизации основного принципа своего учения, рассматривая его как естественный и вечный закон человеческой жизни. «Исполнение в наше время высшего закона любви, исключаящего насилие, так же неизбежно для нас, как неизбежен для птиц закон перелета, витья гнезд, закон питания растениями для травоядных и мясом для хищных животных, и всякое наше отступление от этого закона губительно для нас»⁹⁷.

Характерно, что в этой своей работе Толстой ни разу не употребляет слова «ненасилие», так как для него это было бы простым внешним отрицанием акта насилия. Как антитезу насилию он выдвигает не его отрицание, а положительное утверждение качественно нового, высшего принципа жизни: закона любви и его нравственного выражения – непротивления злу.

⁹⁶ Толстой Л.Н. Закон насилия и закон любви. С. 170.

⁹⁷ Там же. С. 211.

Такова логика развития толстовской философии непротivления, определившая переход от понимания заповеди непротivления как нормы *правосознания* к ее обоснованию как *ключевого принципа нового жизнепонимания* и, наконец, к утверждению ее в качестве *высшего абсолютного закона жизни*.

В этой части исследования мы ставили своей задачей показать, что эволюция учения Толстого о непротivлении злoму носила весьма *органический, закономерный* характер, определенный логикой развития религиозно-философской идеи, и была непосредственно связана с обогащением духовного опыта непротivления Толстого. Вряд ли можно согласиться с оценкой С.Л. Франка, рассматривающего развитие взглядов Толстого как эволюцию «от органического христианского понимания нравственности к радикальному отрицанию государства и права, столь свойственному религиозному анархизму». Признавая, что «истинная основа учения Толстого о непротivлении злу не только соответствует христианской заповеди платить добром за зло, но постигает также ее глубинный онтологический смысл», Франк вместе с тем полагает, что «в нем глубокое и благотворное религиозно-нравственное понимание, так сказать, отчуждается наивной рационализацией и переносится на чуждую ему область, а затем вырождается в глубокое заблуждение, противоречащее и непосредственному знанию, и трезвому реалистическому чувству жизни»⁹⁸.

Подобное противопоставление различных частей и этапов развития учения Толстого о непротivлении является, на наш взгляд, необоснованным, поскольку философия непротivления Толстого есть одно целое, подчиненное общей логике развития. Так, личностное понимание смысла непротivления, которое С.Л. Франк и многие другие критики (как, например, И.А. Ильин, оценка критических аргументов которого будет дана в следующем параграфе) считают единственно правильным толкованием заповеди Христа, изначально включает в себя и общественное приложение данной заповеди. Как бы предвидя упреки критиков, Толстой писал об этом еще в самом начале разработки проблемы непротivления в трактате «В чем моя вера?» «Напрасно говорят, что христианское учение касается личного спасения, а не касается вопросов общих, государственных». Толстой поясняет, что личная жизнь переплетена с жизнью государственной, и если последняя требует от человека насильственной деятельности, то, следовательно, и личная жизнь станет отступлением от закона

⁹⁸ Франк С.Л. Лев Толстой как мыслитель и художник // Франк С.Л. Русское мировоззрение. С. 462.

любви, как это имеет место, например, при исполнении воинской повинности, или участие в суде в качестве присяжного⁹⁹. Вместе с тем момент рационализации был, конечно, характерен для эволюции учения Толстого при том, что такая тенденция во многом противоречила изначальному духу и смыслу учения. Но Толстой и сам понимал всю относительность и условность рациональной стороны своей философии.

3. ОБОСНОВАНИЕ ИДЕИ НЕПРОТИВЛЕНИЯ: АРГУМЕНТЫ РАЗУМА И АРГУМЕНТЫ ЖИЗНИ

Вопрос о природе и смысле толстовского рационализма остается до конца не проясненным и не исследованным. По этому вопросу высказывались весьма различные, порой прямо противоположные точки зрения. С одной стороны, учение Толстого принято относить к чистому рационализму классического типа. «Религиозное мировоззрение Толстого, – пишет, например, С.Н. Булгаков, – есть чистый, беспримесный рационализм, как он определился еще в век “просвещения”... И рационализм этот неизбежно соединяется с сократическим пониманием морали, т.е. с убеждением, что зло происходит вследствие незнания или заблуждения...»¹⁰⁰. Отсюда, согласно Булгакову, и проистекает враждебность Толстого к идее откровения, а также возможной сверхразумности вероучения.

Той же точки зрения придерживается и Вяч. Иванов, усматривая в этическом рационализме Толстого «сократический момент новой культуры» и особо подчеркивая «иррациональность этой рационалистической морали». «Неужели Толстой, в самом деле, думал, что нужно только взять как следует в толк, что такое добро, чтобы стать не просто нравственно-сознательною, но и нравственно-последовательною в поступках личностью?.. Но так же думал и Сократ, а он был, по слову Пифии, “мудрейшим из людей”... Здесь *credo quia absurdum* рационализма как морального пафоса»¹⁰¹.

С другой стороны, некоторые исследователи толстовского творчества высказали вполне обоснованное сомнение в рационализме Толстого, в особенности относительно учения о непротравлении. «Принято считать Л. Толстого рационалистом, – пишет

⁹⁹ См.: Толстой Л.Н. В чем моя вера? С. 382.

¹⁰⁰ Булгаков С.Н. Человекобог и человекозверь. С. 474.

¹⁰¹ Иванов В.И. Лев Толстой и культура // Иванов В.И. Родное и вселенское. М., 1994. С. 279.

Н.А. Бердяев. – Это неверно не только относительно Толстого как художника, но и как мыслителя. Очень легко раскрыть в толстовской религиозной философии наивное поклонение разумному. Он смешивает разум – мудрость, разум божественный с разумом просветителей, с разумом Вольтера, с рассудком. Но именно Толстой потребовал *безумия в жизни* (курсив мой. – Е.М.), именно он не хотел допустить никакого компромисса между Богом и миром, именно он предложил рискнуть всем»¹⁰². Интересно замечание Бердяева о том, что в сравнении с Толстым рационалистом был скорее В.С. Соловьев, который при всем своем мистицизме строил очень разумные, рассудительные, безопасные планы теократического устройства человеческой жизни с государями, с войной, с собственностью, – со всем, что мир признает благом.

В том же духе оценивает «рационализм» Толстого и В.В. Зеньковский, полагая, что этическая позиция Толстого раскрывается как искажение «*мистической этики*». «Сам Толстой всюду оперирует понятием “разумного сознания”, – замечает В.В. Зеньковский, – хотя это и придает извне его этике черты рационализма и даже интеллектуализма, но на самом деле он строит систему именно мистической этики. Основная моральная заповедь, лежащая в основе конкретной этики у Толстого – о “непротивлении злу” – носит совершенно мистический, иррациональный характер¹⁰³. Зеньковский делает весьма обоснованное предположение, что внешняя «разумность» этой заповеди, столь явно противоречащей современной жизни, означает, по всей вероятности, «другое понятие, другое измерение разумности, чем то, какое мы имеем в нашей жизни»¹⁰⁴.

Столь противоречивые суждения о рационализме толстовского учения только отчасти объясняются различным пониманием природы рациональности, усматриваемой в разуме, знании, рассудочности, здравом смысле и т.д. Более существенным является понимание источника и смысла рациональной стороны учения Толстого. Весь парадокс в том, что учение Толстого о непротивлении злему действительно проистекает из внерациональных источников и предполагает сверхрациональное обоснование и оправдание, как это справедливо отмечали и Бердяев, и Зеньковский. Но в то же время само это учение постепенно приобретало ярко выраженные черты рационализма, переходя от

¹⁰² Бердяев Н.А. Русская идея: Основные проблемы русской философской мысли XIX и начала XX в. // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 176.

¹⁰³ Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1, ч. 2. С. 201–202.

¹⁰⁴ Там же. С. 202.

аргументов «сердца» и «жизни» к аргументам разума и логики рассудка.

Чтобы объяснить этот парадокс, необходимо вначале определить основу и характер рациональности учения Толстого. Одним из важнейших составляющих этой рациональности является, на наш взгляд, *логическое начало*, проистекающее из *последовательности* и *бескомпромиссности* этической мысли Толстого. Это хорошо удалось подметить С.Л. Франку: «Довольно распространенное мнение признает Толстого, при всем уважении к его гению и нравственным силам, “плохим” и “слабым” мыслителем. Для того чтобы оценить это мнение, нужно условиться, в чем видеть силу мышления. Толстой, бесспорно, мыслитель односторонний; но эта односторонность проистекает из *логической силы* (курсив мой. – Е.М.), можно сказать из *логической беспощадности его мысли*. Вся трудность опровержения Толстого обусловлена тем, что его идеи суть, по большей части, *бесстрашные и логически безупречные выводы* из господствующих и общепризнанных посылок»¹⁰⁵. В связи с этим Франк справедливо отмечает, что Толстого обыкновенно *отвергают*, но не *опровергают*, что даже аргументы Вл. Соловьева, в сущности, крайне слабы и бьют скорее на чувство, чем дают рациональную критику¹⁰⁶.

Таким образом, толстовский рационализм во многом является выражением логической силы его мысли, следствием логической безупречности выводов, которые он не боится делать из общепризнанных посылок. Логика учения Толстого проистекает из *максимализма* и *абсолютизма* его этики.

Однако рационально-логическое начало учения Толстого о непротivлении злoму не следует рассматривать только как «издержки» его этического мышления, не желающего идти на компромисс с жизнью. Важнее понять причины обращения Толстого к *аргументам разума*, поскольку оно во многом противоречило духу самого учения. Толстой вынес непротivление за пределы из работы *сердца*, а не ума, подчеркнув, что вопрос о непротivлении есть именно «вопрос сердца», ответ на который может быть получен не с помощью разума, являющегося лишь *частью проявления жизни*, а с помощью *всей* жизни.

Толстой постоянно напоминал об этом. В период зарождения философии непротivления он уже отчетливо понимал «неубедительность» логических аргументов. В письме к В.И. Алексею

¹⁰⁵ Франк С.Л. Нравственное учение Л.Н. Толстого // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 433.

¹⁰⁶ См.: Там же. С. 432.

(1881) он писал: «Я убедился, что убеждать логически не нужно... всякий ищущий сам найдет лучше и больше, и свойственное себе доводы, но дело в том, чтобы показать путь. Теперь же я убедился, что показать путь может только жизнь – пример жизни¹⁰⁷.

В период завершения работы над философским обоснованием идеи непротivления в письме к редактору немецкого журнала (12 октября 1896 г.) Толстой вновь признается в «ненужности» логических доказательств в вопросе о непротivлении, заметив, что христианские истины столь «несомненны, просты и неопровержимы, что для того, чтобы люди усвоили их, не нужно никаких ни рассуждений, ни доказательств, ни красноречия, а нужно только не переставая повторять их»¹⁰⁸.

Позиция Толстого не претерпела изменения и в конце жизни, более того, она стала подчеркнута антирационалистической. В программной статье «Закон насилия и закон любви» он пишет: «Не разумные доводы убеждают меня и могут неотразимо убедить людей в истине непротivления; убеждает только сознание человеком своей духовности, основное выражение которого есть любовь»¹⁰⁹.

В это время Толстой приходит к окончательному уяснению смысла и назначения своего «рационализма». «Я прежде думал, – записывает он в «Дневнике» 31 марта 1908 г., – что разум есть главное свойство души человеческой. Это была ошибка, и я смутно чувствовал это. Разум есть только орудие освобождения, проявления сущности души – любви (Очень важно)»¹¹⁰.

Обращение Толстого в конце жизни к собранию мыслей мудрых людей стало для него еще одним источником доказательства истинности заповеди непротivления. В «Дневнике» Д.П. Маковицкого есть на этот счет весьма характерное свидетельство. Во время спора о том, какие могут быть доказательства, что надо жить так, а не иначе, и что такое добро и зло, Толстой заметил, что здесь возможны три вида доказательств: «первое – внутреннее, совесть; второе – опыт всей жизни; третье – мудрость мира, от Сократа до Рескина»¹¹¹.

Таково было внутреннее органическое убеждение Толстого, продиктованное духом самого учения о непротivлении, требовавшее от него аргументов *жизни, любви, мудрости*. Тем не менее независимо от этого убеждения учение Толстого о непротivле-

¹⁰⁷ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 24 т. Т. 21. С. 254.

¹⁰⁸ Там же. Т. 22. С. 178.

¹⁰⁹ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 37. С. 220–221.

¹¹⁰ Там же. Т. 57. С. 122.

¹¹¹ Маковицкий Д.П. У Толстого. Кн. 2. С. 58.

нии злу «обросло» различного рода логическими аргументами и доказательствами. В силу определенных причин Толстой вынужден был обратиться к доводам разума. Прежде всего, потребность в логической аргументации была вызвана необходимостью устранения ряда недоразумений, предрассудков, предубеждений, ложных представлений и т.п., которые извращали проблему непротivления. Толстой видел свою задачу в том, чтобы расчистить путь к правильному пониманию учения о непротivлении злему. В своих работах он обращался непосредственно к человеческому сознанию, пропитанному религиозным и научным суеверием, затмевающим свет евангельских истин. Характерно, что свои логические аргументы Толстой строит на главном жизненном, духовно-практическом аргументе – *умоперемене, покаянии* («метанойя»). «Чтобы понять учение Христа, надо прежде всего опомниться, одуматься, надо, чтобы в нас совершилась *μετανοια*»¹¹². «Эта поправка взгляда на жизнь, эта *μετανοια*, есть краеугольный камень учения Христа»¹¹³.

И первый шаг к *умоперемене*, к изменению взгляда на жизнь – борьба с ложными представлениями о сущности нового жизнепонимания. Отсюда просветительский, разъяснительный, рационалистический строй мысли, который присущ уже первому программному произведению Толстого «В чем моя вера?», в котором Толстой приводит целый ряд аргументов против непротivления (аргумент «утопичности» учения, «неисполнимости» заповеди непротivления, «ухода из мира», «страданий и несчастной жизни» и др.) и показывает их несостоятельность.

Следующий шаг к рациональному обоснованию учения о непротivлении связан с полемикой, в которую Толстой оказался невольно втянутым, особенно после появления книги «В чем моя вера?», вызвавшей многочисленные критические отклики. Не удивительно, что в трактате «Царство Божие внутри вас», вторая глава которого посвящена разбору критических точек зрения на проблему непротivления, Толстой попытался систематизировать и классифицировать аргументы своих оппонентов. Все критические аргументы Толстой подразделяет на пять видов: 1) аргумент о совместимости учения Христа и насилия (вроде изгнания торговцев из храма); 2) аргумент «усмирения злодея»; 3) аргумент личного назначения непротivления и вытекающий отсюда аргумент «невинной жертвы»; 4) аргумент невозможности абсолютного исполнения заповеди непротivления; и 5) аргумент «умалчи-

¹¹² Толстой Л.Н. В чем моя вера? // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 24 т. Т.15. С. 120.

¹¹³ Там же. С. 122.

вания» или «уклонения от ответа на вопрос о значении заповеди непротivления в учении Христа¹¹⁴. Некоторые из этих аргументов, в особенности второй и третий, стали впоследствии основным предметом полемики в вопросе о непротivлении между Толстым и Вл. Соловьевым¹¹⁵.

Толстой вынужден был вести полемику, чтобы разрушить предубеждения и предрассудки в вопросе о непротivлении и выдвинуть убедительные контраргументы в пользу собственной точки зрения. При этом он понимал, что полемизировать со своими противниками с позиций аргументов жизни и любви бессмысленно, поскольку вопрос стоит в плоскости общественного мнения, обыденного сознания, здравого смысла, богословских и философско-этических доводов, и ссылаться в этом случае на жизненный опыт и убеждения сердца было бы некорректно.

Вместе с тем обращение к аргументам разума диктовалось и некоторыми особенностями самого учения Толстого, прежде всего, его пониманием заповеди непротivления как идеала и правила жизни одновременно. В качестве последнего заповедь непротivления должна иметь жизненную проверку. Аргументы разума кажутся здесь весьма условными и формальными. Но как идеал, приближение к которому бесконечно, истина непротivления может быть постигнута только разумом. При этом потребность в рационально-логическом обосновании непротivления определяется уяснением и предвидением возможных последствий приложения учения к жизни, которые не могут быть даны непосредственно в человеческом опыте. В этой неизбежной прогнозируемости развития ситуации, связанной с применением или неприменением силы, и заключается причина обращения к аргументам разума. В этом смысле всякое серьезное обсуждение проблемы непротivления неизбежно выливается в «логический диспут», о допустимости и целесообразности принципа непротivления.

Так логическая аргументация становится необходимой и весьма внушительной частью учения о непротivлении. Главная проблема этой стороны учения о непротivлении в том, что аргументы жизни в этом случае незаметно подменяются аргументами разума. Легко стать на точку зрения понимания непротivления как идеала, оторвав само учение от жизненных корней, переведя его целиком на уровень «чистого разума». Истина непротivления при

¹¹⁴ Толстой Л.Н. Царство Божие внутри вас // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 28. С. 67.

¹¹⁵ См.: Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 653–657.

этом переходит в разряд метафизических идей, не имеющих своей опытной, жизненной проверки.

Именно этого особенно опасался Толстой, постоянно напоминая о жизненных и опытных источниках идеи непротivления, постоянно пытаюсь соотносить и соизмерять аргументы разума и аргументы жизни.

Следует заметить, что аргументы Толстого и его оппонентов разбросаны по самым разным источникам (трактатам, письмам, дневникам и т.д.) и приводятся в различных целях. До сих пор в литературе о Толстом отсутствует целостный систематический анализ этих аргументов. Одной из задач нашего исследования поэтому является по возможности полная систематизация и типология рационально-логических аргументов по вопросу о непротivлении. Мы сочли возможным рассмотреть также и те аргументы, которые не встречаются непосредственно в толстовской полемике, но которые логически вытекают из основных положений учения о непротivлении злoму (например, гегелевский вариант аргумента «милосердное насилие» – «право преступника на наказание»). Данный анализ позволяет не только исследовать рационально-логическую сторону учения о непротivлении, но и прояснить основные положения учения и способы их обоснования, сделать более очевидной логику развития идеи непротivления и пути ее воплощении в жизни.

В учении Толстого смысловой акцент ставится на аргументах *против непротivления*. Это и понятно, так как сам характер полемики предполагал прежде всего прояснение недоразумений и предрассудков, возникающих вокруг учения. Кроме того, для Толстого аргументы разума не были определяющими; главными оставались доказательства жизни. Поэтому свою задачу Толстой видел не в том, чтобы с самого начала выдвинуть те или иные доводы разума, неопровержимо свидетельствующие в пользу истины непротivления, а в том, чтобы рассеять заблуждения, недоразумения, ложные представления в вопросе о непротivлении, расчистив тем самым путь к истинному пониманию учения.

В целом аргументы *против непротivления* можно подразделить на две категории: аргументы *обыденного морального сознания* и *этико-философские* и *богословские* аргументы. Первые апеллируют к здравому смыслу, моральному чувству и мнению, как правило, они высказываются и разделяются людьми, не искушенными в тонкостях учения, знакомыми с ним на самом поверхностном уровне.

Вторые восходят к религиозно-философской традиции толкования заповеди непротivления, к авторитету учителей и отцов церкви, видных философов и т.п.

Такое деление в какой-то мере условно. Аргументы обыденного морального сознания уходят своими корнями в этику и религиозную философию, а этико-философские аргументы приближаются к точке зрения здравого смысла и обыденного сознания. Так, опровергая аргумент «неисполнимости» христианских заповедей, Толстой вынужден обратиться к проблеме определения и обоснования человеческой свободы, дать очерк своей философии свободы. С другой стороны, аргументы «усмирения злодея», или «третьего лица», при всех своих религиозно-философских предпосылках, ориентированы на здравый смысл и моральное чувство.

Остановимся подробнее на типичных аргументах обыденного морального сознания против непротивления. Первый аргумент сводится к тому, что непротивление есть пассивное *уклонение от борьбы* со злом, ведущее в конечном счете в *потворству злу*. Этот аргумент нередко используется в пропагандистских целях, как идеологический штамп, призванный оправдать насильственные методы борьбы со злом. Показательно, что серьезная, добросовестная критика обходит этот аргумент стороной, понимая, что он не имеет ничего общего с сущностью толстовского учения о непротивлении злу. Так, И.А. Ильин начинает свой критический труд «О сопротивлении злу силою» с оговорки, что о несопротивлении злу в буквальном смысле слова речь в его критике не идет, ибо очевидно, что «непротивление» в смысле отсутствия всякого сопротивления и пассивного уклонения от борьбы со злом означало бы фактическое *приятие зла*, допущение его в себя и предоставления ему свободы и власти. «Духовный опыт непротивления свидетельствует о том, – замечает Ильин, – что несопротивляющийся злу не сопротивляется ему именно постольку, что он сам уже зол»¹¹⁶.

Далее И.А. Ильин справедливо подчеркивает, что Толстой и примыкающие к нему моралисты вовсе не призывают к *полному непротивлению*. Напротив, их идея состоит в том, что «борьба со злом необходима, но ее целиком следует перенести во внутренний мир человека... “Непротивление”, о котором они пишут и говорят, не означает внутреннюю сдачу и присоединение ко злу; наоборот, оно есть *особый вид сопротивления*, т.е. неприятия, осуждения, отвращения и противодействия. Их “непротивление” означает противление и борьбу; однако лишь некоторыми излюбленными средствами. Они приемлют цель: преодоление зла, не делают своеобразный выбор в путях и средствах. Их учение

¹¹⁶ Ильин И.А. О сопротивлении злу силою // Ильин И.А. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 311.

есть учение не столько о зле, сколько о том, как именно не следует его преодолевать»¹¹⁷.

Последовательный критик толстовского учения о непротивлении злему разъясняет здесь недоразумение, на которое неоднократно указывал и сам Толстой. Так, в одном из писем, специально посвященных вопросу о непротивлении злу насиліем (1890), Толстой особо заостряет внимание на аргументе «уклонения от борьбы со злом»: «Вместо того чтобы понимать, что сказано: злом или насиліем не противься злу или насилію, понимается (мне даже кажется – нарочно) – не противься злу вообще, т.е. по-такай злу, будь к нему равнодушен, тогда как *противиться злу, бороться с ним есть единственная внешняя задача христианства*, и правило о непротивлении злему говорит только, как бороться со злом самым успешным образом. Сказано: вы привыкли бороться со злом насиліем, отплатой. Это дурное средство. Самое лучшее средство – не отплатой, а добром»¹¹⁸.

Таким образом, аргумент «уклонения от борьбы со злом» является либо результатом элементарного недоразумения, либо грубым пропагандистским приемом. И в том, и в другом случае он не заслуживает серьезных опровержений и вряд ли может быть взят на вооружение современными противниками учения о непротивлении.

Второй аргумент состоит в том, что учение о непротивлении объявляется *утопией, мечтой*. К нему прибегают прежде всего те, кто рассматривает христианское учение ретроспективно, как историю религии и фрагмент культуры прошлого. Отсюда возникает предубеждение, что учение о непротивлении *не приложимо к жизни*, что это в лучшем случае – *мечта*, поэтическая фантазия, с помощью которой Иисус пленял сердца простодушных жителей Галилеи. Эта «мечта» особенно несовместима с духом современной цивилизации. Как писал английский философ А.Н. Уайтхед, «если бы общество в его нынешнем состоянии последовало моральным заветам евангелий, это привело бы к его немедленной гибели»¹¹⁹. Аргумент «утопичности» учения о непротивлении опирается также на тот довод, что непротивление в корне противоречит *природе человека*. Человеку *не свойственно* подставлять другую щеку, когда его ударят по одной, *не свойственно* отдавать свое чужому, жертвуя собственным благом и т.д. Человеку свойственно стремиться к собственному благу и бороться за свое существование. Довод «борьбы за сущест-

¹¹⁷ Там же. С. 311–312.

¹¹⁸ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 24 т. Т. 22. С. 86–87.

¹¹⁹ Уайтхед А.Н. Избр. работы по философии. М., 1990. С. 405.

вание» Толстой впервые рассматривает в трактате «В чем моя вера?» и впоследствии не раз возвращается к нему, считая его возражением, заслуживающим внимания. Уже в конце жизни, по свидетельству Д.П. Маковицкого, Толстой с пониманием отнесся к возражениям одного из своих корреспондентов по вопросу о непротивлении в статье «Не могу молчать». «Я нигде не встречал, – заметил Толстой, – таких ясных возражений. Я был очень рад вставить их в статью (в «Письмо к индусу»). Первое – что существует закон борьбы за существование Дарвина; второе – что при непротивлении злые уничтожат добрых; третье – что любовь – это слишком много, что нужна не любовь, а справедливость»¹²⁰.

В «Письме к индусу» (1908) Толстой рассматривает все эти возражения, характеризуя их как «научные способы оправдания насилия», пришедшие на место устарелых, отживших религиозных оправданий. Касаясь закона борьбы за существование, он, в частности, замечает, что переносить этот закон из области животной жизни на существ, «одаренных свойствами разума и любви»¹²¹, было бы умышленным искажением и навязыванием человеческой природе не свойственных ее духовному развитию принципов жизни. Всем своим учением Толстой показывает, что человечество постепенно приходит к пониманию закона своего *духовного бытия*, к *разумному* осознанию смысла жизни. В свете этого понимания нереальной и фантастической выглядит как раз жизнь, устроенная по закону борьбы за существование, которая «проходила и теперь проходит для одних – в устройстве костров, кнутов, колесований, плетей, пыток, каторг, виселиц, расстрелов, одиночных заключений, острогов для женщин и детей; в устройстве побоищ десятками тысяч на войне, в устройстве периодических революций и пугачевщин, – для других – в том, чтобы исполнять все эти ужасы, а для третьих – в том, чтобы избегать этих страданий и оплачивать за них»²². Такая жизнь, заключает Толстой, и есть «мечта», и «мечта самая дикая, ужасная, бред сумасшедшего, от которого стоит только раз проснуться, чтобы уже никогда не возвращаться к этому страшному сновидению»¹²³. Таким образом, отметая аргумент «утопичности» непротивления, Толстой противопоставляет «нереальную» (безумную) реальность нашего мира реальной «нереальности» жизни в соответст-

¹²⁰ Маковицкий Д.П. У Толстого. Кн. 2. С. 68.

¹²¹ См.: Толстой Л.Н. Закон насилия и закон любви. // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 39. С. 265–266.

¹²² Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 23. С. 277.

¹²³ Там же.

вии с заповедями Христа, выражающими требования духовной эволюции человека.

Третий аргумент заключается в том, что учение Христа признается *прекрасным, но не исполнимым*. В этом аргументе Толстой усматривает явное противоречие. Ведь если мы считаем нечто прекрасным, видим в этом благо жизни, то мы делаем все от нас зависящее, чтобы достичь этого блага. Человеку вообще свойственно делать то, что он считает *лучшим*, несмотря ни на какие трудности. При этом ради достижения высшего блага он способен жертвовать сиюминутным удовлетворением своих потребностей. Поэтому говорить, что учение Христа прекрасно, но неисполнимо – очевидное недоразумение. Следует прямо признать, что либо это учение плохое и люди просто не стремятся к его осуществлению, либо согласиться с тем, что оно в принципе осуществимо.

Однако причиной данного недоразумения, согласно Толстому, является не просто *ошибка в рассуждении, а ложное представление*, созданное религией и закрепленное наукой. Суть этого ложного представления в том, что, хотя христианское учение прекрасно и дает благо миру, но люди слишком *слабы и дурны*, чтобы добиться его осуществления; они хотят делать *как лучше*, а получается *как хуже*: «благое вижу, хвалю, но к дурному влекусь» (Овидий). Пытаясь определить источник ложного представления, Толстой приходит к выводу, что аргумент «неисполнимости» заповеди непротивления зиждется на *догмате первородного греха и искупления*. Причем догмат этот, по мнению Толстого, насаждается не только религией, но и современной философией и наукой: «Учение Христа в смысле улучшения жизни людей своими разумными силами неисполнимо потому, что Адам пал, и мир лежит во зле – говорит религия. Учение это неисполнимо потому, что жизнь человеческая совершается по известным, независимым от воли человека законам – говорит наша философия. Философия и вся наука говорят совершенно то же, что говорит религия догматов первородного греха и искупления»¹²⁴.

Сходство религиозных и научных доводов о «неисполнимости» заповеди непротивления хорошо видно, например, из критических замечаний П.Б. Струве по поводу статьи Толстого «Неизбежный переворот». Пытаясь ответить на вопрос, почему учение о непротивлении неосуществимо и люди не могут устроить свою жизнь на началах разума и любви, Струве приходит к выводу, что причина этого не в их злобе и грехе (Струве старается избегать,

¹²⁴ Толстой Л.Н. В чем моя вера? // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 23. С. 382.

как он сам говорит, нравственно-религиозных оценок), а в том, что они слабы. «Пусть они не “злы” и не “виноваты”, но они несомненно *слабы*»¹²⁵.

Исходя из этого, Струве формулирует основной вопрос непротивления: «Как сделаться людям достаточно *сильными* для любви, исключаяющей насилие?»¹²⁶. Очевидно, что довод «первородного греха» заменяется здесь доводом *несвободы человека* перед объективными законами жизни. Ибо, что есть *слабость*, как не признание зависимости человека от объективных сил бытия?

Самой логикой опровержения аргумента «неисполнимости» учения Толстой подведен к вопросу о свободе, как условия воплощения истины непротивления в жизни. Его понимание сущности человеческой свободы восходит к известным словам Христа из Евангелия от Иоанна: «Познайте истину, и истина сделает вас свободными». Свобода и есть возможность познания истины, возможность ее признания или непризнания, приятия или неприятия¹²⁷.

Таким образом, свобода, по Толстому, это *свобода выбора истины*. Это значит, что человек свободен *не в совершении поступков*, а в *выборе причин поступков*, т.е. тех истин, которые лежат в их основе. Отсюда следует, что свобода – это стремление руководствоваться истиной в своем поведении. А поскольку сам выбор истины и руководство ею есть прерогатива разума, то свободу можно определить и как *разумное стремление к благу*. И в этом смысле говорить о неисполнимости учения Христа, значит – либо отрицать его истинность, либо отказывать человеку в способности понимания провозглашенных Христом нравственных истин.

Однако здесь возникает еще одна трудность, препятствующая правильному пониманию проблемы «исполнимости» учения – понимание сути «свободного исполнения» заповедей. Свобода исполнения есть стремление руководствоваться истиной непротивления как *идеалом*, а не просто как *нормой (правилом)* жизни.

Толстой подробно разъясняет смысл этого недоразумения в трактате «Царство Божие внутри вас». Сама возможность исполнения заповедей Христа «пугает» обывателей, полагающих, что если бы человек исполнил то, что проповедуется Христом, то он

¹²⁵ Струве П.Б. Роковые вопросы: По поводу статьи Л.Н. Толстого «Неизбежный переворот» // Струве П.Б. Patriotică: Политика, культура, религия, социализм. М., 1997. С. 308.

¹²⁶ Там же.

¹²⁷ См.: Толстой Л.Н. К вопросу о свободе воли: [Из неизданного сочинения] // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 24 т. Т. 18. С. 141.

уничтожил бы свою жизнь; и если бы все люди исполнили это, то прекратился бы род человеческий. «Не заботься о завтрашнем дне, не противься злу насилием, не защищай свою жизнь, соблюдай полное целомудрие» – точное исполнение этих и подобных им требований сделает жизнь невозможной.

Но в том-то и дело, что свободное исполнение заповедей Христа предполагает совершенно иной способ руководствоваться ими в жизни. Речь здесь идет вовсе не о точном исполнении этих заповедей, подобном тому, как исполняются правила уплаты податей и другие гражданские законы и обязанности. Речь идет об ориентации на эти заповеди как на *идеал*, как на то бесконечное совершенство, к которому должен стремиться всякий человек. Таким образом, свободное исполнение заповедей означает осознанное стремление к бесконечному совершенству.

Толстой особенно настаивает на том, что человеку нельзя снижать в своем сознании требований идеала. Человек должен руководствоваться не умеренными правилами справедливости и филантропии, а именно идеалом полного, бесконечного, божеского совершенства. «Только стремление к этому совершенству, – подчеркивает Толстой, – отклоняет направление жизни человека от животного состояния к божественному настолько, насколько это возможно в этой жизни»¹²⁸. Это подобно тому, поясняет Толстой, как если бы, плывя против течения, собираясь пристать к тому месту, к которому хочешь, необходимо всеми силами направлять ход гораздо выше, так как жизнь все равно «снесет».

Парадокс в том, что снизить требования идеала – значит, по существу, обречь учение о непротивлении на «неисполнимость», ибо только идеал полного бесконечного совершенства способен подвинуть людей к свободной деятельности. «Умеренное совершенство, – замечает Толстой, – теряет силу воздействия на души людей»¹²⁹. Поэтому учение Христа только тогда имеет шанс быть исполненным, когда оно требует абсолютного совершенства, т.е. слияния божественной сущности, находящейся в душе каждого человека, с совершенной волей Бога.

Четвертый аргумент против непротивления состоит в том, что учение Христа не предназначено для всего мира, что оно *дано только избранным* и может быть осуществлено в особых условиях – в стороне от соблазнов мира. Этот аргумент может быть назван аргументом «*ухода из мира*». Как ни удивительно кажется заблуждение, согласно которому христианские заповеди хороши

¹²⁸ Толстой Л.Н. Царство Божие внутри вас. С. 169.

¹²⁹ Там же.

для людей, но неисполнимы, замечает Толстой, но заблуждение, по которому считается, что человек, желающий не на словах, а на деле исполнять учение Христа, должен уйти из мира – еще удивительнее. Те, которые прибегают к этому аргументу, очевидно, считают, что христианские заповеди либо предназначены только для избранных, либо само их осуществление мыслится в качестве «чистого» эксперимента, не связанного непосредственно с целями улучшения жизни людей. И то, и другое опровергается самой жизнью и проповедью Христа. Всю известную нам жизнь свою, отмечает Толстой, Христос провел в самом водовороте жизни: с мытарями, блудницами, фарисеями. Главные заповеди Христа – любовь к ближнему, непротивление злу насилем – требуют *постоянного общения с миром*. Но главное доказательство даже не в этом. Христос учит *истине*, и эта истина не может быть отвлеченной, оторванной от жизни. «Если бы жизнь здесь не подтверждала учения Христа о жизни, то это учение было бы не истинно»¹³⁰.

Так же, как для опровержения аргумента «неисполнимости» учения Толстой развивает свою «философию свободы», так и критику аргумента «ухода из мира» он подкрепляет своим учением об истине. Согласно Толстому, истина – это не просто согласие жизни с учением; истина должна быть запечатлена страданием и передана с любовью¹³¹. А это возможно только в мирской жизни.

Опровергая аргумент «ухода из мира», Толстой не мог забыть своей собственной жизненной ситуации. Обосновывая мысль о невозможности ухода из мира, он заметил: «Не подумайте при этом, что я это говорю для оправдания своего положения, того, что остался в этих условиях жить. Жизнь в том, чтобы не делать то, что ты считаешь неистинным, но не в том, чтобы менять те условия, в которых ты считаешь, что нельзя жить»¹³².

Пятый аргумент против непротивления сводится к утверждению о том, что каким бы прекрасным ни было учение Христа, оно все равно *не может изменить жизнь к лучшему*, пока весь мир, все люди не начнут следовать этому учению. Нельзя идти одному человеку против всего мира, не может один праведник по-

¹³⁰ Толстой Л.Н. В чем моя вера? // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 24 т. Т. 15. С. 142–143.

¹³¹ Ср.: «Для того, чтобы быть услышанным людьми, надо говорить с Голгофы, запечатлеть истину страданием, а еще лучше – смертью» (Дневники, 16 июля, 1901 г.). «Для того, чтобы истина была услышана, надо чтобы она была высказана с добротой» (Круг чтения, 24 февраля).

¹³² Маковицкий Д.П. У Толстого. Кн. 2. С. 87.

вернуть жизнь по учению Христа, – таким путем не только других не спасешь, но и свою жизнь погубишь.

Опровергая аргумент «личной гибели», Толстой показывает, что он построен на ложном представлении о смысле и назначении человеческой жизни. Очевидно, что так могут рассуждать только те, кто видит смысл жизни в *личном благе*. Учение Христа как раз и говорит о том, что такая жизнь ведет к гибели, что для спасения своей жизни необходимо придать ей такой смысл, который не уничтожался бы смертью. «Христос учит спасению от погибельной жизни, – пишет Толстой, – а я жалею эту погибельную жизнь. Следовательно, я считаю эту свою жизнь вовсе не погибельной, считаю эту жизнь чем-то действительно мне принадлежащим и хорошим. В этом-то признании своей мирской, личной жизни за что-то действительно, мне принадлежащее и лежит недоразумение, препятствующее пониманию учения Христа»¹³³.

Истинное спасение жизни – это «спасение от жизни личной» и пробуждение к истинной жизни в Боге, при которой человек начинает следовать закону любви и исполнять заповедь непротivления злumu. Истинное спасение жизни Толстой, вслед за Сократом, связывает с «заботой о душе», с «устройством своей души». И здесь он показывает ложность представления о том, что один человек не сможет идти против всего мира, изменить существующий строй жизни в направлении закона любви. Толстой разрушает это ложное представление с помощью *идеи нравственного самосовершенствования*. «Побороть общее зло жизни, – отмечает он, – можно только одним средством: нравственным усовершенствованием своей жизни»¹³⁴. Согласно Толстому, человек не властен устраивать жизнь других, каким бы совершенным и справедливым и казалось ему это устройство; он призван только к одному – к своему внутреннему совершенствованию; только в этом он властен и только этим он может воздействовать на жизнь других людей и изменять ее к лучшему.

В связи с этим Толстой формулирует своеобразный императив нравственного самосовершенствования как необходимого условия устройства жизни по закону любви: «Делай свое дело жизни, совершенствуя и улучшая свою душу, и будь, уверен, что только этим ты будешь самым плодотворным образом содействовать улучшению общей жизни».

¹³³ Толстой Л.Н. В чем моя вера? // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 24 т. Т. 15. С. 119.

¹³⁴ Толстой Л.Н. Круг чтения // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 42. С. 458.

Наконец, шестой аргумент против непротивления говорит о том, что если следовать заповеди непротивления: подставлять щеку, раздавать имущество, не присягать и т.д. – то, значит, *обречь свою жизнь на страдания и муки, лишения и несчастья*. «Но так ли это на самом деле?» – спрашивает Толстой. Не являются ли эти во многом воображаемые несчастья всего лишь предрассудком обывательского сознания, цепляющегося за привычные условия жизни и испытывающего страх перед новым жизнепониманием? «Пусть всякий вспомнит, – говорит Толстой, – все тяжелые минуты своей жизни, все телесные и душевные страдания, которые он перенес и переносит, и спросит себя, во имя чего он переносит все эти несчастья: во имя учения мира или Христа? Пусть всякий искренний человек вспомнит хорошенько всю свою жизнь, и он увидит, что никогда, ни одного раза он не пострадал от исполнения учения Христа, но большинство несчастий его жизни произошли только от того, что он в противность своему влечению следовал связывавшему его учению мира»¹³⁵.

Толстой признается, что в своей исключительно счастливой в мирском смысле жизни он испытал столько страданий, понесенных во имя учения мира, что их хватило бы и на хорошего мученика во имя учения Христа.

В конечном счете Толстой приходит к выводу, что мы не замечаем и не придаем такого значения всем трудностям и опасностям исполнения учения мира только потому, что считаем все эти страдания оправданными и необходимыми для своих частных целей и ложного понимания блага. Мы сами уверили себя в том, что эти страдания суть необходимые условия нашей жизни и потому не хотим понять, что учение Христа говорит нам о том, как избавиться от этих страданий. Толстой подчеркивает, что «девять десятых страданий людей несутся ими во имя учения мира, что все эти страдания не нужны и могли бы не быть, что большинство людей – мученики учения мира»¹³⁶.

Однако проблема заключается не только в том, чтобы избавиться людей от страданий. Не менее важно знать, во имя чего человек переносит страдания, в чем *смысл страданий*? Одно дело – страдания во имя учения мира, которые не спасают от личной гибели, которые все равно ведут к смерти. Такие страдания не могут быть оправданы. Какой смысл страдать, если все равно придется умереть. В работе «О жизни» Толстой замечает, что необъяснимость страданий земного существования убедительнее всего

¹³⁵ Толстой Л.Н. В чем моя вера? // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 24 т. Т. 15. С. 145.

¹³⁶ Там же.

доказывает человеку, что его жизнь не есть *жизнь личности*, начавшаяся рождением и кончающаяся смертью. Другое дело – страдания во имя учения Христа, которые пробуждают человека к истинной жизни. В этом случае страдания вполне оправданы и даже желательны, так как они свидетельствуют о муках нового рождения. При этом осознание благотворности страданий, отмечает Толстой в «Пути жизни», уничтожает их тяжесть.

Таковы основные доводы Толстого, показывающие несостоятельность аргументов обыденного морального сознания против учения о непротивлении злumu. Характерно, что, опровергая эти аргументы, устраняя недоразумения, заблуждения и предрассудки обыденного сознания, Толстой подводит под них теоретические положения своего учения:

- под аргумент «уклонения от борьбы со злом и потворства злу» – положение о противлении злу добром;
- под аргумент «утопичности» учения – положение о «безумии» современного мира;
- под аргумент «неисполнимости» заповедей Христа – положение о сущности человеческой свободы;
- под аргумент «ухода из мира» – положение о критерии истинности учения;
- под аргумент «личной гибели» – положение о смысле жизни, истинном спасении и нравственном самосовершенствовании;
- и, наконец, под аргумент «несчастной жизни» – положение о смысле страданий.

Обратимся теперь в этико-философским и богословским аргументам против непротивления. Если лейтмотивом аргументов обыденного морального сознания являлось сомнение в *возможности осуществления и исполнения* заповеди непротивления, то смысл этико-философской аргументации сводится к утверждению об «*относительности*» данной заповеди, что накладывает определенные *ограничения* на ее применение в жизни. Так, основные положения церковного христианства в этом вопросе состоят в том, что непротивление не исключает общественных (насильственных) мер к ограничению зла и наказанию делающих зло; что непротивление злу необходимо в той мере, в которой оно является безвредным для славы Божией и для спасения ближнего¹³⁷.

В подлинном христианском жизнепонимании, – пишет, например, Е.С. Трубецкой, – принципу непротивления принадлежит

¹³⁷ Характер толкования заповеди «не противись злumu» церковным христианством Толстой уяснил для себя еще в работе «Соединение и перевод четырех Евангелий». См.: Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 24. С. 243.

значение подчиненное и ограниченное. Он не есть цель сама по себе, а лишь средство для утверждения мистического начала всеединства в человеческих отношениях¹³⁸. Однако самой существенной причиной относительности и условности значения заповеди непротивления считается ее *зависимость* от заповеди *любви к Богу и ближнему*. «Главнейшая заповедь Христа: люби ближнего (не только друга, но и врага своего) как самого себя, и потому поступай с ним так, как ты хотел, чтобы поступали с тобой. Этой заповедью разъясняются все недоразумения, возникающие при толковании других, вытекающих из нее заповедей»¹³⁹.

Сразу же заметим, что для Толстого такая постановка вопроса была абсолютно неприемлема. Всем своим учением он как раз стремился показать и обосновать единство *закона любви* и принципа непротивления злему. Закон любви, по Толстому, есть метафизический принцип жизни; заповедь непротивления – нравственное, практическое выражение этого закона. Непротивление – неизбежное условие любви; непротивление есть та черта, за которой кончается любовь, – такого рода «формулы» соотношения непротивления и любви Толстой вводит и обосновывает на всех этапах развития своего учения. Поэтому ставить заповедь непротивления в подчиненную зависимость от заповеди любви было, по мнению Толстого, способом оправдания тех или иных отступлений от императива непротивления и тем самым – нарушением самого закона любви.

Признание зависимости заповеди непротивления от заповеди любви ведет к *ограничению* распространения и применения принципа непротивления в жизни. Заповедь непротивления оказывается безусловной и обязательной только в том случае, если зло бывает направлено против человека *лично*; если же оно совершается по отношению к *другому лицу*, или попирает *божеские и человеческие ценности*, то следование данной заповеди перестает быть обязательным требованием, ибо непринятие каких бы то ни было мер к предотвращению зла является нарушением заповеди любви к Богу и ближнему.

В этом и состоит *первый* этико-философский и богословский аргумент против непротивления как всеобщего принципа жизни – аргумент «прощения личных обид». Этико-философское обоснование этого аргумента мы находим в работе И.А. Ильина «О сопротивлении злу силою». Главный довод Ильина сводится к тому, что, призывая любить врагов, Христос имел в виду *личных* врагов

¹³⁸ Трубецкой Е.С. Спор Толстого и Соловьева о государстве // О религии Льва Толстого: Сб. [статей]. М., 1912. Сб. 2. С. 62.

¹³⁹ Гладков Б.И. Толкования Евангелия. 2-е изд. СПб., 1907. С. 225.

самого человека, его собственных ненавистников и мучителей, которым пострадавший, естественно, может простить или не простить. Но Христос вовсе не призывал любить врагов *Божиих*, прощать тех, кто ненавидит и попирает божеские и человеческие законы. Основной тезис Ильина гласит: человек не имеет ни возможности, ни права прощать обиду, нанесенную другому, отпустить *чужие грехи*. Ведь в каждом насильственном действии, в каждом преступлении кроме личной стороны обиды, поругания личного достоинства, есть еще и *сверхличная* сторона, ведущая преступника на суд общества, ставящая его перед судом Божиим. И личное прощение частного лица на властно погасить эту подсудность, снять невиновность. «В самом деле, пишет Ильин, – кто дал мне право “прощать” от себя злодеям, творящим поругание святости, или злодейское соблазнение малолетних или гибель родины? И каков может быть смысл этого мнимого “прощения”? Что означают слова: “я их не осуждаю и не обвиняю”; кто поставил меня столь милостивым судьей?»¹⁴⁰ Не оборачивается ли такое прощение безразличием, безволием и попустительством злодейству, спрашивает Ильин.

Основываясь на этих соображениях, Ильин приходит к выводу, что заповедь «не противься злему» следует понимать в значении *кроткого перенесения личных обид* («кто ударит тебя в правую щеку твою»), *отдачи личного имущества* («взять у тебя рубашку»), *оказания личных услуг* («кто принудит тебя идти с ним»).

Таким образом, высшая, *божественная справедливость* требует от нас *ограничения действия* любви и делает заповедь непротивления злу насилием безусловной и обязательной только в случае *личной защиты от зла*. Аргумент «личного» или «мнимого» прощения был хорошо знаком Толстому. В этом смысле критические доводы Ильина не были новыми и оригинальными. Толстой уже в трактате «Царство Божие внутри вас» выразил суть своего неприятия данного аргумента, подчеркнув, что такое толкование есть не только *ограничение* заповеди, но ее прямое *отрицание* и *уничтожение*. Если каждый имеет право прибегать к насилию для защиты ближнего, то проблема употребления насилия сводится к определению того, что считать угрозой для жизни другого. Если же вопрос опасности для жизни другого каждый решает для себя *сам*, то границы применения насилия расширяются до бесконечности. «Казнили и сжигали колдунов, – замечает Толстой, – казнили аристократов и жирондистов, казнили и их вра-

¹⁴⁰ Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. С. 407.

гов, потому что те, которые были во власти, считали их опасными для людей»¹⁴¹.

Толстой указывает также на то, что если бы такое ограничение заповеди непротивления действительно присутствовало бы в мысли Христа, то о нем обязательно бы упоминалось в текстах Евангелия. Однако мы находим, скорее, обратное. Когда Петр пытался воспротивиться насилием злу, направленному не против себя лично, а против своего любимого и божественного учителя, то Христос прямо запретил ему это, сказав, что поднявший меч от меча и погибнет.

Толстой приводит и еще один довод против ограничения принципа непротивления: довод «меньшего зла». При употреблении насилия против не совершившегося еще зла никогда нельзя знать, какое зло будет больше: зло моего насилия или зло, от которого я хочу уберечь ближнего. «Я вижу, что известный мне разбойник преследует девушку, – разъясняет Толстой свою мысль, – у меня в руке ружье, я убиваю разбойника и спасаю девушку; но смерть или поранение разбойника совершилось наверное, а что произошло, если бы этого не было, мне не известно. Зато известно, какое количество зла происходит от признания людьми за собой права предупреждать могущее случиться зло. 0,99 зла мира от инквизиции до динамитных бомб, казней и страданий десятков тысяч так называемых политических преступников основано на этом рассуждении»¹⁴².

В своем итоговом произведении «Путь жизни» Толстой приходит к окончательной формулировке довода «меньшего зла»: «То зло, от которого люди думают защититься насилием, несравненно меньше того, которое они делают себе, защищаясь насилием»¹⁴³.

Второй аргумент против безусловности непротивления – это аргумент «усмирения злодея», предполагающий довод «праведности человеческого суда», «справедливости закона». В своем классическом виде он встречается у Иоанна Златоуста: «Положим, что всякий закон утратил свое значение, и никто не страшится определенного им наказания, – что всем злодеям, и прелюбодеям, и убийцам, и ворам, и клятвопреступникам, и отцеубийцам – предоставлена свобода жить без всякого страха по своим склонностям: не извратится ли тогда все, не наполнятся ли бесчисленными зло-

¹⁴¹ Толстой Л.Н. Царство Божие внутри вас // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 28. С. 192.

¹⁴² Там же. С. 133.

¹⁴³ Толстой Л.Н. Путь жизни // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 90 т. Т. 45. С. 264.

деяниями и убийствами города, торжища, дома, земля, море и вся вселенная? Это всякому очевидно. Если и при существовании законов, при страхе и угрозах, злые намерения едва удерживаются, то, когда бы отнята была и эта преграда, что тогда препятствовало бы людям решаться на зло? Какие бедствия не вторглись бы тогда в жизнь человеческую? Не то только жестокость, когда злым позволяют делать, что хотят, но и то, когда человека, не учинившего никакой несправедливости, и страдающего невинно, оставляют без всякой защиты. Скажи мне, если бы кто-нибудь, собрав отовсюду злых людей и вооруживших мечами, приказал им ходить по всему городу и убивать всех встречаемых, – могло ли бы что-нибудь быть бесчеловечнее этого. Напротив, если бы кто-нибудь другой связал этих вооруженных людей и силою заключил их в темницу, а тех, которым угрожала смерть, похитил бы из рук беззаконников, – может ли быть что-нибудь человеколюбивее этого?»¹⁴⁴.

Этико-философская мысль прибавила к этому аргументу ряд новых доводов. Так, В.С. Соловьев указал на то, что противление злу добром не обязательно приводит к погашению злой воли. У нас нет ни теоретических оснований, ни житейских примеров, свидетельствующих о том, что сердце злодея доступно добру. «Вам известны какие-нибудь случаи, чтобы доброта доброго человека сделала злого добрым или, по крайней мере, менее злым? Даже Христос при всей своей доброте ничего хорошего не мог сделать с душой Иуды Искарота или злого разбойника»¹⁴⁵. Жизненный опыт и здравый смысл говорят скорее о том, что «действительное благодеяние в конце концов увеличивает добро в добром и зло в злом. Так должны ли мы, имеем ли даже право всегда и без разбора давать волю своим добрым чувствам? Можно ли похвалить родителей, поливающих из доброй лейки ядовитые травы в саду, где гуляют их дети?»¹⁴⁶.

Интересно, что на житейскую недостоверность возможности уничтожения злой воли добрым чувством обратил внимание английский логик Б. Рассел, придав аргументу «усмирения злодея» новый оригинальный поворот. Рассел приводит известные слова Спинозы о том, что «ненависть увеличивается вследствие взаимной ненависти и, наоборот, может быть уничтожена любо-

¹⁴⁴ Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея Евангелиста. М., 1993. Кн. 1. С. 179.

¹⁴⁵ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. С. 711.

¹⁴⁶ Там же. С. 715–716.

вью»¹⁴⁷. «Я хотел бы поверить этому, – замечает Рассел, – но не могу, кроме исключительных случаев, когда ненавидящая личность целиком находится во власти лица, которое отказывается ненавидеть. В таких случаях удивление перед тем, что не последовало наказания, может иметь соответствующее воздействие. Но поскольку *злодеи имеют власть*, мало пользы уверять их, что вы не питаете к ним ненависти, так как они будут относить ваши слова за счет неправильных побуждений и вы не сможете лишить их власти непротивлением злу»¹⁴⁸. Этот довод против непротивления злему можно назвать доводом «*власти злодея*».

Свою интерпретацию аргумента «усмирения злодея» дает И.А. Ильин, рассматривая необходимый процесс *обуздания зверя в человеке*. «Столетиями и тысячелетиями, – пишет Ильин, – совершается этот обуздывающий и перевоспитывающий процесс, превращающий человекообразное животное в существо общественное и дисциплинированное; и чем общественнее и дисциплинированное это животное, тем доступнее оно для духовной культуры, тем доступнее ему самому работа внутреннего самовоспитания... Именно там, где зверь укрощен и дьявол в душе подавлен, просыпается способность, склонность и объективная общественная возможность воспитывать души словом разума и делом уступчивой любви; но где этого нет, там слово падает на бесплодный камень и расточенная любовь попирается свирепым животным»¹⁴⁹.

Аргумент «усмирения злодея» постоянно был в поле зрения Толстого. «Довод этот я нашел в первый раз у Иоанна Златоуста и выставляю несправедливость его в книге “В чем моя вера?”¹⁵⁰», – пишет Толстой. Суть своих возражений он подытоживает в трактате «Царство Божие внутри вас». По его мнению, признание человека злодеем не только в корне противоречит основным принципам христианского вероучения, но и невозможно по самой своей сути. Если мы позволим себе признать каких-либо людей злодеями, считает Толстой, то, во-первых, мы этим уничтожаем весь смысл христианского учения, согласно которому все люди равны между собой, все они – братья и сыны одного Отца Небесного; *во-вторых*, даже если допустить, что насилие против злодеев оправдано, то у нас нет несомненного признака и определения, по которому можно наверняка отличить злодея от

¹⁴⁷ Спиноза Б. Избр. произведения: В 2 т. М., 1957. Т. 1. С. 560.

¹⁴⁸ Рассел Б. История западной философии. М., 1959. С. 598.

¹⁴⁹ Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. С. 430, 431.

¹⁵⁰ Толстой Л.Н. Царство Божие внутри вас // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 90 т. Т. 28. С. 79.

незлодея; наконец, *в-третьих*, даже если бы такой критерий был, то и тогда в христианском обществе «злодеи» были бы «неусмирёнными», потому что некому было бы казнить их или сажать в тюрьмы, так как каждому христианину предписано не быть палачом, не убивать.

Особенно важное значение имеет второй довод Толстого, на котором, собственно, и держится весь контраргумент: *отсутствие критерия* для определения злодея и отличения его от незлодея. В основе этого довода лежит одна из главных этико-философских идей Толстого: идея неопределённости и относительности представлений людей о добре и зле.

Основная проблема философии непротivления заключается как раз в том, как возможно разрешение конфликтов между людьми, когда одни люди считают злом то, что другие считают добром, и наоборот? Нельзя признать в качестве ответа стереотип обыденного сознания: зло есть то, что я считаю злом, несмотря на то, что мой противник считает это добром. Здесь возможны только два серьёзных ответа, полагает Толстой. Или необходимо найти верный и неоспоримый критерий того, что есть зло, или, при отсутствии этого критерия, *воздержаться от применения силы* для борьбы со злом, не противиться злу насильем.

Поисками критерия зла человечество было занято с начала исторических времен и до сих пор практически не продвинулось на этом пути. Здесь, кстати, Толстой отчасти отвечает на «исторический» довод И.А. Ильина о необходимости «укрощения зверя в человеке». Толстой в определенной мере и сам признает необходимость и неизбежность насилия в истории. «Может быть, пишет он, – что для прежнего состояния людей было нужно государственное насилие, может быть, оно нужно еще и теперь»¹⁵¹. Однако Толстой высказывается весьма и весьма осторожно, памятуя о том, что отсутствие критерия зла не позволяет нам делать более уверенные выводы о пользе насилия в истории.

Второй же ответ – не противиться насильем тому, что мы считаем злом, до тех пор, пока мы не нашли общего критерия зла, – это и есть ответ, который дает Христос. Весьма характерна здесь оговорка Толстого: «до тех пор, пока мы не нашли общего критерия зла». Значит ли это, что Толстой считал данный ответ всего лишь временной, промежуточной формой жизнепонимания, которое должно смениться более совершенным мировоззрением, включающим в себя общий критерий зла? Скорее всего, Толстой

¹⁵¹ Толстой Л.Н. Закон насилия и закон любви. С. 199.

так не считал, и его оговорка есть лишь следствие определенного полемического приема. Все учение Толстого говорит о том, что он был убежден в принципиальной невозможности установления общего критерия зла. Это подтверждают также и мысли Толстого из его итогового труда «Путь жизни»: «Учение о том, что человек никогда не может и не должен делать насилия ради того, что он считает добром, справедливо уже по одному тому, что то, что считается добром и злом, не одно и то же для всех людей. То, что один человек считает злом, есть зло сомнительное (другие считают его добром); насилие же, которое он совершает во имя уничтожения этого зла – побои, увечья, лишение свободы, смерть, – уже наверно зло»¹⁵².

Возможность альтернативного ответа (при отсутствии общего критерия зла) ставит человечество и каждого отдельного человека перед выбором: продолжать ли ему идти путем проб и ошибок в поисках критерия зла, или (хотя бы на время) воздержаться от применения насилия. И здесь Толстой использует довод, который можно назвать аргументом «риска». Своим учением Христос как бы говорит всему миру: «Вы думаете, что ваши законы насилия побеждают зло, но они только увеличивают его; вы тысячи лет пытались уничтожить зло злом и не добились успеха на этом пути; испробуйте теперь другой путь: путь непротivления злу насилием, – и вы узнаете, хорош он или нет»¹⁵³. Аргумент «риска» высоко ценил Н.А. Бердяев, полагая, что в нем заложен ключ к пониманию смысла толстовского учения о непротivлении злumu в целом. «Толстой противопоставляет закон мира и закон Бога. Он предлагает *рисковать миром* для исполнения закона Бога... Если человек перестанет противиться злу насилием, т.е. перестанет следовать закону этого мира, то произойдет непосредственное вмешательство Бога и вступит в свои права божественная природа»¹⁵⁴.

Аргумент «усмирения злодея» ведет к двум возможным вариантам продолжения полемики: к оценке ситуации насилия с точки зрения «жертвы злодейства» и обоснованию правомерности насилия для «наказания злодея». Третий и четвертый аргументы против непротivления – аргумент «невинной жертвы», или «третьего лица», и аргумент «милосердного насилия (наказания)». Оба аргумента в существенной степени обусловлены приорите-

¹⁵² Толстой Л.Н. Путь жизни // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 45. С. 252.

¹⁵³ Толстой Л.Н. В чем моя вера? // Там же. Т. 23. С. 304.

¹⁵⁴ Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 176, 177.

том заповеди любви по отношению к заповеди непротивления. Аргумент «невинной жертвы» занимает центральное место в полемике В.С. Соловьева с учением Толстого о непротивлении злу. Выбирая ту или иную позицию по отношению ко злу, мы должны думать в первую очередь не о злодее. Самое главное здесь – это «третье лицо», жертва злого насилия, которой прежде всего требуется наша помощь. Заповедь любви диктует нам, что мы должны спасти эту жертву, *по возможности щадя злодея*; но помочь мы ей должны во что бы то ни стало: «если можно, то увещеваниями, если нет, то силой»¹⁵⁵. При этом самопожертвование может оказаться в данном случае совершенно бесполезным и даже вредным. «Мученик доброты» вовсе не исполнит тем самым заповеди Христа о принесении в жертву своей жизни для блага ближних, потому что не сделает никакого добра ни злодею, ни его жертве. Напротив, доведя злодея до двойного убийства, он возложит на его душу новый грех, а, имея возможность спасти жизнь жертвы, применив к злодею силу (если последний не поддастся на увещевания), но, не сделав это, он сам становится повинным в ее смерти, вольно или невольно становясь соучастником убийства¹⁵⁶.

Рассматривая этот аргумент, Толстой с самого начала подчеркивал его надуманность, жизненную нетипичность. Неслучайно сам он называл его аргументом «*фантастического, воображаемого разбойника*». По мнению Толстого, аргумент «воображаемого разбойника», как бы не имеющего в себе ничего человеческого и постоянно находящегося в «процессе убивания невинных», служит основанием для рассуждений большинства сторонников насилия. «Но ведь такой разбойник, – замечает Толстой, – есть самый исключительный, редкий и даже невозможный случай. Многие люди могут прожить сотни лет, никогда не встретив этого фиктивного разбойника в процессе совершения своего преступления. Зачем же я буду правило своей жизни основывать на этой фикции?»¹⁵⁷.

«Рассуждая о действительной жизни, а не о фикции, – продолжает Толстой, – мы видим совсем другое: мы видим людей и даже самих себя совершающих самые жестокие дела, но не в одиночку, а всегда в связи с другими людьми, и не потому, что мы звери, не имеющие ничего человеческого, а потому, что мы находимся в заблуждениях и соблазнах. Мало того, что самые жестокие дела,

¹⁵⁵ Соловьев В.С. Три разговора о войне... С. 657.

¹⁵⁶ См.: Гладков Б.И. Толкование Евангелия. 2-е изд. СПб., 1907. С. 277–278.

¹⁵⁷ Толстой Л.Н. О борьбе со злом: (Письмо к революционеру) // Полн. собр. соч.: В 24 т. Т. 22. С. 17.

как побоища людей, динамиты, гильотины, виселицы, одиночные тюрьмы, собственность, суды, власть и все ее последствия, происходят не от воображаемого разбойника, а от тех людей, которые основывают свои правила жизни на нелепой фикции воображаемого зверя-разбойника»¹⁵⁸. Чтобы оценить данную аргументацию Толстого, следует иметь в виду, что он здесь говорит вовсе не о том, как мы должны поступать в жизни, если все-таки нам придется столкнуться со злодеем, а лишь о *теоретической несостоятельности рассуждений*, основанных на посылке злодейства разбойника.

Чтобы уяснить соотношение теоретических и жизненных аргументов, обратимся к *крайнему случаю* ситуации со злодеем. Для радикального и бескомпромиссного решения вопроса о том, допустимо или недопустимо применять насилие по отношению к злодею, в роли злодея рассматривается человек, потерявший свой человеческий облик: «сумасшедший», «бешеный», «спившийся» и т.д. Характерно, что в такой радикальной постановке вопроса допущение насилия по отношению к злодею разделяли даже такие проповедники непротivления, как Э. Баллу, считавший вполне оправданным насилие против пьяниц и душевнобольных. В своем письме к Толстому он писал: «Я не допускаю применения насилия как такового, но допускаю в подобных случаях возможность безобидного, благожелательного физического воздействия, ибо следует тщательно блюсти полное благополучие всех заинтересованных сторон. То, что я допускаю, не только санкционировано, но продиктовано законами доброй воли. К этому разряду относятся все случаи душевных расстройств, частичного умопомешательства и буйных расстройств»¹⁵⁹.

В своем ответе Толстой подчеркивал, что в таких рассуждениях совершается подмена идеала непротivления правилом исполнения заповеди непротivления в жизни. Смысл христианского учения в том, что в идее нельзя допускать ни малейшего компромисса. «Компромисс выйдет неизбежно на практике и потому, тем не менее, следует не допускать компромисса в теории»¹⁶⁰.

«Великий грех есть компромисс в теории, – пишет Толстой, – намерение понизить идеал Христа с целью сделать его осуществимым. И я считаю, что таким теоретическим компромиссом является допущение насилия, хотя бы и доброжелательного, над

¹⁵⁸ Там же.

¹⁵⁹ Л.Н. Толстой и Эдин Баллу: духовное родство // Неизвестный Толстой: Из архивов России и США. М., 1994. С. 278–279.

¹⁶⁰ Толстой Л.Н. К вопросу о непротivлении злу насилием // Полн. собр. соч.: В 24 т. Т. 22. С. 87.

сумасшедшим (очень трудно дать точное определение понятия сумасшедшего)»¹⁶¹. Толстой был убежден, что сама жизнь приведет человека к компромиссу в зависимости от того, на какой ступени духовного развития он находится. Чем выше он духовно, тем меньше вероятность насильственного отпора злодею. Идеалом же является позиция *святого*.

Эту ситуацию хорошо описывает Л.П. Карсавин в импровизированном диалоге с оппонентом непротивления: «Как я буду действовать, я не знаю. Я могу только в общих чертах наметить некоторые человеческие возможности. В таких положениях человек не размышляет, а действует непосредственно. Разумеется, он не будет стоять на месте и проповедовать злодею о любви, пока тот убивает. Он бросится на защиту ребенка, станет бороться со злодеем, угрожать ему.

– Угроза – уже насилие.

– Я и не предполагаю, что защитник безгрешен. Святой обойдется и без угроз.

– Остановит злодея взглядом?

– А почему бы и нет... Ведь праведник действует непосредственно, не раздумывая и не колеблясь. С той же непосредственностью, с какой праведник выражает свою необоримую волю в словах и взгляде, обыкновенный человек думает об угрозе и хватается за оружие. Ведь он должен во что бы то ни стало защитить ребенка. У него нет присущей святому *веры в силу правды*. Он думает, что Божья правда нуждается в пистолете. Решаясь на борьбу, он обнаруживает свою *греховность и грешит*»¹⁶².

Толстой, разумеется, не считал себя святым и поэтому не учил, как останавливать злодея взглядом или, на худой конец, словом. Но и последним грешником он также не был и потому не мог советовать: отвечать злодею тем же. В реальной жизни Толстой намечает некий срединный путь (хотя лично для себя он считает встречу со злодеем совершенно невозможной).

В работе «Путь жизни» Толстой показывает возможный выход из ситуации со злодеем и невинной жертвой («воображаемым разбойником»). «Если я вижу, что один человек намерен убить другого, то лучшее, что я могу сделать, это поставить самого себя на место убиваемого и защитить, накрыть собою человека и, если можно, спасти, утащить, спрятать его, – все равно как я стал бы спасать человека из пламени пожара или утопающего: либо самому погибнуть, либо спасти. Если же я не могу этого сделать,

¹⁶¹ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 65. С. 36.

¹⁶² Карсавин Л.П. О началах: (Опыт христианской метафизики) // Символ. Париж, 1994. Июль, № 31. С. 282.

потому что я сам заблудший грешник, то это не значит, что надо быть зверем и, делая зло, оправдывать себя»¹⁶³. В дилемме «спаси другого или погибнуть, но не прибегать к насилию», Толстой без колебаний склонялся ко второй возможности, руководствуясь принципом «меньшего зла»: «лучше быть убитым, чем самому убивать»¹⁶⁴. «То, что бешеный убьет меня, вас, мою дочь, вашу мать? Да что же тут такого страшного? Умереть мы все можем и должны. А дурного делать мы не должны»¹⁶⁵. Конечно, эти слова можно отнести на счет старого, все повидавшего человека, пережившего страх смерти и описавшего его во многих художественных произведениях, фанатика идеи, уверившегося в иллюзорности страданий и смерти и т.д. и т.п. Можно даже увидеть в этих словах апофеоз «абстрактной проповеди» и «дегуманизированной моралистики». Но за этим «преуменьшением» ценности жизни скрывается нечто иное. Толстой показывает нам образец конкретного гуманизма, основанного на новом жизнепонимании. Вот как он разъясняет приведенную мысль: «Но, во-первых, бешеные редко убивают, а если убивают, то ведь предмет, который надо жалеть, не я, которого еще только может убить бешеный, а он, изуродованный и страдающий; и помогать надо ему, думать о нем. Если бы люди не позволяли себе для своей безопасности запирать и убивать тех бешеных и так называемых преступников, то они позаботились бы о том, чтобы не образовывались вновь бешеные и преступники»¹⁶⁶. Таким образом, умаление ценности жизни обусловлено здесь самопожертвованием ради *духовного блага* ближнего.

Толстой проводит и еще один существенный довод против применения насилия к злодею: невозможность человеку знать будущее, предвидеть последствия своих поступков. «Злодей занес нож над своей жертвой, у меня в руке пистолет, я убью его, – разъясняет Толстой свою мысль. – Но ведь я не знаю и никак не могу знать, совершил ли бы занесенный нож свое намерение. Он мог бы не совершать своего злого намерения, я же наверное совершу свое злое дело. И потому одно, что может и должен человек сделать как в этом, так и во всех подобных случаях: делать то, что он считает должным перед Богом, перед своей совестью. Совесть же человека может требовать от него жертвы своей, но ни-

¹⁶³ Толстой Л.Н. Путь жизни // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 45. С. 212.

¹⁶⁴ Маковицкий Д.П. У Толстого. Кн. 2. С. 252.

¹⁶⁵ Толстой Л.Н. К вопросу о непротивлении злу насилием // Полн. собр. соч.: В 24 т. Т. 22. С. 87.

¹⁶⁶ Там же.

как не чужой жизни. То же самое относится и к способам противодействия злу общественному»¹⁶⁷.

Окончательный ответ Толстого на вопрос о том, что делать человеку при виде совершаемых злодейств одного или многих людей, сводится к рекомендации следовать «золотому правилу» нравственности: поступать с другими так, как хочешь, чтобы поступали с тобой, – оказавшись по тем или иным причинам в роли злодея ты вовсе не хочешь, чтобы тебя убили – злодеями становятся не ради самоубийства. Следовательно, и к злодею ты должен относиться так, как ты хотел бы, чтобы относились к тебе, окажись ты, волею судеб, на месте злодея.

Аргумент «усмирения злодея» необходимо ведет к вопросу о возможности «наказания злодея», что предполагает обоснование ценности насилия. Насилие может быть оправдано, если оно совершается из *благожелательных целей*, если это *справедливое* и одновременно *милосердное* насилие, т.е. насилие во имя будущего блага, «зло во спасение», наказание, ради исправления и нравственной пользы. В этом и состоит четвертый аргумент против непротивления: аргумент «*милосердного насилия*», который имеет богатую традицию в лице отцов и учителей церкви. К нему прибегали Ориген, Тертуллиан, Клемент Александрийский, Иоанн Златоуст, Августин и др. Характерно, однако, что сама эта проблема рассматривалась преимущественно в контексте теодицеи: в плане примирения божественной благодати и правосудности. Общее решение проблемы сводилось к тому, что Бог остается правосудным даже тогда, когда прощает нам грехи и милует нас; остается и благим, когда наказывает нас за грехи, ибо наказывает не из гнева или мести, а для нашей нравственной пользы¹⁶⁸. Иоанн Златоуст переносит этот аргумент и на человеческий суд, полагая, что Христос не запрещает наказания вообще; он только возбраняет быть строгим судьей тех, кто сам подвержен порокам и не радуется о собственных грехах¹⁶⁹. Это значит, что человеческий суд может быть оправдан, если он руководствуется не «греховными» мотивами *отмщения* или *устрашения* преступника, а интересами его нравственного исправления и благополучия ближних.

С этой точки зрения «неосуждение», «неподсудность» преступника будут не только во вред интересам ближних, но и во

¹⁶⁷ Толстой Л.Н. Закон насилия и закон любви. // Там же. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 37. С. 206–207.

¹⁶⁸ См., например: Ориген. О началах. Самара, 1993. С. 119 (Кн. 2, гл. 5).

¹⁶⁹ См.: Иоанн Златоуст. Толкование на св. Матфея Евангелиста. Кн. 1. С. 262–263.

вред ему самому. «Ведь преступление есть проявление злой воли, грех: содействуя такому проявлению воли, мы несомненно причиняем зло, губим душу того, чья воля так дурно направлена. Поэтому сотворить преступнику благо мы можем только в том случае, когда помешаем ему совершать дальнейшие преступления, убедив его в том, что совершение преступлений есть зло, и подчиним его волю требованиям разума и совести, т.е. исправим его»¹⁷⁰. При этом лишение преступника свободы, т.е. ограничение проявления его злой воли, составляет первый шаг к его исправлению, за которым, в зависимости от достигнутого результата, может последовать акт милосердия¹⁷¹.

Оригинальную интерпретацию аргумента «милосердного насилия» мы находим в «Философии права» Гегеля, с которой Толстой, судя по всему, не был знаком. Для Гегеля милосердие означает не что иное, как *право преступника на наказание*. Если мы не предоставим преступнику права быть наказанным, полагает Гегель, то мы тем самым не только лишим его чести и человеческого достоинства, но и вообще откажем ему в звании разумного, человеческого существа. Поэтому-то и лишают естественного права быть наказанными тех, кого признают существами неразумными, невменяемыми¹⁷².

Аргумент «милосердного насилия» был неприемлем для Толстого по двум причинам. Во-первых, в силу отсутствия у нас критерия того, что считать истинным благом преступника, определяющим наш «милосердный» поступок. Аргументацию такого рода мы уже рассматривали в связи с невозможностью определения сущности злодейства. А во-вторых, и это главное, – нам не дано знать будущих последствий наших поступков, того, во что может вылиться предполагаемое нами «милосердное» наказание.

Согласно логике Толстого, чтобы согласиться с аргументом «милосердного насилия», необходимо допустить факт «*божественной провиденциальности*». Если считать, что Бог всеведущ и всеблаг, то тогда следует признать, что только он имеет все основания прибегать к такому насилию, в котором сливаются воедино благодать и справедливость.

Таким образом, «милосердное насилие» может быть в принципе оправдано только божественной провиденциальностью. Однако для Толстого понятие «божественной провиденциальности» лишено практического, жизненного смысла. Бог есть любовь. Любовь же – «это проявление божественной сущности, для которой не су-

¹⁷⁰ Гладков Б.И. Толкование Евангелия. С. 258.

¹⁷¹ См.: Там же.

¹⁷² Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 148, § 100.

ществует времени, и потому любовь проявляется только в настоящем, сейчас, во всякую минуту настоящего»¹⁷³. Поэтому говорить о «будущем» благе или «будущей» любви – значит оправдывать применение насилия в настоящий момент времени. Не может быть «милосердного насилия», как не существует «будущего добра». «Добро может быть только сейчас: в будущем не может быть добра, потому что будущего нет. Есть только настоящее»¹⁷⁴.

Пятый, заслуживающий внимания, аргумент против непротивления – аргумент «отрицательного добра», выдвинутый русским мыслителем Н.Ф. Федоровым. Федоров полагал, что если даже будут исполнены все христианские заповеди: «не убий», «не воюй», «не прелюбодействуй», «не укради», «не клянись», «не судись», «не противься злему» и т.д., то прекратится только зло (причем зло, наносимое самими людьми друг другу). В этом случае можно будет лишь сказать, что *не есть добро*, в чем нет добра, но нельзя будет сказать, *в чем состоит добро*.

Н.Ф. Федоров весьма остроумно строит свою критику на основополагающей толстовской идее *неопределенности* человеческих представлений о добре. Даже если будет устранено зло, замечает он, нечто положительное в определении добра мы все-таки будем иметь: добро есть прежде всего *жизнь*, «сохранение жизни живущим и возвращение ее теряющим и потерявшим»¹⁷⁵.

Таким образом, Н.Ф. Федоров подвергает основательному сомнению абсолютность толстовского принципа непротивления злему, рассматривая его лишь в качестве момента (да и то отрицательного) в общей теории «воскресения умерших» и «бессмертия живущих».

Характерно, что в произведениях Толстого мы не находим упоминания об этом аргументе. Толстой просто не был знаком с ним, так как письмо Федорова к В.А. Кожевникову (1898), в котором он приводит свой довод, не было опубликовано в свое время. В беседе же этот аргумент тоже не мог быть затронут, так как к тому времени отношения между Толстым и Федоровым прервались. Однако, если бы аргумент «отрицательного добра» был бы известен Толстому, он бы, в соответствии с духом своего учения, мог бы ответить одним словом, перевешивающим на чаше весов отрицательные смыслы всех заповедей – *любовь*.

Интересно, что именно такой контраргумент предложил Л.П. Карсавин – «скромный единоведец» Толстого, – защищаю-

¹⁷³ Толстой Л.Н. Путь жизни // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 45. С. 112.

¹⁷⁴ Там же.

¹⁷⁵ Федоров Н.Ф. Что такое добро // Федоров Н.Ф. Соч. М., 1982. С. 608.

щий и развивающий его взгляды, но нигде не упоминающий его имени. Л.П. Карсавин замечает, что из десяти Моисеевых заповедей семь даны в форме запрета, восьмая (= первая) соединяет запрет с повелением, и только две положительны. Иисус же, пришедший не нарушить, а исполнять закон, обосновывает его положительными заповедями. «Повторяя, даже усугубляя запреты, Христос всегда раскрывает положительное их содержание как *деятельность любви*. По христианскому сознанию, – заключает свою мысль Карсавин, – добро никогда не может быть пассивным воздержанием, но всегда – нравственной деятельностью, и его существо не определимо запретом, ибо добро, а не зло первоосновно»¹⁷⁶.

Шестой аргумент против непротивления можно условно назвать аргументом «насилия духа над плотью». Его суть – в противоречии между признанием абсолютной ценности духа в толстовском учении, утверждением приоритета духовного начала в человеке и неприятием физического, *телесного* насилия. На это противоречие обратил внимание И.А. Ильин, заметивший, что, останавливаясь перед применением физического насилия, сторонник непротивления проявляет некий «благоговейный трепет перед телом злодея». «Тело человека не выше его души и не священнее его духа; оно совсем не есть неприкосновенное святилище злости или неприступное убежище порочных страстей», – писал Ильин¹⁷⁷.

Очевидно, что ориентация на духовное благо личности вполне оправдывает определенное «потеснение» и даже подавление желаний и интересов тела. Толстой вовсе не отрицал борьбу с плотью, насилие по отношению к телу, проблема заключалась только в определении *границ* такого насилия. Он исходил из того, что пределы насилия для каждого разумного существа ограничиваются только *своим телом*. Единственно оправдано и плодотворно только *самопротивление злу силой*. Распространять же насилие на тело другого человека неправомерно и недопустимо по той причине, что тело является *орудием воли*, и допуская насилие по отношению к телу, мы совершаем насилие и над душой человека, т.е. пытаемся «огонь потушить огнем». Кроме того, само противопоставление тела и духа является скорее теоретической установкой, чем руководством к действию. В жизни мы всегда имеем дело с конкретным человеком, а не с его «телом» или его «душой». Таковы наиболее значимые, на наш взгляд, аргументы против идеи непротивления злему. Предпри-

¹⁷⁶ Карсавин Л.П. О началах. С. 256.

¹⁷⁷ Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. С. 343.

нятое Толстым опровержение всех этих аргументов имеет двой-
кий смысл. С одной стороны, его можно рассматривать как не-
обходимый момент *обоснования* и *разъяснения* основных поло-
жений учения, что мы и пытались показать выше. Но с другой
стороны, рациональная аргументация обнаруживает *противо-*
речивость и *парадоксальность* учения Толстого в силу *внера-*
ционального и *сверхрационального* духа его «нового жизнепо-
нимания».

На эту особенность учения Толстого указал в свое время еще
С.Л. Франк, отметивший противоречие между «*догматической*
формулировкой» и «*истинным индивидуалистическим смыс-*
лом» учения о непротивлении злу. Это противоречие становилось
все более ощутимым по мере того, как само учение приобретало
черты «определенной рациональной системы, ряда логически-
фиксированных норм поведения»¹⁷⁸. «Строгая логичность в про-
ведении моральных принципов не спасает Толстого от этих глу-
боких противоречий, коренящихся во внелогической стихии его
духа», – подчеркивает Франк¹⁷⁹.

Мы не можем согласиться с этим суждением русского фило-
софа. Более того, мы как раз пытались доказать, что «строгая ло-
гичность» не только спасает учение Толстого от противоречий,
но *рождает* сами эти противоречия, которые *отсутствуют* во
«внелогической», «сверхрациональной» стихии его духа. На наш
взгляд, эти противоречия и парадоксы возникают тогда, когда
жизненный дух непротивления злему пытаются ввести в узкие
рамки рационально-логической системы. Мы уже говорили о
том, что для Толстого такая «процедура» явилась «вынужденной
необходимостью», продиктованной не духом самого учения о не-
противлении, а *полемическими* и *просветительскими* *соображе-*
ниями.

Чтобы еще раз убедиться в этом, рассмотрим некоторые кар-
динальные противоречия и парадоксы толстовского учения о не-
противлении. Подчеркнем, что речь здесь идет о противоречиях,
между *духом* и *логикой* идеи непротивления, а не о противоречи-
ях, приписываемых мировоззрению Толстого в целом, которые
сам он считал во многом надуманными. Таково, например, одно
из наиболее излюбленных оппонентами Толстого противоречий,
заключающееся якобы в том, что моральный пафос его учения
направлен одновременно на две различные сферы: на реформи-
рование внешней жизни и на внутреннее преобразование нравст-

¹⁷⁸ Франк С.Л. Лев Толстой как мыслитель и художник // Франк С.Л. Русское ми-
ровоззрение. СПб., 1996. С. 460.

¹⁷⁹ Франк С.Л. Нравственное учение Л.Н. Толстого // Там же. С. 438.

венной жизни¹⁸⁰. На надуманность и несостоятельность этого противоречия Толстой указал в своей работе «По поводу статьи П. Струве»¹⁸¹. *Кардинальные противоречия самой идеи непротivления* заключаются в следующем.

1) Противоречие между *нормативной безусловностью, всеобщей направленностью, универсальным предназначением* заповеди непротivления и *ограниченностью и избирательностью* ее реального функционирования. Данное противоречие фиксирует, например, М. Вебер: «Кто ударит тебя в правую щеку, обрати к нему и другую» (Мф, 5:38). По смыслу заповеди она обращена и к тем, кто ударяет по щеке, и не должно было бы бить тех, кто делает это. “Подставь другую щеку!” – безусловная заповедь не задается вопросом, каким же это образом другому приличествует бить»¹⁸².

Комментируя это высказывание М. Вебера, современный исследователь этики ненасилия А.А. Гусейнов остроумно замечает: «Однако самое удивительное состоит в том, что способ поведения по заповеди ничуть не меняется (разве что становится еще более заповедальным) из-за того, что приходится действовать в чужеродной среде, где принято бить по щекам. Точно так же математик ничуть не смущается и не отступает от чарующей гармонии точек, линий и окружностей из-за того, что не находит их в эмпирическом мире»¹⁸³.

Нам кажется, это противоречие объясняется и разрешается проще. В *жизненном плане* идеальная безусловность принципа непротivления органично совмещается с нормативной избирательностью заповеди: люди стоят на разных ступенях приближения к *идеалу* непротivления – те, кто стоит ниже, вынуждены пока бить по щеке; те, кто выше, – подставлять щеку. Иными словами, заповедь непротivления *безусловна как идеал и относительна как норма, или правило, поведения*.

2) Противоречие между основным положением толстовской этики об *относительности* человеческих представлений о добре и зле и признанием насилия в качестве *безусловного зла*. С одной стороны, применение насилия отвергается на основании отсутствия всеобщего критерия добра и зла; но с другой стороны, всякое насилие трактуется как *безусловное зло*. Но если человечеству не

¹⁸⁰ См., например: *Струве П.Б.* Роковые вопросы // *Струве П.Б.* Patriotica: Политика, культура, религия, социализм. М., 1997. С. 304–308; *Франк С.Л.* Лев Толстой как мыслитель и художник. С. 461.

¹⁸¹ См.: *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 38. С. 336–340.

¹⁸² *Вебер М.* Избр. произведения. М., 1990. С. 695.

¹⁸³ *Гусейнов А.А.* Этика ненасилия // *Вопр. философии.* 1992. № 3. С. 72–73.

дано знать, что такое зло «само по себе», а тем более, если, согласно Толстому, зла вообще нет и это всего лишь «непонятое добро», то из чего же следует недопустимость любого насилия. Не может ли в таком случае то или иное насилие действительно оказаться некоей разновидностью блага (зло «во спасение» и «во искупление», зло ради «исправления и нравственной пользы» и т.д.), как это утверждают сторонники аргумента «милосердного насилия»?

Не является ли тем самым признание относительности и иллюзорности зла обоюдоострой посылкой? Поскольку каждый человек понимает зло по своему и у нас нет критерия абсолютного зла, то в равной мере правомочно как не противиться злу вообще, так и противиться ему в каждом конкретном случае.

Наиболее логически безупречным выходом из этой противоречивой ситуации был бы *скептический аргумент: воздержание от суждений* по поводу целесообразности противления или непротивления, которое в конечном счете должно привести и к *воздержанию от поступков* в конфликтной ситуации. Но именно к этому Толстой и пришел в *своей жизни*, разрубив рациональный узел данного противоречия «мечом» *неделания*.

Таким образом, само следование и исполнение заповеди непротивления в жизни является лучшим способом снятия противоречий и устранения парадоксов, вырастающих на почве «рационального оправдания» идеи непротивления.

ПРИНЦИП НЕДЕЛАНИЯ

1. КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ФОРМЫ НЕДЕЛАНИЯ И ИХ ПРЕЛОМЛЕНИЕ В ХРИСТИАНСКОЙ ЭТИКЕ Л.Н. ТОЛСТОГО

Принцип неделания в нравственной философии Л.Н. Толстого синтезирует в себе идеи неделания в разных культурно-исторических традициях: древнекитайской, древнеиндийской, античной и христианской. В этом параграфе мы рассмотрим основные культурно-исторические формы неделания и их влияние на нравственную философию Л.Н. Толстого.

Неделание в широком культурно-историческом плане имеет следующие характерные черты.

1. *Аскетическое самоотречение*, т.е. бегство из «мира», отречение от мирской деятельности. Аскет, культивирующий созерцание божественного, не нуждается в «услугах» мира. Так, йог стремится стать отшельником, христианский подвижник – пустынножителем и монахом. Это – «отвергающая мир аскеза» (М. Вебер).

Отрешенность от мира накладывает свой отпечаток на характер добродетели. Высшей формой добродетели является любовь. «Истинная любовь, – замечает Вивекананда, – не зависит от физической привязанности. Люди могут любить друг друга, находясь на расстоянии тысячи миль»¹.

В то же самое время состояние трансцендентной отрешенности вызывает сверхчувственное видение жизни, в свете которого добродетель может представляться иллюзией. Отношение к людям связано не с «догмами альтруизма», но со «сверхнравственной», космической необходимостью. Такая установка порождает *безучастность и безжалостность*: «Совершенное отрешение вычеркивает жалость столь же решительно, – замечает А.Дж. Тойнби, – как оно вычеркивает дурные страсти»². Таково внутреннее содержание «отвергающей мир аскезы».

2. *Деятельное самоотречение* выражается в отречении от плодов деятельности и непривязанности к материальному (напри-

¹ Вивекананда С. Карма-йога. Рига: Виеда, 1991. С.24.

² Тойнби А. Дж. Постигание истории. М., 1991. С. 441.

мер, как в карма-йоге, или в «деятельном недеянии» мудреца-даоса, или в «воздержании от суждений» («эпохе») и «бестревожности» («атараксия») мудреца-скептика и т.п.).

«Деятельное самоотречение, – замечает в этой связи В.Н. Назаров, – это не просто самоограничение или воздержание, продиктованное определенными социально-нравственными установками или логикой житейского успеха. Оно определяется мистическим и плутовским “отстранением” от мирской жизни»³.

Неделание только внешне отрешено от мира. Внутренне оно заставляет быть в постоянном напряженном отношении к действительности. Для аскета-отшельника «...самый уход из мира, если рассматривать его в психологическом аспекте, – не уход, а беспрерывная победа над все новыми искушениями, с которыми он все время должен решительно бороться. Отвергающий мир аскет все-таки сохраняет внутреннее отношение к «миру», хотя и отрицательное, в виде предполагаемой борьбы с ним. Поэтому в данном случае правильнее говорить об «отказе от мира», а не о «бегстве из мира».

«Отказ от мира» подвергает сомнению необходимость «бегства из мира». Это побуждает мудреца искать пути активного самоотречения в действительной реальности. Ведь полная победа может быть одержана только в самом миру. Это – «аскеза в миру», которая предполагает вовлеченность в жизнь мира, участие в его деятельности с целью духовного преображения этоса. Смысл «деятельного самоотречения» – не в отрицании, а в преображении материального.

Существует несколько философско-культурных форм «деятельного самоотречения»:

древнеиндийская традиция,
древнекитайская традиция,
античная традиция.

Древнеиндийская культурно-историческая традиция неделания

Одним из путей к духовному освобождению через «деятельное самоотречение» является путь карма-йоги (Бхагавад-гита).

Деятельное самоотречение в древнеиндийской культурно-философской традиции представляет собой свободный отказ от деятельности, действий, не соответствующих избранному духовному пути. Деятельное самоотречение связано с духовными установками и позициями личности, которые обозначают свободу духовного выбора.

³ Назаров В.Н. Феноменология мудрости. Тула, 1994. С. 243.

1. Независимость от рода деятельности.

Это означает, что внешний отказ от деятельности еще не свидетельствует о свободе духа, о благодати, так как существует возможность удерживаться от действий, оставаясь умом привязанным к объектам чувств. И наоборот, занимаясь какой угодно деятельностью, можно не испытывать чувственной привязанности к ней. Например, подметая улицу, можно достичь такого же духовного просветления, как и предаваясь трансцендентальному созерцанию. Все зависит не от рода деятельности, а от духовного отношения к ней.

2. Независимость от результатов деятельности. Для человека процесс деятельности связан, прежде всего, с его результатами, которые и составляют его привязанность к миру, корень материальной заинтересованности. Человек стремится во что бы то ни стало воспользоваться плодами своей деятельности.

Таким образом, зло коренится не в самой деятельности, а в характере отношения к ней. Поэтому нет никакого смысла отказываться от деятельности. Достаточно отказаться всего лишь от ее результатов. Тем более, что «...для воплощенной души невозможно полностью отказаться от всякой деятельности. Но тот, кто отрекается от плодов своего труда, считается истинно отрешившимся» (Бхагавад-гита XVIII, 11).

С. Вивекананда в связи с этим отмечал: «В Индии живет мудрец, великий йог, один из самых замечательных людей, когда-либо виденных мною, — пишет он. — Он сказал мне однажды, в чем состоит тайна труда: «Соедини цель и средства воедино. Когда ты делаешь какую-нибудь работу, не думай ни о чем, кроме нее. Твори ее, как высшую молитву, и посвящай ей всю свою жизнь, пока ты ее делаешь»»⁴.

3. Нравственная мотивация бескорыстного труда. «Мистический» смысл труда состоит в том, что человек трудится здесь не для себя и даже не для других. Он не связан результатами труда, отрешился от плодов своей деятельности. Он самозабвенно поглощен самой работой. Это явно перекликается с «мистическим смыслом» любви (любовь не к самому себе, не к ближнему, а к самой любви, ее источнику и первообразу). И так же как «мистика» любви является самым надежным основанием «этики» любви, так и «мистика» труда непосредственно выливается в «этику» труда, т.е. делает любой труд бескорыстным и самоотверженным. Никакая даже самая высокая нравственная мотивация не может привести к истинному бескорыстию. Даже если человек

⁴ Вивекананда С. Карма-йога. С. 31–32.

руководствуется мотивом труда на общее благо, он так или иначе «заинтересован» в результатах своего труда. Истинная этика может родиться только из мистики. Истинный смысл мудрости заключен в том, что бескорыстная деятельность на благо людей может быть только следствием «молитвенной», «жертвенной» деятельности во имя Бога.

4. *Нравственный долг и жертва как основные нравственные характеристики «деятельного самоотречения».* Долг представляет результат «бесстрастного исполнения своих обязанностей», в котором концентрируется смысл отказа от результатов деятельности. «Вся эта деятельность должна совершаться без привязанности к ней и без ожидания награды. Ее следует совершать из чувства долга» (Бхагавад-гита, XVIII, 6). Долг – это исполнение человеком своих обязанностей в любом положении жизни при отсутствии пристрастия к результатам действий. Долг определяется не тем, что сделано, но тем, как сделано. Мудрость долга в том, чтобы делать наилучшим образом то дело, на которое человек поставлен жизнью.

Отсюда – каждый человек должен исполнять свой долг. Долг одного не может быть долгом другого. «Лучше исполнять свой собственный долг, хотя бы и самый скромный, нежели в совершенстве исполнять долг другого» (Бхагавад-гита, XVIII, 47).

Долг одного человека не может быть выше или ниже по значению долга другого. Долг государя не выше долга простого отца семейства, если тот исполняет его надлежащим образом. Более того, чем «ниже» и «проще» долг, тем труднее бывает в совершенстве его исполнить. Быть совершенным государем проще, чем быть совершенным мужем, а быть великим педагогом проще, чем быть хорошим отцом.

Жертва является высшей формой выражения долга. Это – высшая точка, апофеоз «деятельного самоотречения». Человек отрекается не только от плодов, результатов своей деятельности, но и от собственной жизни. В этом «мистическом» характере жертвы заключен ее высший нравственный смысл – духовно преобразовать жизнь, – который предстает как «искупительный» дар жертвы. Своей жертвой искупаются «грехи» людей. В искупительной жертве смысл не только смерти Христа, но и смерти Сократа. Мудрец, призванный к духовному преображению этоса, стремится не только к духовному самоочищению, но и к очищению от «материальной скверны» всего человечества через жертвенное самоотречение, в котором особенно гармонично сочетаются мистика «очищения и освобождения духа» и одновременно этика «служения человечеству».

Древнекитайская традиция

Философское обоснование позиции «деятельного недеяния» содержится в книге «Дао дэ цзин», приписываемой китайскому мудрецу Лао-цзы.

Смысл «деятельного недеяния» заключается в следующем.

1. *Сохранение равновесия добра и зла. Недеяние как способ целесообразной деятельности человека.* Всеобщее правило нравственности раскрывается в формуле: «Не делай другому того, чего не желаешь себе». От человека требуется, чтобы он не совершал определенных действий, способных причинить вред другому и воздерживался от определенных чувств, мыслей, поступков. Фактически – это «неделание» другому зла есть *высшая степень* нравственной деятельности, предполагающей борьбу духа с силами зла, завладевшими сердцем и разумом человека.

Одновременно понятие недеяния содержит в себе более глубокий, философский смысл: целесообразности и оправданности деятельности человека. В этом плане подчеркивается значимость и смысл человеческой деятельности, задается вопрос: может, человек своим деятельным участием в развитии событий только мешает естественному ходу вещей и ухудшает существующий порядок мира?

Толстой в связи с этим писал: «Все бедствия людей происходят не столь от того, что они не сделали того, что нужно, сколько от того, что они делают то, чего не нужно делать. И потому люди избавились бы от всех бедствий личных и, в особенности, общественных, если бы они соблюдали неделание»⁵.

«Неделание» не есть простое бездействие – отречение от субъективного произвола человеческой деятельности ради естественного процесса самосозидания мира, имя которому – дао. «Дао постоянно осуществляет недеяние, однако нет ничего такого, чего бы оно не делало» (Дао дэ цзин. 37).

2. *Нравственное содержание деятельного недеяния.* Смысл «деятельного недеяния» в том, чтобы жить в гармонии с дао, следуя естественному ходу вещей. «Нужно сделать свое сердце предельно беспристрастным, твердо сохраняя покой, и тогда все вещи будут изменяться сами собой, а нам останется созерцать их возвращение» (Дао дэ цзин. 16).

Социальная деятельность человека, проявляющаяся в различных формах общественного устройства: государстве, праве, общественной морали т.п., есть уже свидетельство утраты им Дао – естественного пути жизни. Поэтому обретение пути не-

⁵ Толстой Л.Н. Неделание // Собр. соч.: В 24 т. М., 1913. Т. 18. С. 99.

обходимо ведет к самоустранению человека как активного субъекта деятельности. «Совершенномудрый, совершая дела, предпочитает недеяние; осуществляя учение, не прибегает к словам; вызывая изменение вещей, не осуществляет их сам; создавая, не обладает тем, что создано; приводя в движение, не прилагает к этому усилий; успешно завершая что-то, не гордится» (Дао дэ цзин, 2).

Следовательно, там, где власть имеют великие мудрецы, поданные не замечают их существования. Там, где властвуют небольшие мудрецы, народ бывает привязан к ним и хвалит их. Там, где властвуют еще меньшие мудрецы, народ боится их, а там, где еще меньшие – народ их презирает (см.: Дао дэ цзин, 17).

Добродетель, таким образом, становится естественным выражением Дао: «Совершенномудрый не стремится делать добрые дела, поэтому он добродетелен» (Дао дэ цзин, 38).

«Совершенномудрый не имеет постоянного сердца... Добрым я делаю добро и недобрым также делаю добро. Таким образом и воспитывается добродетель. Искренним я верен и неискренним также верен. Таким образом и воспитывается искренность» (Дао дэ цзин, 49).

Добродетель ориентирует на исполнение блага, поэтому человек благорасположен, а не человеколюбив *естественным* образом, так же, как и вода, небо или земля. «Небо и земля не обладают человеколюбием и предоставляют всем существам возможность жить собственной жизнью. Совершенномудрый не обладает человеколюбием и предоставляет людям возможность жить собственной жизнью» (Дао дэ цзин).

В таком понимании человеколюбие есть род субъективно произвольной деятельности, свидетельствующей об утрате человеком добродетели («дэ»). Любовь к человеку появляется только на фоне ненависти: «Когда родственники в раздоре, тогда появляются «сыновняя почтительность» и «отцовская любовь»» (Дао дэ цзин, 18). Мудрец же не испытывает любви к людям, потому что его сердце не знает ненависти. Его добродетель – не в том, чтобы любить, но чтобы предоставлять всем возможность «жить собственной жизнью», следуя Дао: «обладающий высшим человеколюбием действует, осуществляя недеяние» (Дао дэ цзин, 38).

Античная философия

«Деятельное самоотречение» своеобразно преломляется в скептической философии, где оно выступает в форме «воздержания от суждений» («эпохе»). Существует очевидная связь между представлениями о нравственных добродетелях в китайской и античной культурно-философской традиции, (например, самоотре-

чение мудреца-йога и даоса и воздержание античного мудреца-скептика)⁶.

Мудрец-скептик античности воздерживается не от самой жизни, а от суждений о жизни, избегает не самих вещей, а представлений о вещах, отрешается не от самого мира, а от мнений о мире.

Смысл этой позиции в том, чтобы сделать дух свободным от тирании и произвола субъективных суждений, мнений и представлений о вещах. Человек страдает не столько из-за самих вещей, сколько «из-за мнения, что страдание есть зло. Иногда тревога из-за мнения о каком-либо зле как зле больше той, которую причиняет само так называемое зло»⁷.

Исходя из этого, мудрец-скептик воздерживается от суждения о том, что является по природе благом и злом. Такая позиция ведет к невозмутимости, духа («атараксия»). «Мы признаем, – пишет Секст Эмпирик, – что скептик испытывает иногда холод и жажду и другое тому подобное. Но обыкновенные люди охвачены при этом двояким состоянием: самим ощущением и не меньше еще тем, что они считают эти состояния по природе дурными. Скептик же, отказываясь от предположения, что каждая из этих вещей дурна по самой природе, отстраняет их от себя с совершенным спокойствием. Вследствие этого мы говорим, что цель скептика – невозмутимость в том, что подлежит мнению, и умеренность в том, что мы вынужденно испытываем»⁸.

Достаточно привести только одну мысль из книги «Чжуан-цзы», чтобы убедиться в сходстве скептической и даосской мудрости: «То, что субъективно отмечается как стебель и столб, прокаженный урод и красавица Сиши, великодушие и вероломство, лицемерие и искренность, – все это Дао объединяет в единое целое»⁹.

Мудрец-скептик не избегает жизни и деятельности, понимая, что от противоречий мира нигде не скроешься. Его мудрость со-

⁶ Диоген Лаэртский пишет о том, что основатель скептической школы – Пиррон, участвуя в походе Александра Македонского на Восток, встречался с «индийскими гимнасофистами и магами», откуда, по всей видимости, и вывел «свою достойнейшую философию, утвердив непостижимость и воздержание особого рода. Он ничего не называл ни прекрасным, ни безобразным, ни справедливым, ни несправедливым и вообще полагал, что истинно ничто не существует, а людские поступки руководятся лишь законом и обычаем, – ибо ничто не есть в большей степени одно, чем другое» (Диоген Лаэртский. IX. 61).

⁷ Секст Эмпирик. Соч.: В 2 т. М., 1976. Т. 2. С. 33.

⁸ Там же. С. 213.

⁹ Древнекитайская философия. М., 1972. Т. 1. С. 255.

стоит в том, чтобы жить в миру «В соответствии с жизненным наблюдением, не высказывая решительного мнения о вещах, не выдвигая догм». «Жить в соответствии с жизненным наблюдением», – значит руководствоваться не случайными представлениями и произвольными мнениями, а более или менее устойчивыми, общезначимыми требованиями, побуждениями природы, общественными законами и обычаями, профессиональными навыками и т.п.

Благодаря «жизненному наблюдению» мудрец-скептик исходит в своем поведении из того, что голод указывает дорогу к пище, обычай требует принимать благочестие за добро, а нечестие – за зло и т.п. Тем не менее, на практике «атараксия» скептика могла далеко выходить за рамки «жизненного наблюдения».

Так, о Пирроне рассказывают, что, когда его учитель Анаксарх попал в болото, тот прошел мимо, не подав руки; люди его бранили, но Анаксарх восхвалял – за безразличие и безлюбие (см.: Диоген Лаэртский. IX. 63). Пиррон, якобы, жил, ни в чем не поддаваясь ощущениям: ничего не сторонясь, «подвергаясь любой опасности, будь то телега, круча или собака, так что от опасностей его должны были оберегать следовавшие за ним друзья» (Диоген Лаэртский. IX. 62).

Широко известен случай, когда Пиррон, оказавшись на корабле во время бури, продолжал вести себя как ни в чем не бывало и, пытаясь унять панический страх своих спутников, ободряюще указывал им на корабельного поросенка, не отрывающегося от еды, говоря при этом, что такой бестревожности и должен держаться мудрец (см.: Диоген Лаэртский. IX. 68).

Впрочем, такую невозмутимость духа скептический мудрец выдерживал не всегда. Когда однажды того же Пиррона застали ссорящимся с сестрой и упрекнули в том, что он изменяет своим принципам, тот ответил, что не за счет же женщины подобает мудрецу щеголять своей невозмутимостью. В другой раз на него набросилась собака и он испугался, а на укору ответил, что «нелегко всецело отрешиться от человеческих свойств, однако против всего, что происходит, он ополчается, сколько есть сил, делом, а когда недостает сил – словом» (Диоген Лаэртский. IX. 66).

В этом, по-видимому, и состоит типичный образ поведения мудреца-скептика: придерживаться полной невозмутимости в отношении мнения о вещах и возможной, умеренной невозмутимости – в отношении самих вещей.

Скептический путь «деятельного самоотречения», с одной стороны, демонстрирует полную невозмутимость жизни, переходя в «безразличие» («адиафория»), «безлюбие» и «безжалостность», а с другой – через «жизненное наблюдение» и «уме-

ренность» приводит к «житейской мудрости» с ее идеалом рассудительности («фронесис») и благоразумия («софросине») мудреца.

Толстой, считавший, что высшее знание, которым должен руководствоваться человек в жизни, есть общечеловеческая мудрость, в своих программных сочинениях, таких, как «Круг чтения», «Путь жизни», постоянно ссылается на мысли, изложенные в «Бхадхава-гита», произведениях Конфуция, Лао дзы, античных мудрецов, считая, что истинное просвещение и образование «есть то, чтобы воспользоваться, ассимилировать все то духовное наследство, которое оставили нам предки...»¹⁰.

2. ПРИНЦИП НЕДЕЛАНИЯ КАК ЭТИЧЕСКАЯ КАТЕГОРИЯ. САМООТРЕЧЕНИЕ КАК УСИЛИЕ НЕДЕЛАНИЯ

Принцип неделания имеет множество смысловых оттенков. Неделание можно рассматривать с точки зрения социологического содержания, правового, а также философского – метафизического и этического аспектов.

Принцип неделания тесно связан с позицией непротивления. По мнению Толстого, не противиться злumu может только тот, кто не имеет зла в себе и не способен делать зло другим. Не удивительно, что неделание становится одним из ключевых понятий философии непротивления: для того чтобы реакция непротивления стала естественным выражением чувств, человек должен последовательно сформировать соответствующую духовную установку.

Толстой рассматривает принцип неделания в системе своего религиозно-нравственного учения как этическое понятие. Принцип неделания представляется в синтезе Толстого как нормативная этическая система, имеющая мотивационное и нормативное значение. В целом, неделание в понимании Толстого имеет отрицательный и положительный акценты. Принцип неделания в понимании мыслителя представляет собой две взаимосвязанные характеристики. С одной стороны, *неделание* понимается как отказ от зла, греха. «Главное усилие, которое должен делать над собою человек для доброй жизни, – считает Толстой, – это – то, чтобы не делать того, чего не должно делать»¹¹.

С другой стороны, отрицательное значение принципа неделания предполагает формирование положительного основания.

¹⁰ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. М. 1928–1958. Т. 75. С. 168.

¹¹ Толстой Л.Н. Путь жизни. М., 1993. С. 286.

В этом смысле неделание означает неустанное *делание добра*. Прежде чем начать делать добро, необходимо уметь воздерживаться от зла.

Таким образом, принцип неделания содержит в себе не только пассивный и скептический элемент отказа, но и конструктивное начало делания добра. Для того чтобы определить смысл принципа неделания в религиозно-нравственном учении Толстого, необходимо рассмотреть категории, которые определяют значение и место этого принципа в религиозно-нравственном учении мыслителя. Принцип неделания входит в общую философию непротивления, образуя систему практических правил и мотивационных установок, направленных на формирование нравственно-ценностного ряда, образующего духовно-нравственные основы нового уклада и образа жизни.

Толстой понимал, что нравственная деятельность всегда содержит в себе цель, а сама по себе нравственная деятельность вне определенной цели и системы соответствующих принципов и добродетелей не имеет духовно-нравственного значения. Напомним, что нравственная ценность, выраженная в добродетели, по мнению Канта, «может опираться только на принципы, которые представляют собой не только умозрительное правило, но и осознанное чувство».

Неделание выступает в религиозно-нравственном учении Толстого как *целостная программа*, которая связана с духовно-нравственной установкой учения мыслителя, его центральным принципом, выражающим духовно-практический смысл закона любви – непротивление злему. Категория «неделание» вытекает, образуется из этого принципа, представляя собой целостную программу практических действий, в которой неделание как принципиальный отказ от участия в зле сочетается со стратегией делания добра.

Неделание как отказ от зла представляет собой *обоснование нравственного выбора*, рациональную мотивацию свободы в принятии соответствующей духовно-нравственной системы ценностей. В свою очередь, принцип неделания предполагает ряд мотивационных установок и категорий.

Неделание как делание добра характеризуется следующими понятиями.

1. Воздержание понимается Толстым как такое делание, которое позволяет «настраивать свой ум выше своих влечений – это и есть смысл воздержания», «это не добродетель, а великое дело добродетели». «Воздержание, – подчеркивает Толстой, – не означает подавление силы, не означает приостановки в добре, в проявлении любви или веры, наоборот, проявление силы духовной,

препятствующей делать то, что человек считает дурным»¹². Таким образом, воздержание – первая ступень в делании добра. Воздержание имеет следующие характеристики:

1) воздержание от страстей тела; 2) воздержание мысли: а) воздержание от злых мыслей; б) от лишних слов; 3) от безнравственной (греховной) деятельности.

Нравственный смысл воздержания представляется Толстому умением *разумно* ограничивать потребности тела, «ведь увеличение потребностей не есть усовершенствование, как это часто думают, напротив, чем больше ограничил человек свои потребности, тем больше в нем сознания своего человеческого достоинства, тем он свободнее и мужественнее и, главное, способен служить Богу». Нравственный аспект делания заключается в том, чтобы «владеть собою настолько, чтобы уважать других, как самого себя и поступать с ними так, как мы желаем, чтобы поступали с нами»¹³. Здесь Толстой воспроизводит своего рода золотое правило нравственности, перенося его в мотивационное и нормативное поле категории воздержания. Он считает, что нравственную значимость категория воздержание получает только в факте признания. Воздержание выступает как мощный рычаг *самовоспитания*¹⁴.

Таким образом, воздержание требует от человека отказа от выражения зла не только в поведенческом, деятельном аспекте, но и на уровне мотивации.

Само воздержание выступает при этом как одно из основных условий свободы. «Хочешь быть свободен – приучай себя воздерживаться в своих желаниях»¹⁵.

В этом смысле толстовская формула свободы как признания или непризнания истины по логике должна предполагать также и неделание. Прежде всего, то, что само претворение истины должно основываться на целесообразности мирового порядка. В сущности, неделание и есть «вера» в целесообразность мирового порядка, в разумность мировой жизни, с которыми приходят в столкновение «неразумность» и «ненужность» человеческой деятельности. Человеческое неделание позволяет при этом проявиться вечной божественной деятельности как внутри человека, так и вне его. В этих мыслях Толстого легко узнается даосский

¹² Толстой Л.Н. Круг чтения: В 2 т. М., 1991. Т. 1. С. 274.

¹³ Там же. С. 127.

¹⁴ См.: «Всякий человек подобен укротителю диких зверей, а эти звери – его страсти. Вырвать их клыки и когти, зануздать и приучить, сделать из них домашних животных, слуг, хотя бы и рычащих, но все-таки покорных, – в этом задача самовоспитания» (Там же).

¹⁵ Там же.

принцип недеяния – «у взй». Толстой и сам не скрывает этого, прямо ссылаясь в своей статье «Неделание» на Лао-цзы: «Все бедствия людей, по учению Лао-цзы, происходят не столько от того, что они не сделали то, что нужно, сколько оттого, что они делают то, что не нужно делать. И потому люди избавились бы от всех бедствий и в особенности общественных, если бы они соблюдали неделание»¹⁶. Варьируя эту мысль, Толстой формулирует своего рода «золотое правило» недеяния: «Только не делай того, чего не должно делать, и ты сделаешь все то, что должно»¹⁷.

Все это подводит Толстого к необходимости обоснования усилия недеяния как базовой установки в борьбе со злом.

II. Усилие недеяния, согласно Толстому имеет отрицательный и положительный смыслы. *Отрицательное усилие* недеяния Толстой усматривает, прежде всего, в том, чтобы стать свободным от *инерции жизни*, от внешней причинно-следственной зависимости. «Для того, чтобы наступило Царство Божие, – пишет Толстой, людям нашего времени нужно одно: нравственное усилие... Усилие это не есть усилие движения, усилие открытия нового мирозерцания, новых мыслей и совершенно особенных новых поступков. Усилие, которое нужно для вступления в Царство Божие или в новую форму жизни, есть усилие отрицательное, усилие неследования за потоком, усилие недеяния поступков, не согласных с внутренним сознанием»¹⁸.

Отрицательное усилие недеяния представляет собой основу для *положительных* усилий сознания, непосредственно проявляющихся в борьбе с грехами, соблазнами и суевериями.

Положительные усилия – это «усилия мысли», которые предполагают следующие ступени: *внушение, воля, рост*.

Внушение формирует мотивационные установки сознания. Именно поэтому Толстой считает, что внушение – необходимое условие общественной жизни, которое требует от человека осторожности в его «сознательном употреблении», ведь «большая часть ложных и вредных мнений распространяется и поддерживается внушением», а человеку «свойственно усваивать те взгляды и мысли, которые разделяются людьми, живущими с ними». Согласно Толстому, «большая часть поступков людей совершается не по рассуждению, даже не по чувству, а по бессознательному подражанию, внушению». Являясь важным фактором мотивации поступков, внушение может приводить к *нравственно положительному и отрицательному результату*, в силу чего «поступ-

¹⁶ Толстой Л.Н. Неделание. С. 99.

¹⁷ Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 292.

¹⁸ Там же. С. 293.

ки, совершаемые по внушению могут быть добрые и злые». Согласно Толстому, нравственные поступки – те, которые «совершены сознательно, по требованию совести». Безнравственные большей частью совершаются по подражанию «внешнему чужому воздействию», в основе которого – суеверие, лжеучение и т.д.

Отрицательное внушение приводит к заблуждению разума, отклонению от истины. Толстой считает, что отрицательное внушение вменяется людям, психологически склонным к подражательству, не имеющих самостоятельной позиции. В определенном смысле такое положение вещей трагично, ибо человек отдает в собственность самое дорогое, что у него есть: свой разум, способность мыслить самостоятельно. «Кто не мыслит самостоятельно, тот находится под внушением другого, мыслящего за него. Отдать кому-нибудь в собственность свою мысль есть более унижительное рабство, чем отдавать кому-нибудь в собственность свое тело». С другой стороны, Толстой более сдержан в оценках поступков людей, склонных к внушению, в тех случаях, когда они заблуждаются. Мыслитель, таким образом, высвечивает ту опасность, которая возникает, если человек теряет самостоятельность и свободу. В то же самое время он подчеркивает, что именно эти обстоятельства «заставляют нравственного человека быть вдвойне строгим к словам, поступкам, которые могут воздействовать на других»¹⁹.

Толстой приводит *систему средств*, помогающих преодолевать подобные состояния сознания и формирующие *положительные усилия*. Он считает, что человек, живущий в обществе, не может не зависеть от этого общества. Поэтому как член общества человек обязан: а) не подчиняться *бессознательно общественному воздействию* в нравственной деятельности; б) доверять собственному разуму, основываясь на *собственном мнении* («быть готовым воспринимать мысли и убеждения других, но твердо держаться священного права собственного суждения, воспринимать побуждения от других, но действовать по требованию своей души»; действовать с другими, но следовать своей совести: уметь соединять уважение к мнению других и самоопределение»²⁰; в) определять мотивацию своего поступка, исходя из нравственного примера: «Нет ничего заразительнее примера. Он заставляет нас совершать поступки, которые мы никогда не совершили бы без воздействия примера. И потому общение с развратными, чувственными и жестокими людьми губит душу. И наоборот»²¹;

¹⁹ Толстой Л.Н. Круг чтения. Т. 1. С. 430–431.

²⁰ Там же. С. 131.

²¹ Там же. С. 150.

г) понимать, что нравственное внушение и усилие тесно взаимосвязаны: «благотворное внутреннее последствие всегда сопутствует усилию»)22. Ключевым понятием и главным средством борьбы выступает здесь «усилие сознания». «Чтобы раскрыть для самого себя свою душу, – пишет Толстой, – человеку нужно делать усилия сознания; и потому в этих усилиях сознания главное дело жизни человека. Только усилиями сознания человек может избавиться от грехов, соблазнов и суеверий, лишаящих его блага»23.

Воля – есть возможность избавиться от грехов, соблазнов и суеверий «телесными усилиями», этого можно достичь только усилиями мысли: «все великие перемены в жизни человека и всего человечества и совершаются в мысли». Для того, чтобы могла произойти перемена чувств и поступков, считает Толстой, должна произойти, прежде всего, *перемена мысли*. Для того чтобы произошла умоперемена, необходимо усилие. Таким образом, усилие в его положительном значении – одна из важнейших категорий религиозно-нравственного учения Толстого.

Анализ религиозно-нравственных работ Толстого, таких как «Круг чтения», «Путь жизни», в которых содержится категориальная система религиозного синтеза мыслителя, дает возможность выделить следующую структуру понятия «усилие» в его отрицательном и положительном значениях: а) усилие в воздержании от зла; б) усилие в делании добра.

Усилие в воздержании от зла. Умоперемена возможно только тогда, когда человек совершает усилие в изменении прежних привычных представлений о жизни. «Усилие нужно для делания добра, но и еще нужнее для воздержания от зла»24.

Усилие мысли необходимы для того, чтобы контролировать направление своих мыслей к нравственному началу, воздерживаясь, таким образом, от зла. «Работай над очищением мысли, – пишет мыслитель, – если у тебя не будет других мыслей, то не будет и дурного поступка». «Точно также нельзя нам воспрепятствовать дурным мыслям промелькнуть в голове нашей, но в нашей власти не давать им свить себе там гнездо, чтобы высиживать и выводить злые поступки»25.

Усилия мысли характеризуются *вниманием* к совершению поступков: «Будь внимателен к тому, что делаешь, и ничего не считай недостойным внимания». Внимание вырабатывает *привычку* к нравственным мыслям и поступкам. Толстой считает, что при-

22 Там же. С. 175.

23 Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 263.

24 Толстой Л.Н. Круг чтения. Т. 1. С. 26.

25 Там же. Т. 2. С. 44.

вычку саму по себе «никогда нельзя признать добром, даже привычку к добрым поступкам». Привычка к добрым поступкам всегда связана с усилием, ведь «добро только то, что добывается усилием». Тем не менее, необходимо постоянное, неукоснительное добросовестное исполнение простых обязанностей, привычное делание которых должно быть связано с нравственным чувством. Все это есть «действительное средство самосовершенствования» при «постоянном терпеливом усилии, руководимом мудрым рассуждением»²⁶. Усилие мысли помогает определить *нравственную позицию*: «Когда определится взгляд на вещи, то будет определено знание, когда приобретено знание, то воля будет стремиться к правде, когда стремление воли удовлетворено, то сердце делается добрым»²⁷.

Духовный рост – это тяжелый духовный труд, который способствует *нравственному росту личности, ее самосовершенствованию*. Толстой, утверждая примат деятельности в настоящем, связывает начальную позицию усилия сознания с неделанием. В первом случае Толстой говорит о «творении добра» в настоящем; во втором – о *свободе* воздержания от зла. При этом Толстой полагает, что «гораздо больше силы нужно для воздержания от зла, чем для делания самой трудной вещи, которую мы считаем добром»²⁸.

Философскую разработку понятия усилия сознания Толстой предпринял еще в трактате «Царство Божие внутри вас». «Усилие сознания» рассматривается им как *целостная духовная установка* в борьбе со злом. Объясняя смысл и назначение «усилия» Толстой прибегает к аналогии из области сна: «Мы делаем усилие проснуться и действительно просыпаемся, когда сон становится ужасен и нет уже больше сил переносить его. То же надо делать и в жизни, когда она становится невыносима. В такие минуты надо усилием сознания проснуться к новой, высшей, духовной жизни»²⁹.

Главный вопрос, характеризующий смысл усилия сознания: заключается в возможности человека сделать такое усилие, так как человек чаще всего не может изменить течение событий, поставить под контроль сознания, «управлять» образами сновидений. Главная проблема, в связи с этим, – это проблема свободы воли как условия практической реализации усилия сознания. Тол-

²⁶ Там же. Т. 1. С. 184.

²⁷ Там же. Т. 2. С. 45.

²⁸ Там же. С. 291.

²⁹ Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 265–266. См. также: Он же. Царство Божие внутри вас // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 28. С. 279.

стой ставит возможность свободы в зависимость от внутренних причин, которыми человек руководствуется в своих поступках. «Человек, несвободный в своих поступках, всегда чувствует себя свободным в том, что служит причиной его поступков, – в признании или непризнании истины... Так, человек, совершив под влиянием страсти поступок, противный сознаваемой истине, остается все-таки свободным в признании или непризнании ее, т. е. может, не признавая истину, считать свой поступок необходимым и оправдывать себя в совершении его, и может, признавая истину, считать свой поступок дурным и осуждать себя в нем»³⁰.

Таким образом, свобода, согласно Толстому, есть возможность признания или непризнания истины: человек может, признавая открывшуюся ему истину и исповедуя ее, стать свободным и радостным деятелем «вечного и бесконечного дела», совершаемого Богом или жизнью мира; или же может, не признавая этой истины, сделаться рабом ее и быть «насильно и мучительно влекомым туда, куда он не хочет идти». Толстой замечает при этом, что не каждая истина может служить предметом свободного выбора – признания или непризнания. Он приводит три рода истин. 1) Истины, которые давно признаны или самим человеком, или переданы ему воспитанием и приняты им на веру; следование им стало для человека привычкой, второй природой. 2) Второй род истин – интуитивные «бессознательные предчувствия» вероятных событий и процессов. «Человек, – полагает Толстой, – одинаково несвободен в непризнании первых и в признании вторых». 3) Истины, которые не стали еще для человека бессознательным мотивом деятельности, но вместе с тем «уже с такою ясностью открылись ему, что он не может обойти их и неизбежно должен так или иначе отнестись к ним: признать или не признать их. По отношению этих-то истин и проявляется свобода человека»³¹.

Толстой, безусловно, имеет здесь в виду высшие, духовные, «метафизические» истины, к числу которых принадлежат идеи Бога, свободы и бессмертия, а также широкий круг религиозно-философских истин и морально-этических ценностей, таких как благо, зло и др. В этом смысле толстовская концепция свободы является, концепцией свободы выбора добра и зла. Своеобразие подхода Толстого заключается в том, что сам факт признания или непризнания высших духовных истина становится у него необходимым условием «онтологизации» духа, становления духовного бытия. Признавая духовную истину, человек тем самым необходимо претворяет ее в жизнь, преобразует жизнь в соответствии с

³⁰ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 28. С. 280.

³¹ Там же. С. 281.

духом данной истины. Свобода признания истины является для Толстого и свободой ее воплощения, ибо невозможно, признавая духовную истину, поступать вопреки ей.

Однако само по себе следование духовной истине не является гарантией непогрешимости человеческих действий. Свобода всегда содержит в себе риск заблуждения ума и отклонения от идеала. Человек, свободно избирающий истину, никогда не может быть удовлетворен своей жизнью, так как сам акт свободы духа обнаруживает неисчерпаемые глубины божественного совершенства. Отсюда парадоксальность толстовского понимания сущности человеческой свободы, которую весьма остроумно подметил А.А. Гусейнов: «Ничто не может воспрепятствовать человеку поступать так, как он считает правильным, но никогда он не будет считать правильным то, как он поступает»³².

В результате исследования границ человеческой свободы Толстой приходит к выводу, что возможность усилия сознания коренится в свободе признания и выбора духовных истин. Толстой подчеркивает, что свобода проявления усилия сознания определяется тем фактом, что духовная, истинная жизнь человека протекает только в настоящем времени. Только «в мгновении настоящего человек всегда свободен» и «только в настоящем проявляется свободная божественная сила жизни»³³. Поэтому «только в мгновении настоящего человек может сделать то усилие, которым берется Царство Божие и внутри, и вне нас»³⁴.

Толстой считает, что нравственное усилие и *радость* связаны с друг другом, как «телесный труд и радость отдыха. Без труда телесного, – подчеркивает он, – нет радости отдыха, без усилия нравственного нет радости сознания жизни»³⁵. В этом смысле добродетель не есть прирожденное природное свойство человека, добродетель всегда связана с *духовной работой*, с усилием, она «всегда двигается и начинается сначала», ведь «добродетель голубя – не добродетель. Голубь не добродетельнее волка. Добродетель начинается только тогда, когда начинается усилие»³⁶.

Духовное усилие начинается с мысли, так как: а) без усилия мысли невозможны никакие перемены в исторической, внешней жизни людей. Нравственный, духовный переворот, – считает Толстой, должен произойти, прежде всего, в духовной жизни каждого отдельного человека: «Все великие перемены в жизни одно-

³² Гусейнов А.А. Великие моралисты. М., 1995. С. 211.

³³ Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 278.

³⁴ Там же. С. 277.

³⁵ Толстой Л.Н. Круг чтения. Т. 1. С. 185.

³⁶ Там же. С. 253.

го человека начинаются и совершаются в мысли. Для того чтобы могли произойти перемена чувств и поступков, должна произойти, прежде всего, перемена мысли»³⁷; б) усилие мысли направлено «против того, что мешает любви», поэтому оно имеет большое значение в борьбе с грехами, соблазнами и суевериями, которые приобретает человек в своей «животной», телесной жизни. Нравственная сила человека, считает Толстой, – «в спокойном стремлении к добру, которое он устанавливает в мыслях, выражает в словах, проводит в поступках». В то же самое время «нельзя избавиться от грехов, соблазнов и суеверий телесными усилиями». Только духовное усилие мысли, – по мнению мыслителя, – может приучить «быть самоотверженным, смиренным, правдивым, только, когда в мыслях своих человек будет стремиться к самоотречению, смирению, правдивости, только тогда он будет в силах бороться и на деле с грехами, соблазнами и суевериями»³⁸.

3. ПРИНЦИП НЕДЕЛАНИЯ И ПРОГРАММА НРАВСТВЕННОГО САМОСОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ ЛИЧНОСТИ. СТУПЕНИ ДУХОВНОГО РОСТА

Понятия самоотречения, смирения и правдивости рассматриваются Толстым как *определенные ступени* нравственного совершенствования – на пути к высшим образцам духовной жизни. Усилие мысли, направленной на делание добра, связано с пониманием нравственного значения *слова* как выражения мысли. Слово, считает Толстой, – «не может и не должно быть выражением зла». Оно «может служить соединению и разделению людей», и, без сомнения, имеет нравственный резонанс, поскольку «словом можно служить любви, словом же можно служить вражде и ненависти». Поэтому *молчание* понимается мыслителем как нравственное усилие в противодействии страстям: гневу, тщеславию, озлоблению, злословию.

Определяя положительные условия в борьбе с грехами, соблазнами и суевериями, Толстой устанавливает следующую зависимость: усилие самоотречения освобождает людей от грехов; усилие смирения – от соблазнов; усилие правдивости – от суеверий³⁹.

Конкретные формы проявления усилий сознания. Усилия сознания проявляются в процессе формирования и проявления

³⁷ Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 306.

³⁸ Там же. С. 304.

³⁹ Там же. С. 263.

нравственного сознания. Формирование нравственного сознания личности связано с такими понятиями, как самоотречение, свобода, смирение и покаяние. Данные категории являются основополагающими в религиозно-нравственной системе Толстого, так как определяют наличие добродетелей в нравственном сознании личности. Неделание (как делание добра) в формировании системы добродетелей проявляется именно через самоотречение, свободу и смирение (покаяние).

В этом плане мы рассматриваем самоотречение как: а) мотив в понимании и осознании необходимости; б) проявление свободы и нравственного выбора человека; в) добродетель. Усилие смирения – нравственное усилие в борьбе с грехами. Смирение невозможно без покаяния, которое представлено как: а) усилие сознания в понимании человеческой греховности; б) нравственное преодоление грехов и соблазнов; в) проявление свободного выбора.

Самоотречение как «неизбежное условие жизни человека». Толстой подчеркивает, что все телесные грехи – блуд, праздность, корыстолюбие, гнев, властолюбие и др. – возникают вследствие отождествления своего «я» телом, подчинения души телу. Поэтому главным условием и предпосылкой избавления от грехов является перенос своего «я» в область духовного, признание духовного, божественного начала в человеке, необходимость подчинения ему телесной, животной природы. Именно это и оправдывает самоотречение как «естественный», разумный момент эволюции человека. При этом Толстой подчеркивает, что самоотречение не есть «отречение от себя», а только перенесение своего «я» из животного существа в духовное. Нельзя считать, что такое отречение не есть отречение от жизни. Напротив, «отрекаться от жизни плотской, значит усиливать свою истинную духовную жизнь»⁴⁰. В этом смысле самоотречение «не есть подвиг», а необходимое условие жизни: «для человека же телесная жизнь – не вся жизнь, но только необходимое условие истинной жизни, состоящее все в большем и большем единении с истинной жизнью»⁴¹.

Не каждое духовное самоотречение может быть оправдано. Отречение от телесной жизни только тогда ценно и радостно, когда оно имеет религиозно-нравственное назначение, т.е. когда человек отрекается от себя, своего тела для того, чтобы исполнить «волю живущего в нем Бога». Если же самоотречение совершается в интересах исполнения воли других людей, то оно лишено духовного смысла и является «неестественным» и ненужным делом.

⁴⁰ Там же. С. 318.

⁴¹ Там же.

Самоотречение как нравственный выбор. Самоотречение не нарушает свободу, а напротив, «дает истинную свободу, освобождая нас самих от рабства нашей развращенности. Наши страсти – самые жестокие тираны; только отрекись от них и почувствуешь свободу»⁴². Самоотречение – есть единственный выбор человека, живущего нравственной жизнью. Понимая это, человек разумно, а значит, свободно делает выбор в пользу самоотречения, отрекаясь от своей воли и сливаясь с высшим законом: «своя воля никогда не удовлетворяет, хотя и исполнились все ее требования. Но стоит только отказаться от нее – своей воли, и тотчас же испытываешь полное удовлетворение».

Толстой считает, что самоотречение есть «единственная истинная добродетель», которая возникает как чувство «ненависти к себе», потому что человек в силу своей животной телесной природы «достоин ненависти своей похотливостью». Самоотречение признается Толстым как добродетель, потому что *мотивируется* поисками Бога: «ненавидя себя, человек ищет существо, достойное любви. Но так как мы не можем любить ничего вне нас, то мы вынуждены любить существо, которое было бы в нас, но не было бы нами, и таким существом может быть одно – всемирное существо»⁴³.

Таким образом, самоотречение предполагает *жертву*, т.е., по существу, отказ от привычных условий жизни, отказ от телесных удовольствий жизни. В этом смысле самоотречение, непосредственно связанное с неделанием, выражает закон непротивления, так как всякая ненасильственная борьба со злом необходимо предполагает возможность *жертвы* человеческой жизни во имя высших духовных целей. В жизни каждого отдельного человека и всего человечества действует один и тот же закон, – считает Толстой: «для того, чтобы улучшить жизнь, надо быть готовым отдать ее»⁴⁴. Этот «закон самоотречения» является необходимой частью универсального «закона любви». Толстой не ограничивается только рассмотрением общего смысла и назначения «закона самоотречения», он намечает и конкретные пути его реализации. Одно из правил самоотречения, по Толстому, гласит: «Единственно радостное дело жизни – это растить свою душу, а для роста души нужно отречение от себя. Начинать отречение в малых делах. Когда приучишь себя к отречению в малых, осилишь отречение и в больших»⁴⁵.

⁴² Там же. С. 327.

⁴³ Там же. С. 323.

⁴⁴ Там же. С. 330.

⁴⁵ Там же.

Усилие смирения. Усилие самоотречения есть средство борьбы с грехами, усилие смирения способствует избавлению от *соблазнов*. Согласно Толстому, соблазн – это ложное представление человека о своем отношении к миру⁴⁶. Изменить это отношение можно только *усилием* смирения.

Смысл смирения – в единении с другим: в соединении души с Богом, в соединении с людьми любовью, наконец, в единении со всем живым. Главный путь, ведущий к смирению, – *покаяние* как преодоление соблазна гордости. Преодоление гордости через покаяние, согласно Толстому, это признание в себе вины греховности, «порицание в себе дурного», «чистка души, приготовление ее к принятию добра». В широком смысле покаяние – это осознание человеком своей конечности, тварности, понимание «своей греховности, т.е. неисполнения всего того, что человек мог бы и должен сделать, но не сделал». Таким образом, покаяние – это усилие, которое направлено к идеалу нравственного совершенствования («совершенствованию всегда предшествует покаяние»). Покаяние определяет степень готовности человека к совершенству: «Человек тем лучше, чем он быстрее движется к бесконечному совершенству, независимо от той ступени, на которой находится. Быстрота же движения всегда зависит от степени довольства или недовольства собой»⁴⁷.

Смирение обусловлено, прежде всего, знанием, мудростью, разумом. Именно мудрость, мудрое отношение к жизни, помогает преодолеть такие соблазны, как соблазн гордости, быть снисходительным к другим, при строгом и пристрастном отношении к себе. Смирение дает возможность избежать раздора и борьбы, культивирующих зло: «Мир между людьми есть необходимое условие хорошей жизни, главное же препятствие для мира – наша гордость, только смирение, готовность перенести унижение, быть оклеветанным, ложно понятым, только при такой готовности человек может вносить мир в отношение свое к другим людям и людей между собой»⁴⁸.

Программу борьбы с соблазном гордости можно свести к следующим практическим правилам:

- сравнивай себя только с высшим совершенством, а не с людьми, которые могут быть «ниже» тебя;
- остерегайся мыслей о том, что ты лучше других и что у тебя есть такие добродетели, каких нет у других;

⁴⁶ См.: Там же. С. 71.

⁴⁷ Толстой Л.Н. Круг чтения. Т. 1. С. 417.

⁴⁸ Там же. С. 306.

– старайся не думать о себе хорошее; если не можешь думать о себе дурное, то знай, что дурно уже то, что ты не находишь в себе дурного;

– радуйся осуждению, остерегайся похвалы, бойся одобрения;

– постоянно лови себя на гордых мыслях;

– не бойся и не избегай унижений;

– не старайся скрывать от себя постыдных воспоминаний о своих грехах;

– смотри на грехи ближнего только сквозь призму своих собственных прегрешений;

– не позволяй укореняться в своем сердце чувству довольства собой и своей жизнью;

– не считай зазорным учиться у других, в том числе и тех, кто «глупее» и «злее» тебя: мудрый, смиренный человек ценит всех, ибо в каждом замечает хорошее⁴⁹.

Усилие правдивости – одна из добродетелей разумной нравственной жизни. Правдивость – враг суеверия. Толстой определял суеверие как «принятое на веру ложное учение». Освобождает от суеверия только правдивость – перед людьми и перед самим собой. Согласно Толстому, правдивость есть знание и исповедание истины на основе требований разума. «Хотя бы весь мир признавал учение истинным и как бы древне оно ни было, человек должен проверять его разумом и смело откидывать, если оно не сходится с требованиями разума»⁵⁰. «Все суеверия: и государства, и науки, и ложной религии, – есть только извращения мысли, и потому избавление от них возможно только приложением к ним требований истины, открываемой разумом»⁵¹.

Усилие разума: борьба с суевериями. Ключевым понятием, выражающим суть борьбы с суевериями, является *разум*. Для Толстого разум есть высшая ценность жизни. Он стоит в одном ряду с основными духовными началами бытия: верой, душой, Богом. Разум определяет свободу и истину. Познание истины делает человека *свободным* только в силу того, что эта истина открывается *разумом*.

Главную ценность разума Толстой усматривает в том, что разум «один во всех людях». Общение людей, воздействие их друг на друга основано именно на разуме. Для каждого человека обязательно требование единого во всех разума. Тем самым разум оказывается единственно надежным критерием духовного и

⁴⁹ См.: Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 333–343; Круг чтения. Т. 1. С. 34–35, 128–129, 251–252, 305–307, 419–421; Т. 2. С. 134–135, 208–209.

⁵⁰ Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 344.

⁵¹ Там же. С. 345–346.

практического знания, наиболее достоверным средством духовного общения и единения людей, являясь выражением человеческой природы. Он «соответствует единству Бога и вселенной». Разум есть единственное средство «сделать душу отражением, зеркалом высшего единства»⁵². Толстой отличает разум от ума. Ум, по мнению мыслителя, «есть способность понимать и соотносить жизненные мирские условия», разум противоположен уму. Разум – «божественная сущность души, открывающая ей отношение к миру и Богу». Духовное божественное начало жизни человек познает двумя способами: любовью и разумом. Однако последний очищает душу человека от соблазнов и обманов, «освобождая сущность души человеческой», способствует проявлению любви. Поэтому, если любовь раскрывает перед человеком смысл и цель его жизни, то разум есть средство исполнения закона любви⁵³.

Согласно Толстому, у человечества просто нет более «объективных», общезначимых и общепризнанных способов взаимопонимания и взаимодействия. Ни вера, ни чувство, ни интуиция, ни духовный опыт, ни нравственные понятия и т.п. не могут претендовать на ту «общечеловечность», которая свойственна разуму. Вот почему не нравственное чувство, а разум «открывает человеку смысл и значение его жизни»⁵⁴. И именно поэтому «разум проверяет положения веры»⁵⁵, разум выверяет духовный опыт, контролирует интуицию, «принимает» откровение. Вера в силу разума – в основе всякой другой веры, – полагает Толстой. Единственное, чего не может разум – это понять, что такое он сам: что бы мы ни определяли, мы определяем это всегда на основе разума. «Неопределимость» разума еще раз доказывает, что учение Толстого нельзя зачислять в разряд рационализма. Подчеркивая неопределимость и невыразимость разума, Толстой вынужден принять его в качестве несомненного, самоочевидного и самодостоверного начала на основе целостного духовного «усмотрения». Тем же актом «духовного умозрения» человек постигает и высшие метафизические принципы бытия. (В этом смысле учение Толстого, скорее, может быть отнесено к интуитивизму, чем рационализму, ибо разум выступает здесь инструментом духовного познания в целом.) Неслучайно понятия «разумное начало» и «духовное начало» (в человеке) Толстой употребляет как тождественные.

⁵² Толстой Л.Н. Круг чтения. Т. 1. С. 347.

⁵³ Там же. С. 199, 346.

⁵⁴ Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 354.

⁵⁵ Там же. С. 356.

Точно так же для Толстого являются тождественными понятия «разумность» и «правдивость». Очевидно, что в последнее из них Толстой вкладывает не столько морально-этический, сколько общедуховный смысл. Быть правдивым, проявлять усилие правдивости – значит не просто говорить правду, не лгать, но, прежде всего, следовать истине, соответствующей требованиям разума. Именно в этом духе Толстой и рассматривает борьбу с суевериями.

Усилия сознания по освобождению от суеверия насилия. Центральным пунктом этой борьбы, во много определяющим смысл неделания в целом, является вопрос об освобождении от *суеверия насилия*, т.е. ложного представления о том, что одни люди могут насильственным путем улучшать, устраивать жизнь других людей. Именно в этой точке происходит пересечение двух планов борьбы со злом: внутреннего и внешнего – «непротivления» и «ненасилия».

Согласно Толстому, Царство Божие достигается усилием освобождения сознания от суеверия насилия. Это одна из ключевых позиций принципа неделания. При этом *внешний, социальный план* борьбы коренится в «*отрицательном*» усилии неделания: неповиновении, неучастии, непротivлении. Толстой считает, что людям необходимо перестать заботиться о делах внешних и общих, в которых они не свободны, и хотя бы малую часть той энергии, которую они употребляют на внешние дела, направить на то, в чем они свободны, т.е. на избавление себя от суеверия насилия, что в конечном счете должно разрушить и сам насильственный строй жизни.

Для этого люди должны прежде всего ясно увидеть, что мир насилия основан на ложном представлении о смысле и назначении человеческой жизни. Толстой выделяет конкретные формы суеверия насилия. Это – а) суеверие власти одних людей над другими, б) суеверие догм, привычных представлений о жизни, в) религиозные суеверия. «Программу» борьбы с суеверием насилия Толстой подробно раскрывает в статье «Неизбежный переворот» (1909). От общих рассуждений о недопустимости насилия он переходит здесь к непосредственным практическим рекомендациям по изменению насильственного устройства жизни. Во-первых, считает Толстой, надо перестать самому совершать прямое насилие, а также готовиться к нему. Во-вторых, – не принимать участия в каком бы то ни было насилии, делаемом другими людьми, а также в приготовлениях к насилию. В-третьих, – не одобрять никакого насилия.

Программа по борьбе с насилием. 1) Не совершать самому прямого насилия, значит, не хватать никого своими руками, не

бить, не убивать, не делать этого ни для своих личных целей, ни под предлогом общественной деятельности. 2) Не принимать участия в каком бы то ни было насилии, значит – не только не быть губернатором, судьей, сборщиком податей (налогов), министром, солдатом и т.д., но и не участвовать в судах, выборах, армейской службе и т.п. 3) Не одобрять никакое насилие значит, кроме того, не пользоваться для своей выгоды никаким насилием ни в речах, ни в писаниях, ни в поступках; не выражать ни похвалы, ни согласия с людьми и делами, поддерживающими насилие или основанными на насилии⁵⁶. Такова логика воплощения духовной истины.

Таким образом, Толстой предлагает программу неучастия в современной социально-политической жизни, пропитанной, по его мнению, насилием. Если человек будет поступать в соответствии с требованиями неучастия в насилии, т.е. откажется от службы в армии, судов, уплаты податей, признания властей и будет обличать насильников и их сторонников, он подвергнется гонениям, преследованиям и иным видам насилия. Однако люди в большинстве своем страдают от других причин точно так же, а может быть, и еще больше, чем в случаях их неповиновения. Человек же, отказывающийся от участия в насилии, не может не открыть глаза другим людям и не привлечь многих к таким же отказам, так что власти, в конце концов, не будут уже в состоянии применить насилие ко всем отказавшимся⁵⁷. Толстой считает, что ненасильственные действия даже со стороны немногих людей должны привести к формированию и установлению в обществе «христианского общественного мнения». Он считает, что нет необходимости всем людям или большинству людей следовать заповедям ненасилия. Достаточно будет, если лучшая часть человечества или даже отдельные его представители сначала возьмут на себя миссию воплощения и осуществления высших духовных истин в жизни. Чтобы воспитать людей, полагает Толстой, есть только одно единственное средство: «христианское общественное мнение, которое может быть установлено среди этих людей только истинно христианским учением, подтвержденным истинным христианским примером жизни»⁵⁸.

Для самих же носителей истины непротivления все эти соображения не могут служить непосредственным мотивом позиции ненасилия, так как ответ на вопрос о том, что делать человеку, признающему истинность и приложимость к жизни закона люб-

⁵⁶ См.: Толстой Л.Н. Неизбежный переворот // Полн. собр. соч. Т. 38. С. 93–94.

⁵⁷ См.: Там же. С. 94.

⁵⁸ Толстой Л.Н. Царство Божие внутри вас // Полн. собр. соч. Т. 28. С. 222.

ви, не может быть основан на предполагаемых последствиях. Если человек верит в закон любви, то он будет исполнять требования любви и воздерживаться от насильственных действий независимо от каких бы то ни было соображений о последствиях, а только потому, что он верит и не может поступить иначе⁵⁹.

В толстовских правилах освобождения от суеверия насилия отчетливо звучат мотивы неповиновения и неучастия. Если судить по «Яснополянским запискам» Маковицкого, и по таким работам «позднего» Толстого, как «Конец века», «О смысле и значении русской революции», «Неизбежный переворот» и др., то с начала века интерес Толстого был прикован к «массовым» формам непротivления, обоснованию принципа непротivления как средства социального переустройства жизни. Так, в статье «Конец века» Толстой говорит о предстоящем перевороте как своего рода «революции» неповиновения, неучастия и пассивного протivления⁶⁰. Характерно, что этот переворот Толстой связывает прежде всего с русской революцией, с «умопеременной» в сознании русского народа, живущего в своем огромном большинстве «самой естественной, самой нравственной и независимой земледельческой жизнью»⁶¹. «Русская революция, – писал Толстой, – должна разрушить существующий порядок, но не насилием, а пассивно, неповиновением»⁶².

Тем не менее любой внешний, социальный переворот, по мысли Толстого, начинается с внутреннего усилия сознания и заканчивается «умопеременной». Главный тезис Толстого гласит: борьба со злом должна совершаться прежде всего в сознании. «Только когда в мыслях своих человек будет стремиться к самоотречению, смирению, правдивости, только тогда он будет в силах бороться и на деле с грехами, соблазнами и суевериями»⁶³.

Духовно-нравственный рост сознания. Усилие, как делание, т.е. работа по совершенствованию нравственного сознания связана с такой категорией в религиозно-нравственном учении Толстого, как *рост сознания*. Рост и совершенствование – категории взаимосвязанные. Рост – необходимое условие совершенствования человека. Толстой считает, что нравственное совершенствование души – процесс эволюционный: «Все истинное и великое, – подчеркивает он, совершается медленным незаметным ростом».

⁵⁹ См.: Толстой Л.Н. Неизбежный переворот. С. 94–95.

⁶⁰ См.: Толстой Л.Н. Конец века // Полн. собр. соч. Т. 36. С. 257.

⁶¹ См.: Толстой Л.Н. О смысле и значении русской революции // Там же. С. 336.

⁶² Толстой Л.Н. Дневники, 1895–1910 // Толстой Л.Н. Собр. соч.: В 22 т. М., 1985. Т. 22. С. 203.

⁶³ Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 304.

Причем «совершенство отдельных людей и общества никогда не достигается на все времена, ибо для каждого времени есть свое совершенство»⁶⁴.

Духовный рост человека направлен на все большее сознание своей духовности. Толстой уверен, что «с детства до самой смерти, когда бы ни наступила она, растет душа человека, все... больше и больше приближается она к Богу».

Самосовершенствование есть главная цель программы неделания. В целом принцип самосовершенствования обозначает прежде всего духовный настрой и то «духовное состояние», в котором должен пребывать человек, исполняющий программу неделания. Самосовершенствование выступает у Толстого в качестве главного, если не единственного средства борьбы со злом. «Побороть общее зло жизни можно только одним средством: нравственным усовершенствованием своей жизни»⁶⁵. Эту мысль Толстой развивает более обстоятельно в письме к одному из своих корреспондентов: «Зло, которое вы видите, есть тот материал, над которым вы призваны работать. Огорчаться на то, что зла слишком много, все равно, что плотнику огорчаться, что лес, из которого он будет рубить, слишком велик. Прием же работы над этим материалом только один: самосовершенствование»⁶⁶.

В чем Толстой усматривает сущность «самосовершенствования»? Самосовершенствование определяется им как «забота о душе», как «улучшение своей души»⁶⁷. И вместе с тем это понятие осмысливается в свете евангельской заповеди «божественного совершенства», как «освобождение божественного начала души». «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный» – значит: старайтесь освободить в себе божеское начало жизни»⁶⁸. Толстой особо подчеркивает: данная заповедь не означает, что «Христос велит человеку быть таким же, как Бог, а значит то, что всякий человек должен стараться приближаться к Божественному совершенству»⁶⁹.

Согласно Толстому, самосовершенствование есть одновременно и внутренняя, и внешняя работа. С одной стороны, человек не может совершенствоваться без общения с людьми; но с другой стороны, самосовершенствование невозможно и без внутренней

⁶⁴ Толстой Л.Н. Круг чтения. Т. 1. С. 273.

⁶⁵ Толстой Л.Н. Мысли о самосовершенствовании // Собр. соч.: В 22 т. Т. 18. С. 204.

⁶⁶ Неизвестный Толстой: Из архивов России и США. М., 1994. С. 159.

⁶⁷ См.: Толстой Л.Н. Круг чтения. Т. 1. С. 188; *Он же*. Путь жизни. С. 266.

⁶⁸ Толстой Л.Н. Круг чтения. Т. 1. С. 189.

⁶⁹ Там же. С. 81.

духовной жизни, без общения «с самим собой», происходящего, как правило, в уединении. В результате, толстовская «формула» процесса самосовершенствования принимает следующий вид: «Совершенствоваться нельзя, живя постоянно в суете мирской, и еще меньше возможно, живя постоянно в уединении. Самое выгодное условие для совершенствования – это то, чтобы в уединении вырабатывать и утверждать свое мировоззрение и потом, живя в мире, применять его к делу»⁷⁰.

Самосовершенствование, как общий принцип, предполагает прежде всего борьбу с грехами, соблазнами и суевериями – конкретными формами воплощения зла. Теория и практика борьбы с пороками – одна из важнейших составных частей философии непротivления Толстого. Ее содержание и назначение можно адекватно оценить только в рамках философии непротivления, где принцип неделания – *один из способов* и одна из ступеней конкретного осуществления заповеди непротivления в жизни.

Анализ конкретного содержания грехов, соблазнов и суеверий устанавливает последовательность ступеней борьбы с грехами, соблазнами и суевериями: «Для того, чтобы жить по учению Христа, человек должен уничтожить препятствия, мешающие проявлению любви. Препятствия этому составляют грехи. Но грехи не могут быть уничтожены, пока человек не освободится от соблазнов. Освободиться же от соблазнов может только человек, свободный от обманов веры»⁷¹. Согласно Толстому, человек может освободиться от суеверий и избежать соблазнов только с помощью разума. «Надо понимать и помнить» – вот основной «рецепт» толстовского освобождения от иллюзии зла, весьма близкий по своему духу к буддийскому пути преодоления грехов с помощью «правильной направленности мысли»⁷². В принципе, данный подход является в рамках учения Толстого вполне обоснованным и оправданным, ибо соблазны и суеверия рассматриваются им как заблуждения и извращения ума.

Конкретные способы борьбы с грехами. В своей программе делания добра, становления нравственного совершенствования через борьбу с грехами Толстой рекомендует опираться: а) на разум, б) воздействие разума на привычки и чувства. «Для борьбы с привычкой греха есть два средства: первое – ясно понимать последствия грехов, – то, что грехи не достигают той цели, для которой они совершаются, и не увеличивают, а скорее уменьшают животное благо отдельного человека; во-вторых, знать, с ка-

⁷⁰ Там же. С. 189.

⁷¹ Толстой Л.Н. Христианское учение. § 37, 1–2.

кими грехами надо начинать бороться: с какими прежде и с какими после»⁷³.

В связи с этим Толстой определяет *последовательность* борьбы с грехами, а также последовательность борьбы с проявлениями и последствиями грехов.

Согласно Толстому, борьбу с грехами следует начинать с борьбы с грехом *опьянения (одурманивания)*, переходя затем, шаг за шагом, к борьбе с грехами *праздности – похоти – корысти – властолюбия – блуда*. Однако знания одной только последовательности в борьбе с грехами явно недостаточно. Необходимо ясно представлять, от каких проявлений и последствий грехов человек в состоянии *воздерживаться* в первую очередь. «В борьбе с каждым отдельным грехом, – пишет Толстой, – надо начинать с тех проявлений грехов, воздержание от которых во власти человека, которые еще не стали привычкой. Такие грехи во всех родах грехов (и опьянения, и праздности, и похоти, и власти, и блуда), – суть грехи личные, те, которые человек совершает в первый раз, не имея еще привычки к ним. И потому, прежде всего от них-то и должен освобождаться человек. Только освободившись от этих грехов, человек должен начать бороться с привычками, преданием, т.е. установленными в его среде грехами. И только поборов эти грехи, он может начинать борьбу с грехами *прирожденными*»⁷⁴.

Тем не менее, несмотря на полное знание последовательности грехов и особенностей борьбы с ними, люди все-таки продолжают грешить. Происходит это, по мнению Толстого от того, «что люди не знают вполне ясно, кто они такие, что такое их «я», или забывают это.

В этом параграфе мы проанализировали религиозные, философские и этические основания принципа неделания, рассмотрели принцип неделания как систему программы Толстого по осуществлению изменений нравственно-духовных и социальных основ общества. Принцип неделания является составной частью философии непротивления, в которой отражены конкретные формы и принципы борьбы со злом во всех сферах человеческого бытия.

Система неделания выражает общефилософскую идею Толстого о необходимости осознания человечеством духовных основ бытия, приведения души как выражения единого духовного начала в человеке к нравственному совершенству. Анализ работ Толстого – «Царство Божие внутри вас», «Закон насилия и закон

⁷² См.: Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1993. Т. 1. С. 357.

⁷³ Толстой Л.Н. Христианское учение. § 50. 3.

⁷⁴ Там же. § 52, 2–5.

любви», «Круг чтения», «Путь жизни», «Конец века», «Смысл русской революции», «Неизбежный переворот» – показался, что религиозно-философские основания принципа неделания основываются на всеобщем духовно-нравственном законе Любви, выражающем идею Бога, высшей Божественной сущности.

Принцип неделания является в философии Толстого одним из способов проявления Божественного Закона в социальной, духовно-нравственной жизни человека. Полагая, что современное общество не способно жить так, как это задумано Богом, Толстой вводит в свое религиозно-нравственное учение принцип неделания, с его отрицательным и положительным содержанием.

Отрицательное характеризуется введением в качестве обязательного условия жизни личности нормативного требования *неделания*, которое характеризуется целой системой мотиваций. В этом смысле отказ от зла мотивируется *воздержанием*. Содержанием этой категории, в некоторой степени, является определенное духовное сосредоточение, *направленность воли* на формировании мотивационного поля новой системы ценностей. Категория воздержания характеризует содержание нравственного выбора.

В отличие от *воздержания*, категория воли в религиозно-нравственной системе Толстого выражает *усилия воли*, обретшей нравственный выбор и направленную на духовную работу сознания.

Усилие нравственного сознания, с точки зрения Толстого, характеризуется отрицательным и положительным значением. Отрицательное значение усилия нравственного сознания направлено на отказ от старой системы ценностей, а положительное – также на *принятие* нравственно-духовной установки сознания на новые ценности жизни, усилие воли к созиданию нравственных ценностей. Нравственная воля как усилие сознания проявляется через следующие ступени: а) внушение, б) усилие мысли, в) духовный рост, г) самосовершенствование.

Таким образом, воля, как сила сознания, выражает необходимость отказа от зла, от прежних ценностей жизни, формирующих жизнь человека как жизнь безнравственную и не имеющую гуманистического смысла. Человек совершает нравственный выбор, основываясь на разуме, но для того, чтобы совершить этот выбор и восстановить систему нравственных ценностей, соответствующих христианскому идеалу, необходимо проявить волю, определяющую свободу выбора и усилие, как постоянное напряжение воли в выработке у личности нравственного навыка, привычки.

ЖИЗНЕННЫЕ И ДУХОВНО-ПРАКТИЧЕСКИЕ НАЧАЛА ХРИСТИАНСКОЙ ЭТИКИ

Оценивая религиозно-философское творчество Толстого, Н.А. Бердяев заметил, что его религиозная драма была бесконечно глубже его религиозно-философских идей, а его религиозная философия есть лишь феноменология его великого духа¹. Эти слова имеют прямое отношение к христианской этике Толстого, ибо здесь сама жизнь по закону любви, заповеди непротivления и принципу неделания является критерием истинности теории, а духовно-нравственный опыт – обоснованием идеи. Логика и смысл нравственного учения Толстого во многом являются отражением его духовного опыта. И вместе с тем духовный опыт нередко оказывается *единственным свидетельством подлинности*, достоверности самой концепции этики. Так бывает всегда, когда провозглашаются высшие духовные принципы, призванные стать кардинально новым жизнеучением. Личный пример, индивидуальный духовный опыт становится при этом «главным аргументом», перевешивающим все прочие логические доказательства.

В этом смысле христианская этика Толстого во многом может быть понята и определена на основе его духовного опыта. Для Толстого проблема воплощения этических принципов в жизни занимала центральное место во всем его религиозно-философском учении. При этом само учение как бы незаметно переходило в жизнь, становилось своего рода «планом» действия; а жизнь переливалась в учение – превращалась в своеобразный эксперимент по претворению христианских максим в экстремальные условия существования.

Толстовская «программа» воплощения принципов христианской этики включала в себя следующие моменты:

- борьба с грехами, соблазнами и суевериями;
- проявление усилия сознания, ведущее к самоотречению, смирению, правдивости и завершающееся «умопеременной»;

¹ Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX в. и начала XX в. // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 166.

- нравственное самосовершенствование;
- неделание;
- формирование общественного мнения, соответствующего новому жизнепониманию;
- неповиновение, неучастие и др. формы «массового» непротivления злoму.

Таким образом, данная «программа» предполагала переход от индивидуальных, «автаркичных» форм жизни к «массовым», социально-политическим формам. Акцент на последних особенно характерен для позднего Толстого («Конец века», «Неизбежный переворот», «О смысле и значении русской революции» и др.). В полном объеме эти моменты были реализованы в духовном опыте толстовства.

Однако сама эта «программа» должна была получить «санкцию» в духовном опыте, чтобы подтвердить свое право на «социальную достоверность», определяющую общечеловеческую перспективу, так как в противном случае даже успешный эксперимент по претворению принципов христианской этики в жизнь может быть вполне расценен как «сектантский» опыт. Поэтому центральным моментом религиозно-нравственного учения Толстого стала проблема источников, оснований и критериев *духовного опыта*, призванного связывать фундаментальные принципы с жизнью. От решения этой проблемы во многом зависит, например, религиозная и политическая значимость важнейшей части христианской этики Толстого – его учения о непротivлении злу насилieм: выражает ли оно действительные перспективы социальной и духовной эволюции человечества или является всего лишь разновидностью религиозного сектантства и политического экстремизма. Если духовный опыт зла, греховности, любви, «совершенной радости», «неделания» и т.п. является всего лишь внутренним «достоянием» самого Толстого, его индивидуальным жизненным испытанием, «законом» его личного богоискательства, «автопортретом его души» (И.А. Ильин), то «программа» непротivления, несмотря на талант проповедничества, подвиг самоотверженного ухода из мира, поддержка учеников и последователей и т.д. тем не менее обречены на провал.

Это очень хорошо понимал один из самых глубоких критиков учения о непротivлении – И.А. Ильин, выдвинувший весьма серьезные аргументы против «объективности», «общезначимости» духовного опыта Толстого, особенно опыта *переживания и восприятия зла*.

Конечно, нельзя не принять во внимание, что опыт переживания зла у Толстого существенно отличался от опыта переживания зла того поколения и той части русской интеллигенции, испытывав-

шей ужасы мировых войн, революции, наконец, изгнанничества, к которой принадлежал И.А. Ильин. Г. Марсель в одной из своих работ говорит о двух видах зла: зло, которое мы созерцаем, и зло, в которое мы вовлекаемся. «Зло созерцаемое» не является собственно злом, замечает Марсель. «В действительности я расцениваю его как зло, лишь когда оно настигает меня, т.е. когда я вовлечен в него каким-то образом...»².

Своей критикой И.А. Ильин как бы хочет сказать, что Толстой имел дело именно с «созерцаемым» злом, поскольку сам по настоящему не был вовлечен в ситуацию зла, т.е. не испытал подлинного ужаса войны, революции, изгнания и т.п. Действительно, при чтении дневников и писем Толстого может создаться впечатление, что Толстому «не хватало» зла, что он сам искал страдания и призывал «бедствия на свою голову». *Толстой как бы жаждал быть Иовом своего времени.*

Однако парадокс «вовлеченности» в ситуацию зла состоит в том, что порой «маленькое», «домашнее» зло оказывается страшнее и безысходнее, чем «великое», «народное» горе. «Семейное» зло перевешивало для Толстого зло войны, зло революции, зло изгнанничества вместе взятых. В одном из писем к В.А. Молочникову, находящемуся в тюрьме, он писал: «Я не в тюрьме, к сожалению, но моя тюрьма без решеток, иногда, в слабые минуты, кажется мне хуже вашей. Вам больно, а мне, не переставая, стыдно»³. Точно так же Толстой мог бы сказать: «я не на войне», «я не в изгнании», «я не в аду» и т.п., но моя семейная «война», мое семейное «изгнанничество», мой семейный «ад» хуже вашего.

Именно «семейное» зло, «семейный соблазн» и явились, по нашему мнению, тем источником и основанием духовного опыта непротивления и неделания Толстого, который придал его учению социальную общезначимость и нравственно-психологическую достоверность. Семья всегда была и будет «онтологическим» центром любых общественных и личных потрясений и катаклизмов: войн, революций, измен, ссор, вражды и т.д. и т.п.

На наш взгляд, «этос изгнанничества» привел И.А. Ильина к абсолютизации опыта зла своего поколения. Ильина изгнали; Толстой «изгнал» себя сам: какое из этих двух зол больше и «объективнее»? Толстой мечтал быть изгнанным, преследуемым властями; и его переживание зла усугублялось именно невозможностью быть вовлеченным в «абсолютное» зло, разделив его с самы-

² Марсель Г. Быть и иметь. Новочеркасск, 1994. С. 150.

³ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 24 т. М., 1913. Т. 24. С. 63.

ми страждущими людьми человечества⁴. Можно сказать, что всей своей жизнью Толстой был поставлен в положение человека, лишенного *свободы выбора зла*. Однако «семейное» зло, с которым ему пришлось столкнуться, в действительности оказалось страшнее и трагичнее любых других видов зла. И позиция любви и непротивления явилась для Толстого единственно возможным выходом из основного противоречия своей жизни: отвержения семьи и притяжения семьи, жизнью в семье и уходом из семьи.

1. ИСТОЧНИКИ И КРИТЕРИЙ НРАВСТВЕННОГО ОПЫТА. СЕМЕЙНЫЙ «ЭТОС» КАК ГЛАВНЫЙ ЖИЗНЕННЫЙ ИСТОЧНИК ХРИСТИАНСКОЙ ЭТИКИ Л.Н. ТОЛСТОГО

Рациональное обоснование принципов христианской этики – их целесообразности, разумности, духовности, практичности и т.д. нередко входит в противоречие с фактами жизненного, нравственного опыта, свидетельствующими об обратном. Это заставляет усомниться в «объективности», общезначимости логики их обоснования. Уже В.С. Соловьев в своей критике толстовского учения о непротивлении злу насилием подметил, что логика взаимосвязи добра и зла проистекает здесь, скорее, из субъективного убеждения автора, чем из достоверного жизненного наблюдения. «...Вам известны какие-нибудь случаи, чтобы доброта доброго человека делала злого добрым или, по крайней мере, менее злым? Даже Христос при всей своей доброте ничего хорошего не мог сделать с душой Иуды Искарота или злого разбойника»⁵. Согласно Соловьеву, общезначимый, достоверный опыт показывает нам, что «действительное благодеяние, в конце концов, увеличивает добро в добром и зло – в злом. Так должны ли мы, имеем ли даже право всегда и без разбора давать волю своим добрым чувствам?»⁶, – вполне справедливо задается вопросом противник принципа непротивления.

Такого рода сомнение порождает целый ряд вопросов, связанных с проблемой источников и критерия нравственного опыта, лежащего в основе христианской этики Толстого. Действительно

⁴ Ср. в этой связи его мысль: «Для того чтобы быть услышанным людьми, надо говорить с Голгофы, запечатлеть истину страданием, еще лучше – смертью» (Толстой Л.Н. Дневники 1895–1910 // Толстой Л.Н. Собр. соч.: В 22 т. М., 1985. Т. 22. С. 137).

⁵ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 711.

⁶ Там же. С. 715.

ли «логика» этических принципов противоречит общезначимому нравственно-психологическому опыту? Можно ли считать эту «логику» выражением «субъективного» опыта жизни или же в ней проявляются высшие, общечеловеческие ценностные соотношения? Является ли нравственный опыт Толстого уникальным творческим экспериментом, который никому нельзя повторить, подобно тому, как никто не может написать вторую «Войну и мир», или же этот опыт может быть использован в качестве общей программы действий? Все эти вопросы, в конечном счете, сводятся к одному: каковы источники и критерий нравственного опыта Л.Н. Толстого, насколько они достоверны по своей сути, т.е. соответствуют общезначимому нравственно-психологическому опыту переживания добра и зла, и в какой мере они выражают общечеловеческую перспективу борьбы со злом и достижения высшего блага?

Чтобы ответить на эти вопросы, обратимся в начале к некоторым критическим мыслям И.А. Ильина, выдвинутым им в работе «О сопротивлении злу силою» и имеющим прямое отношение к обсуждаемой проблеме. Оценивая учение о непротивлении злу насилием в целом, Ильин исходит из того, что постановка проблемы о допустимости борьбы со злом посредством физического сопротивления или, напротив, непротивления злу требует от философа прежде всего *наличности верного духовного опыта* в восприятии и переживании зла, любви, блага и т.д. Не логические аргументы, а именно духовный опыт определяет в конечном счете правильность и весомость учения о непротивлении. Особенно важным и принципиальным является при этом *духовный опыт восприятия и переживания зла*. «Следует или не следует физически пресекать злодеяния, – подчеркивает Ильин, – в этом компетентен только тот, кто видел *реальное зло*, кто воспринял его и испытал; кто получил и унес в себе его дьявольские ожоги...»⁷.

Приступая к критике «чистого зла» в опыте Толстого, Ильин, прежде всего, противопоставляет этот опыт более, на его взгляд, «достоверному», опыту переживания зла своего поколения. «Нашему поколению опыт зла дан с особенною силою, впервые, как никогда раньше. В итоге долго назревавшего процесса злу удалось ныне освободить себя от всяких внутренних раздвоенностей и внешних препон, открыть свое лицо, расправить свои крылья, собрать свои силы, осознать свои пути и средства... Ничего равносильного и равнопорочного этому человеческая история еще не

⁷ Ильин И.А. О сопротивлении злу силою // Ильин И.А. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 348.

видела или, во всяком случае, не помнит. Столь *подлинное зло* впервые дано человеческому духу с такой откровенностью»⁸. Таким образом, И.А. Ильин строит свою критику на той предпосылке, что опыт зла у Толстого изначально не достоверен, не подлин. Даже если бы Толстой сумел выразить его с максимальной полнотой и «объективностью», то и тогда его учение не могло быть истинным, соответствующим духовной ситуации XX в. Толстой просто не мог, по мысли Ильина, воспринять и пережить в своем опыте основные свойства новой парадигмы зла: его *единство, агрессивность, лукавство и многообразие*. Например, всеобщая взаимная связанность людей, все более возрастающая в XX в., ставит каждого человека в положение вольного или невольного *соучастника зла* и держит его в этом положении до тех пор, пока он не совершит «волевой отрыв» от злодея и не обратится к нему «во всей силе *активно-отрицающей любви*». Реальная взаимная связанность людей делает человека как бы «*постоянно присутствующим*» не только при том зле, в которое он непосредственно вовлечен, но и которое совершается «помимо него». Это существенно расширяет опыт переживания агрессивности и многообразия зла, требует его *активного пресечения*, поскольку «положительная любовь» в рамках всеобщей сверхличностной взаимосвязи людей, не достигает своей цели и т.д.⁹

Однако мало того, что Толстой просто не мог учесть в своей философии непротivления эти новые свойства зла, он не смог целюно и объективно выразить и осмыслить опыт зла своего времени. Согласно Ильину, толстовское учение о непротivлении злону покоится на чисто индивидуальном, предметно неуглубленном и непроверенном, философски незрелом опыте переживания зла. Объективный, терминологически выверенный и обоснованный анализ проблемы зла подменяется здесь анализом «собственных душевных состояний». «Для *философствующего и учительствующего* писателя, – подчеркивает Ильин, – сомнение в состоятельности и верности своего духовного опыта является первою обязанностью, священным требованием, основою бытия и творчества; пренебрегая этим требованием, он сам подрывает свое дело и превращает философское искание и исследование в субъективное излияние, а учительство – в пропаганду своего личного уклада со всеми его недостатками и ложными мнениями»¹⁰.

В чем же конкретно усматривает Ильин ограниченность и субъективность толстовского опыта переживания блага и зла?

⁸ Ильин И.А. Указ. соч. С. 304.

⁹ См.: Там же. С. 426–437.

¹⁰ Там же. С. 353.

Прежде всего, в его общей *рационально-моралистической узости*, односторонности, препятствующей *цельному* духовно-религиозному и нравственно-психологическому восприятию и переживанию добра и зла. В результате, вся глубина и целостность восприятия взаимосвязи добра и зла сводится у Толстого к «живому чувству жалостливого сострадания», именуемого «любовью» и «совестью», а также к принципам *эгоцентризма* и *субъективизма*, ограничивающим сферу реальности добра и зла личной добротой и личной порочностью. Отсюда, Ильин приходит к выводу, что для Толстого критерий духовного опыта непротивления злumu сводится к «моральной верности душевного состояния». Если для религиозного человека «моральность» есть условие или ступень, ведущая к боговидению и богоуподоблению; если для ученого «моральность» есть экзистенциальный минимум истинного познания; если для политика-патриота «моральность» обозначает качество души, созревшей к властвующему служению, – то здесь «моральность» есть последняя и ничему высшему не служащая самооценочность»¹¹. Таким образом, по Ильину, философия непротивления есть типичный продукт самодовлеющей, автономной «моральности», лишенный какой-либо религиозной, научной или политической значимости.

Воспользовавшись данными критическими соображениями, попытаемся оценить и проанализировать источники и критерий духовного опыта непротивления Толстого с позиций *современного опыта зла*, отстоящего от поколения Ильина почти на 75 лет.

В своей жизни Толстому приходилось сталкиваться с разными видами зла: *социальным злом* (война, собственность, неравенство, рабство, злоупотребление властью, голод и т.д.); *моральным злом* (грехи, пороки, соблазны и т.д.); *физическим злом* (страдания, болезни, смерть), наконец, *злом семейным*. Причем Толстой был не просто пассивным, сторонним наблюдателем, «созерцателем» того или иного вида зла, но был непосредственно вовлечен в самую ситуацию зла. Очевидно, что толстовское понимание зла во многом расходится с его опытом переживания зла. Разум говорил Толстому о том, что зло есть «непонятое добро»; чувства же нередко противоречили такому пониманию.

Рассмотрим наиболее характерные примеры. Зло войны Толстой испытал, еще будучи весьма молодым человеком. Разумеется, «кавказская» война – это не мировая война, хотя сравнивать войны по степени большего или меньшего зла вряд ли допустимо. Другое дело, что Толстой воспринимал событие войны подобно

¹¹ Там же. С. 359.

Декарту, который уходил на войну, чтобы спокойно и свободно философствовать. Также и Толстой занимался на войне сочинением повестей и рассказов, а кроме того нравственным совершенствованием, составлением нравственных правил жизни, которыми пестрят его дневники того времени. Философское же поколение И.А. Ильина было уже *жертвой*, а не *участником* военных действий. В восприятии жертвы зло всегда выглядит ужасней, безысходней, «онтологичней», чем в восприятии участника, непосредственно вовлеченного в ситуацию зла. Это как раз тот случай «*пассивного присутствия*», обусловленного «всеобщей реальной взаимосвязью во зле», которое делает зло единым, агрессивным, лукавым и многообразным.

Психологически все это легко объяснимо. *Терпеть зло* всегда страшнее и больнее, чем совершать зло. Современное зло таково, что в силу «всеобщей связанности во зле» все большее число людей становятся жертвами случайного «исполнителя» зла, не предназначенного непосредственно им. Во времена Толстого такая ситуация была скорее исключением из правил. «Классическое» зло имеет конкретную направленность, бывает адресовано конкретному лицу. Поэтому к нему вполне возможно относиться с позиций непротивления. Но как и кому не противиться, если ты оказываешься жертвой некоего случайного, абстрактного, всеобщего зла, которое задевает тебя в силу «всеобщей связанности во зле»? Именно такие изменения претерпевает опыт восприятия зла, и прежде всего зла мировой войны и русской революции, у поколения, к которому принадлежал Ильин.

Тем не менее Толстой в полной мере пережил зло войны, участником которой он был. В его «Дневниках» встречаются следующие записи: «Война такое несправедливое и дурное дело, что те, которые воюют, стараются заглушить в себе голос совести»¹².

В целом Толстой оценивает для себя опыт войны как безусловно отрицательный: «Кавказская служба ничего не принесла мне, кроме трудов, праздности и дурных знакомств»¹³.

Безусловно, данные оценки Толстого как непосредственного участника военных событий весьма сдержанны, умеренны. Они могли бы быть совершенно иными, если бы их давал «поздний» Толстой, глубоко проникнутый духом пацифизма и антимилитаризма. Однако, несмотря на это, у нас нет оснований сомневаться в «подлинности» толстовского опыта переживания зла войны, хо-

¹² Толстой Л.Н. Дневники, 1847–1894 // Толстой Л.Н. Собр. соч.: В 22 т. Т. 21. С. 85.

¹³ Там же. С. 85–86.

тя, повторяем, это был опыт не *жертвы*, а *участника* военных событий со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Но не зло войны явилось главным источником толстовского опыта переживания зла, непосредственно иницирующего учение о непротивлении злему. Война влечет за собой прежде всего страдания и смерть, т.е. последствия *физического зла*. Для Толстого же гораздо страшнее и серьезнее было зло *социальное* (собственность, власть) и *моральное* (грехи, соблазны), не говоря уже о зле *семейном*. Война ужасала прежде всего своими моральными последствиями. В этом отношении Толстой был бы вполне солидарен с Ганди, утверждавшим, что война является отрицанием истины и гуманности. Дело здесь не только в убийстве людей, ибо человек так или иначе должен умереть, а в сознательном и упорном распространении ненависти и лжи, которые мало-помалу прививаются людям.

Характерно, что толстовский опыт переживания зла отличается в этом плане одной существенной особенностью, которую в своей критике толстовства явно не учитывает И.А. Ильин. Возможно, опыт восприятия зла у Толстого кажется несколько «легковесным», «неподлинным» и «моралистическим» по той причине, что Толстой совершенно отрицает факт физического зла, т.е. не воспринимает *страдания и смерть* как *зло*. Именно в отношении смерти и страданий толстовское *понимание* зла полностью совпадает с *опытом его переживания*.

Однако, мало того, что Толстой отрицает зло смерти, он даже склонен понимать и воспринимать *смерть как благо*, ибо смерть есть «освобождение от односторонности личности» и «исходит от Бога», а все, что дано Богом – добро¹⁴. Этот силлогизм мог бы показаться трюизмом и отвлеченным морализированием, если бы не жизненный опыт переживания Толстым смерти самых близких и любимых людей: сына Ванечки и дочери М.Л. Толстой (Оболенской). Вот что пишет Толстой по поводу их смерти: «Так много перечувствовано, передумано, пережито за это время... Смерть Ванечки была для меня, как смерть Николеньки, нет, в гораздо большей степени, проявление Бога, привлечение к нему. И потому не только не могу сказать, чтобы это было *грустное, тяжелое* событие, но прямо говорю, что это (радостное) – не радостное, это дурное слово, но *милосердное* от Бога, *распутывающее ложь жизни*, приближающее к Богу событие»¹⁵. В том же духе Толстой оценивает смерть своей любимой дочери Марии. «Странное дело. Я не испытывал ни ужаса, ни страха, ни сознания

¹⁴ См.: Толстой Л.Н. Путь жизни М., 1993. С. 388, 390, 396.

¹⁵ Толстой Л.Н. Дневники, 1895–1910. С. 11.

совершающегося чего-то исключительного, ни даже *жалости, горя*. Я как будто считал нужным вызвать в себе особенное чувство умиления горя и вызывал его, но в глубине души я был более покоен, чем при поступке чужом – не говорю уже своем – нехорошем, не должном»¹⁶.

Толстой здесь прямо говорит о том, что самое большое и страшное физическое зло – смерть – вызывает у него меньше переживаний, эмоций, чем *моральный проступок*, чужой, а, тем более, собственный. При этом Толстой вовсе не навязывает своих переживаний другим. Он понимает, что жена, близкие, друзья «не могут так смотреть на вещи». Значит ли это, что толстовский опыт переживания зла действительно остается уникальным, чисто «субъективным» феноменом, как и полагал И.А. Ильин? И вообще, как следует расценивать сам *факт* такого рода опыта: формирует ли Толстой свой опыт на основе определенной рациональной схемы, концепции зла, или же его понимание зла является выражением и осмыслением его уникального нравственно-психологического опыта?

Разумеется, опыт переживания смерти был у Толстого уникальным, особенно для своего времени, но эта уникальность отнюдь не «клинического», а духовного порядка. Точно так же воспринимали смерть близких, любимых людей и относились к своей собственной смерти великие философы древности: Лао-цзы, Конфуций, Солон, Сократ и многие другие. Именно они составляли «ближайший» жизненный круг Толстого, именно с ними он постоянно мысленно общался и переносил их эмоциональные реакции, их мотивацию и способ переживания на свою жизнь. Поэтому не удивительно, что Толстой был ближе к мудрецам древности, чем к своим современникам.

Другой вопрос, насколько «субъективен», ограничен сам «*философский*» взгляд на смерть, философский способ переживания добра и зла? На этот вопрос лучше всего ответил сам Толстой: «Все заблуждения философов – от построений объективных. А несомненно только *субъективное*, не субъект Ивана, Петра, а *субъективное общечеловеческое*, познаваемое не одним разумом, но *разумом и чувством – сознанием*»¹⁷.

Таким образом, толстовский опыт переживания зла и других ценностей формируется на основе *конкретно-идеальной, субъективно-общечеловеческой парадигмы*, предполагающей духовную целостность мироощущения (единство разума и чувства) и уходящей своими корнями в общечеловеческий эталон мировосприя-

¹⁶ Там же. С. 234.

¹⁷ Там же. С. 233.

тия мудрецов древности, непреходящий опыт которых равно значим для всех времен и народов. Другое дело, что современникам не всегда под силу осуществить этот опыт; они могут только ориентироваться на него, в той или иной мере приближаться к нему. Толстой же фактически повторяет, воспроизводит этот опыт во всей его чистоте и полноте, ни на йоту не отступая от абсолютных требований добра. От этого его призывы воспринимаются современниками как абстрактные, моралистические лозунги, а его опыт представляется субъективным и даже эгоцентричным, не отвечающим духу современной ситуации борьбы со злом.

В этом смысле Ильин скорее сужает, чем расширяет границы духовного опыта; его «конкретизация» парадигмы зла слишком привязана к обстоятельствам своего времени, к духу своей эпохи. Отсюда, очевидная политизированность его критики, беспощадно вскрытая Н.А. Бердяевым в отклике на книгу «О сопротивлении злу силою»¹⁸.

Для своего времени критика Ильиным толстовства в целом представлялась чрезвычайно убедительной, претендуя даже на «погребение набальзамированного толстовства» (слова Ильина из письма к П.Б. Струве)¹⁹. Однако сегодня можно говорить с полным основанием о том, что толстовский «субъективно-общечеловеческий» опыт зла и, в частности, опыт переживания смерти и страдания несколько не утратил своей метафизической достоверности и духовной общезначимости, так что критика Ильиным толстовского опыта зла эффективно «работает» только в пределах 20–50-х годов нашего столетия, т.е. в период *специфической агрессивности зла*.

В целом же критика «чистого опыта зла» обнаруживает всю антиномичность проблемы борьбы со злом. С одной стороны, вполне оправданным и исторически правомерным является «сопротивление злу силой» (тезис); с другой стороны, с метафизических и духовных позиций более эффективным и обоснованным представляется «непротивление злу насилием» (антитезис). У самого Ильина в последних главах его книги мы находим определенную попытку синтеза этих двух подходов²⁰. Однако фактическим, принципиальным решением данной дилеммы является отнюдь не синтез, а абсолютное, бескомпромиссное следование заповеди непротивления как *всеобщему закону жизни*. Отсюда и возникает проблема обоснования и оправдания *духовного опыта*

¹⁸ См.: Бердяев Н.А. Кошмар злого добра // Путь. 1926. № 4.

¹⁹ См.: Ильин И.А. Погребение набальзамированного толстовства (главы из книги «О сопротивлении злу силою») // Вопр. философии. 1992. № 4.

²⁰ См., например, главу 21 «О духовном компромиссе»: Ильин И.А. Указ. соч.

непротивления, соответствующего абсолютному требованию «не противиться злу насиллием».

В этом смысле отрицание зла смерти и подведения под это отрицание соответствующего опыта переживания смерти имело для философии непротивления Толстого принципиально решающее значение. От отношения к смерти, характера ее восприятия и переживания напрямую зависит степень обоснованности самопожертвования в акте непротивления злему. Человек, для которого смерть не есть зло, предпочтет скорее отдать свою жизнь или, по крайней мере, рискнуть ею, нежели воспротивиться злу силой. И действительно, у Толстого мы находим прямую взаимосвязь между непротивлением и самопожертвованием. Отвергая аргумент «третьего лица», Толстой, казалось бы, говорит совершенно невозможные, «дикие» вещи: «То, что насильник может убить меня, вас, мою дочь, вашу мать и т.д.? Да что же тут такого страшного? Умереть мы все можем и должны. А дурного делать мы не должны»²¹. Этот «моральный экстремизм» Толстого может быть понят только на основе «субъективно-общечеловеческого» опыта восприятия и переживания зла смерти.

В целом, опыт восприятия и переживания зла оказался смещенным у Толстого в область *зла социального*, прежде всего *собственности* и *власти*, которые он рассматривает в качестве *моральных пороков* личности и общества: греха тунеядства и праздности, греха корыстолюбия и богатства, греха властолюбия, соблазна неравенства и соблазна насилия. Причем все эти виды зла преломляются в восприятии Толстого сквозь призму *зла семейного*. Именно «*семейный соблазн*» и стал, на наш взгляд, главным источником философии непротивления Толстого – в «горниле» семейной жизни ковался толстовский опыт непротивления злу насиллием. Попытаемся вначале доказать и аргументировать нашу мысль, а затем – оценить «масштаб» духовного и жизненного опыта Толстого, его универсальности, т.е. приложения к различным ситуациям жизни.

В «Христианском учении» Толстой подчеркивает, что «*семейный соблазн*» особенно вреден и коварен, ибо он более всех других соблазнов «оправдывает грехи людей». Вред этого соблазна прежде всего в том, что он более, чем какой-либо другой, усиливает *грех собственности*, ожесточает борьбу между людьми, возводя в заслугу и добродетель животное чувство любви к своей семье. Особое коварство «*семейного соблазна*» состоит, по мысли Толстого, в том, что, если любить врагов, чужих, немилых людей

²¹ Толстой Л.Н. К вопросу о непротивлении злу насиллием // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 24 т. Т. 22. С. 87.

можно без осторожности, вполне отдаваясь этой любви, то нельзя так любить семейных, потому что такая любовь ведет к ослеплению и оправданию грехов²².

Когда Толстой писал эти строки (1897), он уже в полной мере испытал на себе весь вред и все коварство «семейного соблазна». В его «Дневнике» (24 января 1894 г.) мы находим следующую запись: «Тяжесть от пустой, роскошной, лживой московской жизни и от тяжелых или, скорее, отсутствующих отношений с женой... Господи, помоги мне. Научи меня, как нести этот крест. Я все готовлюсь к тому кресту, который знаю: к тюрьме, виселице, а тут совсем другой – новый, про который я не знаю, как его нести. Главная особенность и новизна его та, что я поставлен в положение невольного, принужденного юродства, что я должен своей жизнью губить то, для чего одного я живу, должен этой жизнью отталкивать людей от той истины, уяснение которой дороже мне жизни. Должно быть, я дрянь. Я не могу разорвать всех этих скверных паутинок, которые сковали меня. И не от того, что нет сил, а оттого, что нравственно не могу; мне жалко тех пауков, которые ткали эти нити»²³.

В этом «крике души» Толстого отчетливо просматриваются истоки и причины его духовного и жизненного опыта непротivления. С одной стороны, в этих словах сквозит мысль Христа о том, что «враги человеку домашние его». «Ужасна та духовная стена, которая вырастает между людьми, иногда десятки лет живущими вместе и как будто близкими²⁴, – признается Толстой. Но, с другой стороны, именно «домашние», родные, близкие люди *по самой сути родства* не могут быть «законченными» злодеями, врагами и т.п. Именно родным людям мы склонны прежде всего прощать, терпеть от них обиды, забывать причиненное ими зло и т.д., и само родство, сама совместная жизнь превращает их «зло» в их «слабость», делает нас как бы соучастниками этого «зла», поскольку нормальный человек не может не чувствовать своей вины в том, что близкий, родной ему человек «плох». Именно на семейной, родственной почве только и могла произрасти известная мысль Толстого: «Злой человек! Негодяй, мерзавец, злодей! Преступник. Страшный! Люди слишком слабы и жалки, для того, чтобы они могли быть злы. Все они хотят быть добры, только не умеют, не могут. Это неумение быть добрым и есть то, что мы называем злым»²⁵.

²² См.: Толстой Л.Н. Христианское учение. § 47, 1–8.

²³ Толстой Л.Н. Дневники, 1847–1894. С. 500.

²⁴ Там же. С. 512.

²⁵ Там же. С. 483.

Только родных людей можно жалеть за их зло и видеть в нем не порок, а слабость, неумение быть добрым. «Стало мне ясно, – пишет Толстой, – что в существующем зле не только нельзя обвинять никого, но что именно обвинения людей и делают все зло. Вспомнил Марка Аврелия или Эпиктета (не помню), который говорит, что на делающего зло не только нельзя, не должно сердиться, но его-то и *жалеть надо*. А тут сердятся на людей, воспитанных в том, что хозяйственность – добродетель, что хорошо наживать, не проматывать отцовское, дедовское... Надо войти в положение людей и судить людей исходя из того, что мы все люди, *все братья*, и нам надо судить себя, а не других»²⁶.

В этих словах «семейный» исток позиции непротивления Толстого выражен особенно четко. Только *отношения братства*, взятые из опыта родственных уз, могут служить основой и идеальной моделью, универсальности заповеди непротивления. Об этом весьма красноречиво свидетельствует понимание Толстым сущности христианской нравственности: «Вся христианская мораль в практическом ее приложении сводится к тому, чтобы считать всех братьями»²⁷.

В связи с этим вполне обоснованной представляется мысль А.А. Гусейнова о том, что *логика* толстовского учения о ненасилии определяется исходным принципом (взятым, как мы пытались показать, из опыта семейных, родственных отношений): «человек человеку брат». «Брат не судит брата. Это делает отец. Каин, убивший Авеля, действовал не как брат. Он превысил свою прерогативу, взяв на себя функцию отца». «Если мы приняли тезис о том, что человек человеку – брат, – заключает свою мысль Гусейнов, – что люди равны в их нравственном достоинстве, то уже не эмоциональные, моральные или какие-либо иные соображения, а одна лишь логика, простое требование последовательности мысли требует категорического, абсолютного отказа от насилия. Ненасилие Толстого, осмысленное в качестве интеллектуальной позиции, уместается в один простой силлогизм:

Все люди – братья.

Враги (те, кого мы считаем врагами) – люди.

Враги – братья»²⁸.

Семейная модель человеческих отношений представляется Толстому универсальной и общезначимой также вследствие то-

²⁶ Там же. С. 300.

²⁷ Там же. С. 522.

²⁸ Гусейнов А.А. Ненасилие как интеллектуальная позиция // Л.Н. Толстой и традиция ненасилия в двадцатом веке: (Материалы симпозиума). М., 1996. С. 6–7.

го, что именно в рамках семейной жизни, родственных связей могут возникать явные отклонения от закона любви, вопиющие нарушения принципов человечности и нравственности, которые в других ситуациях не выглядят столь шокирующими. «Странная вещь, неслыханная мной, – записывает Толстой в “Дневнике” (17 марта, 1907 г.), – это причина нелюбви сыновей к отцам: зависть и соперничество сыновей с отцами»²⁹. Толстой намекает здесь на свои отношения с сыном Львом. Для Толстого, последователя Конфуция, даже просто отсутствие «сыновней почтительности» воспринимается как грубое попрание «закона любви». В данном же случае Толстой сталкивается с особым «лукавством» (И.А. Ильин) зла, требующим четко выверенной духовной позиции по отношению к данному злу. «Вчера было письмо от сына Льва, очень тяжелое... Именно на эти случаи и нужна любовь к Богу-добру, правде, и если не любовь, то не нелюбовь к людям. Удивительное и жалостливое дело – он страдает завистью ко мне, переходящей в ненависть. И этому можно и должно радоваться, как духовному упражнению. Но мне оно еще не под силу, и я вчера был очень плох – долго не мог (да и теперь вряд ли вполне) побороть недоброго чувства осуждения к нему. Соблазн тут тот, что мне кажется главным то, что он мешает мне заниматься моими «важными делами». А я забываю, что важнее того, чтобы уметь добром платить за зло, ничего нет»³⁰. Универсальность данного опыта борьбы с лукавством и коварством зла не подлежит сомнению. Человек, прошедший данную школу жизни, переживший зависть самого близкого, родного человека, уже вряд ли окажется безоружным перед чьей-либо завистью. Более того, такой человек найдет и самые адекватные методы борьбы со злом, ибо его опыт восприятия зла исходит из самых глубин зарождения злого чувства: он как бы сам оказывается сопричастен, со-виновен этому злу в силу отношения «отец–сын». В этом смысле толстовский опыт переживания зла, во многом основанный на конфликтных отношениях в семье, вряд ли может быть оценен и охарактеризован как «субъективный», «эгоцентричный», «моралистический» и т.п., ибо он направлен на преодоление типичных, общезначимых коллизий зла, непосредственно затрагивающих глубинные интересы каждого человека. Точнее всего этот опыт может быть охарактеризован словами самого Толстого: «субъективно-общечеловеческий», переживаемый в единстве разума и сердца. Такой опыт явился не только одним из главных жизненных источников философии непротивления, но и

²⁹ Толстой Л.Н. Дневники, 1895–1910. С. 241.

³⁰ Там же. С. 239–240.

определяющим фактором тактики поведения и всего образа жизни Толстого.

Рассмотрим более подробно связь между опытом семейной жизни Толстого и принципом непротivления злу. Если судить по толстовским «Дневникам» и воспоминаниям людей, близко знавших Толстого в начале 80-х годов, непосредственной причиной, побудившей его встать на позиции непротivления, явился *конфликт собственности* в семье Толстого. К этому времени Толстой разочаровывается в *благодетельности* и приходит к убеждению в необходимости полного избавления от собственности. «Прежде чем делать добро, – пишет он в работе «Так что же нам делать?», – мне надо самому стать вне зла, в такие условия, в которых можно перестать делать зло. А то вся жизнь моя – зло. Я дам 100 тысяч и все не стану еще в то положение, в котором можно делать добро, потому что у меня останутся еще 500 тысяч. Только когда у меня ничего не будет, я буду в состоянии делать хоть маленькое добро»³¹. Толстой приходит к выводу, что именно «собственность есть корень зла». И вместе с тем собственность есть «заблуждение и суеверие». Для обоснования этого тезиса Толстой вновь прибегает к «семейным» аргументам. «Так же, как право собственности на жену, сына, раба, лошадь, есть фикция, которая уничтожается действительностью и только заставляет страдать того, кто верит в нее, потому что жена, сын никогда не будут подчиняться моей воле, точно также и собственность денег и всяких внешних предметов никогда не будут собственностью, а только обманом самого себя и источником страданий, а собственностью останется только мое тело, то, что всегда подчиняется мне и связано с моим сознанием»³².

Толстой ставит перед собой задачу избавиться от «суеверия собственности», раздать имущество и сделаться нищим, подобно Франциску Ассизскому, чтобы иметь право беспрепятственно делать добро.

Очевидно, что если бы Толстой исполнил свое намерение и ушел из Ясной Поляны в середине 80-х годов, то судьба его учения, творчества, его жизнь в целом претерпели бы кардинальный поворот. По мысли Д.С. Мережковского, «великий писатель русской земли должен был сделаться *подвижником русского народа* – явление небывалое, единственное в нашей культуре...»³³. Однако этого не произошло, и Толстой, вместо христианского

³¹ Толстой Л.Н. Так что же нам делать? // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 24 т. Т. 17. С. 61.

³² Там же. С. 191.

³³ Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. М., 1995. С. 29.

подвижника, сделался «учителем непротивления». Как это произошло?

Бывают в жизни каждого человека минуты особого значения, замечает Д.С. Мережковский, которые обнаруживают весь смысл его жизни, дают как бы внутренний разрез всей его личности до последних глубин ее сознательного и бессознательного начал. Именно такой минутой в жизни Толстого было его решение раздать имущество. Но вот что странно. Вплоть до этой минуты мы имеем самые подробные дневники его, исповеди, покаяния, признания, которые позволяют следить за каждым движением его сознания и совести. Но тут они вдруг обрываются, и Толстой замолкает. Ясно только одно: он никуда не уходит и остается в семье. О том, что происходило с Толстым в это время, мы узнаем из воспоминаний близких ему людей, в частности брата Софьи Андреевны, – С.М. Берса. «Об отношении к своему состоянию, – пишет Берс, – Лев Николаевич говорил мне, что он хотел избавиться от него, как от зла, которое тяготило его при его убеждениях; но он поступал сначала неправильно, желая перенести это зло на другого, то есть *непременно раздать его*, и этим породил другое зло, а именно – *энергический протест и большое неудовольствие своей жены*. Вследствие этого он предлагал ей перевести все состояние на ее имя, и когда она отказалась, он то же, и безуспешно, предлагал своим детям»³⁴.

Эти свидетельства косвенно подтверждаются мыслями самого Толстого. Говоря о своем «семейном кресте», Толстой подчеркивает, что он не может разорвать своих семейных уз не потому, что у него «нет сил», но исходя из *нравственных принципов*, из-за невозможности взвалить зло собственности на плечи других. Толстой не мог, не должен был оставаться в семье; но точно так же он не мог и не должен был и уходить из семьи. Выходом из этой «безвыходной» ситуации и явилась *позиция непротивления*. «Не желая противиться жене насилием, – пишет тот же Берс, – он стал относиться к своей собственности так, как будто ее не существует, и отказаться от своего состояния, стал игнорировать свою судьбу и перестал им пользоваться, *если не считать того, что они живут под кровлею яснополянского дома*».

По этому поводу Д.С. Мережковский раздражается иронической тирадой: «Как же, однако, “если не считать”? Что это значит? Он исполнил заповедь Христа: покинул и дом, и поля, и детей – “если не считать того”, что по-прежнему остался с ними? Он сделался нищим, бездомным, роздал свое имение, “если не счи-

³⁴ Берс С.А. Воспоминания о графе Л.Н. Толстом (в октябре и ноябре 1891 г.). Смоленск, 1893. Цит. по: Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. С. 27.

тать того”, что согласился из боязни огорчить жену, сохранить свое имение? И о каком тут “зле”, о каком “насилии над женою” идет речь? Конечно, Христос насилия не проповедовал. Он не требовал, чтобы человек отнимал имение у жены и детей и раздавал его бедным, но он действительно требовал, что если нельзя человеку освободиться иначе от собственности, он покинул бы вместе со своими полями, домом имением и жену, и детей, взял крест свой и шел за Ним, чтобы он, по крайней мере, понял до конца это слово: враги человеку домашние его»³⁵.

Тем не менее Толстой выбрал «семейный крест», который оказался более тяжелым, мучительным, чем «крест» подвижничества. Этот выбор и стал для Толстого «крестом» непротivления. И не суть важно, что *бескомпромиссность* толстовского принципа непротivления была «куплена» ценой его *нравственного компромисса* с родными и близкими. Оставаясь в семье, Толстой понимал, что он вынужден будет взвалить на себя тот самый груз зла, который он перенес бы на ближних, если бы ушел из дому. Практически до конца дней он обрек себя на «муки собственности». «Все больше и больше почти физически страдаю от неравенства: богатства, излишеств нашей жизни среди нищеты; и не могу уменьшить этого неравенства. В этом тайный трагизм моей жизни»³⁶, «Особенно живо чувствовал безумную безнравственность роскоши властвующих и богатых, и нищету и задавленность бедных. Почти физически страдаю от сознания участия в этом безумии и зле»³⁷, — такого рода записями пестрят толстовские Дневники 1895–1910 гг. Можно ли представить себе более экстремальный опыт непротivления, чем тот, который выпал на долю Толстого? Уход из Ясной Поляны, жизнь в народе были бы в данной ситуации самым легким выходом из положения. Оставшись в семье, Толстой поступил последовательно и принципиально, почти до конца дней пронеся «крест» непротivления. Его жизнь в условиях контраста «роскоши» и «нищеты» протекала в самом важном, напряженном, центральном пространстве нравственного бытия. Она позволяла Толстому непосредственно соприкоснуться с главными пороками жизни и на собственном опыте находить пути их преодоления, наиболее эффективные способы борьбы с ними.

Толстой и сам осознавал смысл этой своей миссии. Принимая осуждения тех, кто обвинял его в непоследовательности, в рас-

³⁵ *Мережковский Д.С.* Указ. соч. С. 29. Заметим, что именно Толстому, как никому другому, дано было понять и пережить слова Христа «враги человеку домашние его».

³⁶ *Толстой Л.Н.* Дневники, 1895–1910. С. 247.

³⁷ Там же. С. 317.

хождении учения и жизни, он тем не менее был убежден в том (и пытался доказать это другим), что его пребывание в семье отнюдь не является следствием его компромисса с жизнью; напротив, это закономерный результат отстаиваемой им духовной позиции, определяемой логикой его нравственного развития. «То, что Вы мне советуете сделать, – пишет он одному из своих корреспондентов, – составляет заветную мечту мою, но до сих пор сделать я этого не мог. Много для этого причин (но никак не та, что бы жалел себя); главная же та, что сделать это надо никак не для того, чтобы подействовать на других. Это не в нашей власти и не это должно руководить нашей деятельностью. Сделать это можно и должно только тогда, когда это будет необходимо не для предполагаемых внешних целей, а для *удовлетворения внутренних требований духа*, когда оставаться в прежнем положении станет так же нравственно невозможно, как физически невозможно не дышать»³⁸.

В другом письме Толстой подчеркивает, что причины, удерживающие его от перемены жизни, «вытекают из тех самых основ любви, во имя которых эта перемена желательна»³⁹.

Дочь Толстого, Татьяна Львовна, вспоминает, что однажды отец говорил с ней о *юродивых*, заметив, что эти люди часто умышленно делают вид, что отдаются тому или иному греху, чтобы вызвать за это осуждение ближних. Их цель – развить в себе одну из главных христианских добродетелей – смирение. «И он сказал, что то же самое происходит и с ним, и что он дал людям предлог судить его за то, в чем в действительности он не был виновен»⁴⁰.

И все-таки главной причиной оставалась, на наш взгляд, вера Толстого в то, что он призван *кротко нести свой крест непротивления*, невинно страдая от непонимания и поношения ближних и «дальних». «Я верю, что перенесение этой жизни и нужно мне»⁴¹, – писал он в «Тайном» Дневнике (2 июля 1908 г.). А в одной из своих последних записей (26 октября 1910 г.), Толстой признавался: «Все больше и больше тягочусь этой жизнью... Терпеть ее, терпеть, не изменяя положения внешнего, но работая над внутренним»⁴².

Эта мысль примечательная еще и тем, что она проливает свет на условия формирования толстовского метода борьбы со злом

³⁸ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 81. С. 104. Письмо от 16 февраля 1910 г.

³⁹ Там же. Т. 78. С. 114–115. Письмо от 7 апреля 1908 г.

⁴⁰ Сухотина-Толстая Т.Л. Воспоминания. М., 1976. С. 407–408.

⁴¹ Толстой Л.Н. Дневники, 1895–1910. С. 284.

⁴² Там же. С. 424.

как *внутреннего самосовершенствования*. Обосновывая бессмысленность и бесполезность изменения внешних условий, внешнего устройства жизни без изменения устройства души, внутреннего, духовного, Толстой во многом опирается на опыт разрешения семейных конфликтов и коллизий. Ведь отношения в семье невозможно урегулировать только на основе изменения внешних условий жизни, не изменяя принципиально самих себя, своих отношений друг к другу. Вот почему уход из семьи не мог стать для Толстого панацеей от всех зол, снять противоречия его духовной жизни. «Уйти хорошо можно только в смерть»⁴³, – эти слова Толстого оказались поистине пророческими: Он не просто «сбежал» от семьи, но именно «ушел в смерть». Поэтому характеристика толстовской позиции непротivления как «морали бегства» (И.А. Ильин) не соответствует, на наш взгляд, истинному положению вещей. Скорее, это «мораль терпения», требующая от человека высших, почти сверхчеловеческих усилий преодоления зла. Неслучайно Толстой, осознавая всю *глубину власти привычек* над жизнью человека, вынужден был признать: «Трудность главная – семья. Привычки можно преодолеть, но семья...»⁴⁴.

2. РЕЛИГИОЗНО-НРАВСТВЕННЫЙ ОПЫТ И ОБРАЗЫ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ: СВЯТОСТЬ, ЮРОДСТВО, МУДРОСТЬ

Личный жизненный опыт подсказывал Толстому, что абсолютная практическая реализация принципов христианской этики возможна только на путях достижения святости, юродства или мудрости, его религиозно-нравственный опыт оказался неразрывно связан с этими высшими ценностными образами. Парадокс заключался в том, что Толстой отнюдь не считал себя мудрецом, святым или юродивым, хотя последним он очень хотел быть. Более того, это принципиально противоречило смыслу его нравственного учения, заключающего в себе идею несовершенства личности. Тем не менее Толстой, на основании собственного опыта, вынужден был признать, что последовательное осуществление заповедей христианской этики в жизни требует такой *перемены в образе жизни*, которая необходимо приближает человека к святости, юродству или мудрости, или, по крайней мере, ставит его на этот путь. При этом Толстой не ограничивается традиционными

⁴³ Там же. С. 284.

⁴⁴ Там же. С. 257.

образами святых, юродивых и мудрецов; он ищет новые образцы *мирской, житейской* святости, мудрости и юродства. Об этом можно судить и по его «Дневникам», и по его художественным опытам (например, «Отец Сергей»), и по его религиозно-нравственным исканиям. К каким же «открытиям» пришел Толстой, и в какой мере ему удалось воплотить или хотя бы наметить черты святости, юродства и мудрости в своей жизни в практическом осуществлении христианских заповедей?

Прежде всего, христианская этика Толстого обнаруживает глубинную связь с идеалом древнерусской святости, с опытом жизни русских святых и старцев. Древнерусский тип святости, образ святого, «божьего» человека, не имеет подобия ни в западном христианстве, ни в византийской духовной традиции. Своеобразие русского типа, на наш взгляд, – в углублении нравственного начала, в раскрытии нравственного смысла христианства, в полном, непосредственном осуществлении нравственных заповедей Христа, наконец, в гармоничном сочетании духовного самоуглубления и служения миру, людям. Это служение осуществляется через самоотвержение любви, высшим выражением которого является положение души своей «за други своя».

Для русского типа святости не характерны радикальный, героический аскетизм древневосточной (египетской и сирийской) традиции, возвышенный мистицизм греческой или католической святости. Русский святой выражает себя преимущественно через действенную любовь к миру, кроткое смирение и сострадание. «В этом уничижении и кротости для него раскрывается, – и здесь самая глубокая печать русской святости, – образ уничиженного Христа»⁴⁵.

«Русский святой есть глубоко народный святой» (В.В. Розанов). Он как бы воплощает собой духовную потребность народа в совершенном, «ангельском» человеке. «Редкий русский человек, – пишет В.В. Розанов, – не переживает порывов к этой святости, хотя недолгих и обрывающихся. Вот эту сторону своей нравственной или, вернее, своей духовной жизни и живет русский народ, ею он крепок, через нее встает изо всяких бед... Параллельно с грубостью, ленью, пьянством, пороками, но в другом направлении, идет другая волна – подъема, раскаяния, порывов к идеалу»⁴⁶.

В.О. Ключевский в своей публичной лекции «Добрые люди древней Руси» отметил одну характерную нравственную черту

⁴⁵ Федотов Г.П. Святые древней Руси. М., 1990. С. 236.

⁴⁶ Розанов В.В. Л.Н. Толстой и Русская Церковь // Розанов В.В. Религия и культура. М., 1990. Т. 1. С. 364–365.

русского народа, заключающуюся в особом значении *милостыни* на Руси. При нашей общественной неурядице, при недостатке безопасности для слабого и защиты для ближнего, полагает Ключевский, в русском человеке особое развитие получил подвиг сострадания к страждущему, выражающийся прежде всего в личной милостыне. «Целительная сила милостыни, – подчеркивает Ключевский, – полагалась не столько в том, чтобы утереть слезы страждущему, уделяя ему часть своего имущества, сколько в том, чтобы, смотря на его слезы и страдания, самому пострадать с ним, пережить то чувство, которое называется человеколюбием»⁴⁷. Ключевский приходит к выводу, что древнерусский благотворитель, «христоробец» помышлял не столько об общественной пользе, сколько о своем духовном спасении. «Когда встречались две древнерусские руки, – заключает Ключевский свою мысль, – одна с просьбой Христа ради, другая с подаванием во имя Христова, трудно было сказать, которая из них больше подавала милостыни другой: нужда одной и помощь другой сливались во взаимодействии братской любви обеих»⁴⁸.

Такова та своеобразная духовная почва, на которой произрастал русский идеал христианского милосердия и человеколюбия, и на которой стало возможным толстовское осмысление нравственных заповедей Христа.

В этой особенности русского духа вовсе не следует видеть идеализацию народной жизни. Как раз напротив. Как тонко подметил Г.П. Федотов, «святые во многом являются прямым отрицанием мира, то есть жизни народа, к которому они принадлежат. Идеализация русской жизни была бы извращенным выводом из сияния ее святости»⁴⁹. К этому можно бы было только добавить, что именно такому народу дано выразить нравственный смысл учения Христа в высшем духовном озарении, который в своей обыденной жизни более всего отклонился от нравственного закона. Как говорил Толстой, «только с сильными идеальными стремлениями люди могут низко падать нравственно» («Дневники», 8 сентября, 1894 г.).

Отсюда вера Толстого в духовные возможности народа, его радикальное нравственно переосмысление христианской жизни в духе *всеобщего непротивления*, его убеждения, что народу вполне по силам то, что является уделом святых и мудрецов.

Дух русской святости особенно ярко выразился в подвиге первых русских святых, канонизированных Русской церковью, «стра-

⁴⁷ «Добрые люди древней Руси» В. Ключевского. Сергиев Посад, 1892. С. 2.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Федотов Г.П. Святые древней Руси. М., 1990. С. 237.

стотерпцев» князей Бориса и Глеба. Характерно, что их почитание устанавливается как *всенародное*, упреждая и иницилируя церковную канонизацию.

Очень важно понять, какой подвиг оба князя совершили, чтобы быть причисленными к лику святых.

Греческая церковь знала чрезвычайно мало святых мирян, почти все ее святые относятся к числу мучеников за веру, преданных (аскетов-подвижников) и святителей (епископов). Борис и Глеб не принадлежали ни к одному из вышеназванных типов. В чем же русский народ провидел их святость, смысл их христианского подвига?

О жизни святых князей до их убийства было известно очень мало. Важной для нас подробностью является упоминание о том, что князья «любили творить милостыню», что в жизни они были кротки и милосердны. Но не их мирское благочестие, а смертный подвиг был удостоен высшего народного почитания.

Суть их подвига в том, что князья, зная о намерении своего старшего брата Святополка погубить их, ничего не предпринимают для того, чтобы спасти свою жизнь, противодействовать убийству, распускают свою дружину, решив *не противиться* злу и не оказывать никакого сопротивления.

В чем причина их необычного поступка? Как следует из описания их подвига («Сказание, и страдание, и похвала святым мученикам Борису и Глебу»), их поведение определяется отнюдь не морально-политическими соображениями (например, идеей послушания старшему брату или заботой о политическом единстве). Ими движет высокая духовная идея, «очищенная от морально-практического приложения», от требования «мужественного исполнения долга», от «героического мученичества» (Г.П. Федотов). Эта высшая идея, их вдохновляющая, выражающая собой *духовный зов* русского народа, есть добровольное страдание во имя Христово, добровольная жертва за Христа, искупающая собой грехи и злодеяния мира.

Эта жертва требует огромной духовной силы, нравственной борьбы, высокой сверхличностной мотивации. Замечательны предсмертные размышления св. Бориса о суете мира и бессмысленности власти, оттеняющие непреходящий смысл безвинного страдания как погашения мирового зла жертвой своей жизни. «Все преходяще и непрочно как паутина. Куда я приду по отшествию моем из мира этого? Где окажусь тогда? Какой получу ответ? Где скрою множество грехов своих? Что приобрели братья отца моего или отец мой? Где их жизнь и слава мира сего, и багряницы, и пиры, серебро и золото, вина и меды, яства обильные, и резвые кони, и хоромы изукрашенные и великие, и богатства

многие, и дани и почести бесчисленные, и похвальба боярами своими? Всего это будто и не было: все с ними исчезло, и ни от чего нет подспорья – ни от богатства, ни от множества рабов, ни от славы мира сего. Так и Соломон, все испытав, все видев, всем овладев и все собрав, говорил обо всем: “Суета сует – все суета!” Спасение только в добрых делах, в истинной вере и в нелицемерной любви»⁵⁰. Так и кажется, что перед тем, как приняться за написание «Исповеди», Толстой внимательно перечитал предсмертное моление святого Бориса.

Весь смысл подвига князей заключен в *идее непротivления*. «Как ни очевидно евангельское происхождение этой идеи – вольной жертвы за Христа, – пишет Г.П. Федотов, – но для нее оказывается невозможным найти агиографические образцы»... «Подвиг непротivления, – заключает он, – есть национальный русский подвиг, подлинное религиозное открытие новокрещенного русского народа»⁵¹.

Теперь становится более понятным, почему Толстой в своем обосновании идеи непротivления не находил в отечественной истории прецедентов. Для этого он должен был отстаивать не столько «истинный дух» учения Христа, сколько его историческое преломление в национальном русском характере.

Святые Борис и Глеб создали на Руси особый чин «страстотерпцев», т.е. тех, кто претерпели страсти, духовно уподобляясь Христу кротостью, покорностью, преодолением привязанности к жизни и к миру во имя любви к Богу и ближним. Смысл их подвига в непротivлении и смиренном принятии смерти. В отличие от традиционного христианского идеала мученика *за веру*, русский святой – «страстотерпец» страдает «ни за что», страдает безвинно «и умирает, не сопротивляясь злым, чтобы таким образом последовать примеру Христа»⁵².

Очевидным парадоксом культа страстотерпцев является то, что эти святые «непротivленцы» по смерти становятся во главе небесных сил, обороняющих землю русскую от врагов. Их земное непротivление оказывается оборотной стороной вышнего, небесного утверждения добра и правды.

Нельзя не заметить того глубокого внутреннего созвучия, духовного родства, которые имеет история подвига святых князей Бориса и Глеба (как, впрочем, и многие другие истории из жития

⁵⁰ Сказание и страдание и похвала святым мученикам Борису и Глебу // Древнерусские повести. Тула, 1987. С. 262.

⁵¹ Федотов Г.П. Святые древней Руси. С. 49.

⁵² Очерки по Истории Русской Святости / Сост. иеромонах Иоани (Кологривов). Брюссель, 1961. С. 27.

святых) с духом толстовского учения о непротивлении злу. Эта духовность, конечно, не могла ускользнуть от внимания Толстого, который прекрасно знал агиографическую литературу, в том числе и жития русских святых»⁵³. В «Исповеди» он пишет о том, что чтение Четьи-Минеи и Прологов было его излюбленным чтением в тот период, когда он страстно искал Бога. Толстой прямо признается: «...чтение это открывало мне смысл жизни. Там были жития Макария Великого, Иосафа царевича (история Будды), там были слова Иоанна Златоуста, слова о путнике в колодеце, о монахе, нашедшем золото, о Петре мытаре; там – история мучеников, всех заявлявших одно, что смерть не исключает жизни...»⁵⁴. И все же что-то не устраивало Толстого в «житийной» литературе.

В яснополянской библиотеке Толстого широко представлены жития древнерусских святых: Феодосия Печерского, Сергия Радонежского, Нила Сорского, Тихона Задонского, Серафима Саровского и др. с многочисленными пометками Толстого, свидетельствующими о его глубоком интересе и симпатии к подвигам святых.

Иногда Толстой открыто признавал это. «Христианская нравственность в народе, – заметил он как-то в разговоре, – внушена подвижниками церкви, старцами отшельниками...» Современное же падение нравов во многом вызвано отсутствием такого влияния⁵⁵.

Но такая оценка нравственного значения святости в целом не свойственна Толстому. На его восприятие феномена святости существенно влияло его резкое неприятие любых церковных форм жизни, святость же представляла перед ним в церковном обрамлении. И отношение к ней Толстого было в связи с этим неоднозначным. С одной стороны, он не мог не видеть всей полноты выражения нравственных заповедей Христа в житиях многих святых. Притом не только у русских «страстотерпцев» с их подвигом непротивления, но и других кротких, смиренных, самоотреченных, милосердных святых. Но с другой стороны, он постоянно видел церковные рамки святой жизни, ее определенную отчужденность от народной среды.

Особенно остро он ощутил это в своем посещении Оптиной Пустыни, знакомстве и беседах со старцем Амвросием. Вот за-

⁵³ Об интересе Толстого к агиографической и духовно-православной литературе в целом см.: *Черткова А.К.* Л.Н. Толстой и его знакомство с духовно-православной литературой // *Голос минувшего.* М., 1913. Кн. 5.

⁵⁴ *Толстой Л.Н.* Исповедь // *Полн. собр. соч.:* В 90 т. Т. 23. С. 47.

⁵⁵ См.: *Меньшиков М.О.* Из записных книжек // *Прометей.* М., 1980. Т. 12. С. 248.

пись, появившаяся после посещения Оптиной Пустыни в начале 1881 г.: «Амвросий занят тем чином, который он заслуживает, и верит болезненно. Бедный». А вот еще более неллицеприятная запись, датированная 27 февраля, 1890 г. «Оптина. Амвросий жалок... Монастырь – духовное сибаритство... Это святые, воспитанные рабством». Толстой имел в виду то, что старцы живут чужим трудом.

В конце концов, вторая, «церковная» сторона святости затмила для Толстого ее нравственную сторону. Так Толстой приходит к идее *обмирщения* святости, которую он попытался реализовать в повести «Отец Сергей».

Чтобы понять смысл стоящей перед Толстым задачи, приведем одну его дневниковую мысль (15 августа, 1904 г.), точно выражающую самую суть проблемы. «Люди придумывают себе признаки величия: цари, полководцы, поэты, – пишет Толстой. – Но все это ложь. Всякий видит насквозь, что ничего нет и царь – голый».

Но мудрецы, пророки?.. Да, они нам кажутся полезнее других людей, но все-таки они не только не велики, но ни на волос не больше других людей. Вся их мудрость, святость, пророчество ничто в сравнении с совершенной мудростью, святостью. И они не больше других. Величия для людей нет, – заканчивает Толстой свою мысль, – есть только исполнение, большее или меньшее исполнение или неисполнение должного». Таким образом, «совершенная святость» и *реальный святой* оказались у Толстого на разных полюсах нравственности. Суть толстовского обмирщения святости именно в том, что на место «величия» он ставит «должное», пытаясь тем самым разрушить церковный фундамент святости.

В «Отце Сергии» Толстой провозглашает новый «чин мирской святости», своего рода святость нравственно-бытового подвижничества. Героиня его повести, истинно святая русская женщина, к которой падший отец Сергей идет учиться жизни, являет собой совершенный образ исполнения должного, на фоне которого меркнут последние следы церковного величия отца Сергия. Сама того не ведая, эта женщина, пребывающая в самой гуще жизни, взвалившая на себя бремя повседневных забот и обязанностей, достигает высших ступеней духовного совершенства. Отец Сергей с удивлением замечает, что в своей столь неудавшейся жизни она научилась никого не винить и всем прощать, что она свободна от людского мнения и что ее жизнь есть исполнение воли всевышнего. Но главное качество, определившее ее подвиг, заключается в способности смягчать и погашать зло. «Она не могла физически почти переносить недобрые отношения между

людьми, – пишет Толстой. – Ей так ясно было, что от этого ничего не может стать лучше, а все будет хуже. Да она этого даже не думала; она просто страдала от вида злобы, как от дурного запаха, резкого шума, ударов по телу».

«Страдание от одного вида злобы» – вот то святое чувство, которое способно подвигнуть к великому подвигу терпения в исполнении должного, к несению креста повседневной жизни и проявлению действенной любви к людям, сострадания к ним. Именно такая жизнь и является примером подлинного служения Богу и претворения закона любви и заповеди непротivления в норму повседневного существования человека.

В отличие от образа святого, образ юродивого Толстой воспринимал и переживал более лично и жизненно. Еще в 1877 г., за два года до появления «Исповеди», он писал Н.Н. Страхову после посещения Оптиной Пустыни: «Если бы я был один, я бы не был монахом, я был бы юродивым, т.е. не дорожил бы ничем в жизни и не делал бы никому вреда». Впоследствии Толстой еще не раз «примерял» к своей жизни образ юродивого.

Юродство, как особый род святости, так же как и «страсто-терпство», можно отнести к характерным чертам русского национального духа⁵⁶, именно на Руси оно достигает полного расцвета, неведомого ни греко-византийскому, ни римско-католическому миру⁵⁷. Складываясь с начала XIV в. в особую форму служения Богу, «несения креста», достигая своего апогея в XVI в., когда юродивые признавались, наряду со святыми князьями, выдающимися борцами за торжество правды Христовой, оно в дальнейшем переживает упадок, и с XVIII в. церковь уже не признает юродство как особый вид духовного подвига. Так что во времена Толстого на юродивых смотрели уже как на людей, мягко говоря, «странных».

⁵⁶ В нашем дальнейшем анализе юродства мы опираемся на следующие работы: *Алексий (Кузнецов)*. Юродство и столпничество: Религиозно-психологическое исследование. СПб., 1913; *Ковалевский И.* Юродство о Христе и Христа ради юродивые. 2-е изд. М., 1900; *Беленсон Е.* О юродстве во Христе // *Путь*. 1927. № 8; *Benz E.* Heilige Narrheit // *Kyrios*. 1938. N 1/2. S. 1–85; *Панченко А.М.* Древнерусское юродство // *Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В.* Смех в Древней Руси. Л., 1984. Необходимым материалом являются также жития юродивых, приводимые в Четьи-Минеи и отдельные жизнеописания Прокопия Устюжского, Михаила Клопского, Василия Блаженного и др.

⁵⁷ Из нескольких десятков юродивых, чествуемых православной Церковью, только шесть подвизались на христианском Востоке еще до крещения Руси. См.: *Очерки по Истории Русской Святости*. С. 241. Что же касается западного христианства, то здесь черты юродства обнаруживаются едва ли не у единственного святого Франциска Ассизского. Не случайно, что европейцы, желающие стать на путь юродства, вынуждены были, как например, Прокопий Устюжский, переселяться в Россию.

Совершенно иначе воспринял юродство Толстой, ощутив в нем уже в детские годы глубокий христианский дух. Смысл юродства – в добровольном приятии на себя унижений и оскорблений мира для достижения высшей степени смирения и кротости. Особый подвиг юродства заключается в том, чтобы побороть в себе малейшие проявления себялюбия и тщеславия во всех их самых утонченных и замаскированных формах.

Дело в том, что юродивый, пребывая в полной отрешенности от земных благ, в отличие от аскетов-отшельников и старцев, находится все время на виду. Такая жизнь способна создать ему в глазах людей ореол святости, что могло бы укрепить его самолюбие и тщеславие, развить гордыню и чувство собственной исключительности и избранности. Поэтому юродивый вынужден отвергать внешние рамки приличия, благочестия, способные вызвать уважение со стороны общества. Он предпочитает вести себя так, чтобы, напротив, заслужить поношение и поругание.

Отказ юродивого от человеческого уважения, каких-либо знаков общественного почета доходит до того, что он не желает даже оставлять о себе среди людей добрую память. Он и умирать предпочитает «не по-людски»: где-нибудь под забором, в куче мусора и т.п., чтобы и в смерти не вызвать у людей доброго чувства. В этой полной независимости от людского мнения и кроется источник той силы, которая помогает юродивому претерпевать гонения и насилия.

Юродивый обнаруживает по отношению ко злу необычайную силу терпения и кротости, он как бы притягивает к себе со всех сторон силы зла, чтобы прервать их «цепную реакцию», похоронить их в себе, в своей отверженности от мира. Юродивый выступает в роли своеобразного «громоотвода» зла. Он заставляет людей ругать себя и смеяться над собой, и в своем ответном осмеянии и обругивании мира в причудливой форме, с символической театральностью жестов он обнажает нелепость и бессмысленность зла.

Чтобы судить о том, какое влияние имело юродство и сам образ юродивого на Толстого, выделим основные черты, характеризующие данную форму духовной жизни.

Во-первых, это – духовное, нравственное *самоумаление*, «аскетическое поправление тщеславия». «В этом смысле, – пишет Г.П. Федотов, – юродство есть притворное безумие или безнравственность в целью поношения от людей»⁵⁸.

⁵⁸ Федотов Г.П. Святые древней Руси. С. 200.

Во-вторых, это – *осмеяние* мира, рождающееся из столкновения христианской правды и светской кривды. Юродивый сталкивает два эти измерения жизни, показывая их полную несовместимость и непримиримость, борется со злом за христианскую правду путем «посмеяния мира».

Нравственное самоуменьшение (притворная безнравственность) и осмеяние мира – эти две основные черты юродства стали для Толстого объективно вехами его духовного развития, сыграв самую непосредственную роль в осмыслении им принципа непротivления злу насилieм.

Столкновение с юродством Толстому дано было пережить еще в детские годы. Случайная встреча с юродивым, которую Толстой описывает в повести «Детство», произвела на него неизгладимое впечатление, во многом оказавшись символической и даже роковой. «Много воды утекло с тех пор, – пишет Толстой, – много воспоминаний о былом потеряли для меня значение и стали смутными мечтами..., но впечатление, которое он (юродивый – *Е.М.*) произвел на меня, и чувство, которое возбудил, никогда не умрут в моей памяти».

Больше всего Толстого поразило в юродивом контраст между его отталкивающей внешностью, показным слабоумием и внутренней молитвенной серьезностью и нравственной собранностью в одиночестве, наедине с Богом. «Лицо его теперь, – повествует Толстой, – не выражало, как обыкновенно, торопливости и тупоумия, напротив, он был спокоен, задумчив и даже величав. Движения его были медленны и обдуманны».

Толстой пишет о том смешанном чувстве удивления, жалости и благоговения, которые вызвала у него ночная молитва юродивого. Среди нескладных, но трогательных слов молитвы, перемежаемых тяжелыми вздохами и рыданиями, Толстой *впервые* с особой отчетливостью уловил слова юродивого: «Боже, *прости врагам моим*».

Не меньшее впечатление произвела на него и та сцена, где юродивый, которого чуть не загрызли собаки, просит не наказывать за это охотника, умышленно спустившего на него собак. В его невнятном бормотании «...что бить? Бог простит...» как бы просвечивает убеждение в бессмысленности всякого насильственного пресечения зла. Вряд ли можно сомневаться, что это впечатление, произведенное юродивым, повлияло на толстовскую интерпретацию заповеди непротivления. «О великий христианин Гриша! – так Толстой выражает свое признание юродивому. – Твоя вера была так сильна, что ты чувствовал близость Бога...»

Свое отношение к юродству Толстой глубоко выразил еще

раз уже в период духовной зрелости, когда работал над рассказом «Шут Палечек».

Палечек – один из моравских братьев, последователей учения Петра Хельчицкого, – образ полуполулегендарный. Палечек отнюдь не родился шутом, юродивым в смысле своих физических данных. Он становился им постепенно в ходе духовных исканий. Сначала он был странником, скитальцем, взращивал в себе чувство «гражданина мира». Затем, осев в городе у одного человека, он собрал возле себя всех детей в округе, играя с ними как равный, поучая их. И лишь затем Палечек дал согласие стать придворным шутком чешского короля Юрия. Положение шута позволяло ему открыто выражать свое отношение к власти, говорить правду в лицо любому человеку, порицать богатых и заступаться за бедных.

С особым чувством умиления Толстой описывает поступки Палечека, свидетельствующие о его даре юродства. «Когда приходили нищие, он всегда снимал шапку и низко кланялся им. Когда же нищие просили у него милостыню, он всегда делал вид, что сердится на них и отгонял их, и когда они не сейчас отходили, то делал вид, что хочет прогнать их, ругался и выхватывал из карманы монеты и швырял их в нищих как будто затем, чтобы отогнать их. Нищие подбирали деньги и уходили и не благодарили, а еще и осуждали его. А это-то ему и было нужно»⁵⁹.

Все поступки шута, описанные Толстым в рассказе, были в каком-то смысле идеальной проекцией его собственных поступков. «Был шут Балакирев у Петра, – ничтожный, на него много придумали. А тут шут – единомышленник, моравский брат»⁶⁰. «Шут – единомышленник» – точнее и откровеннее не скажешь. Толстой мечтал бы жить так, как живет юродивый, поступать так, как поступает шут Палечек. Все свои поступки и движения души он сверяет «по шуту Палечеку».

В его духовной эволюции отчетливо прослеживаются две «юродствующие» линии: страсть к нравственному самоуменьению, «притворство безнравственности» и стремление «высмеять мир», отступивший от христианской правды.

Чем еще можно объяснить безудержное самобичевание Толстого? Вот запись в «Дневнике» от 21 сентября 1905 г.: «Во мне все пороки, и в высшей степени: и зависть, и скупость, и сладострастие, и тщеславие, и честолюбие, и гордость, и злоба. Нет, злобы нет, но есть озлобление, лживость, лицемерие. Все, все есть, и в гораздо большей степени, чем у большинства людей. Одно мое спасение, что я знаю это и борюсь, всю жизнь борюсь».

⁵⁹ Толстой Л.Н. Шут Палечек // Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 40. С. 414.

⁶⁰ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 40. С. 511.

А вот еще одна запись, сделанная за несколько месяцев до кончины (7 августа, 1910 г.): «Редко встречал человека, более меня одаренного всеми пороками: сластолюбием, корыстолюбием, злостью, тщеславием и, главное, себялюбием. Благодарю Бога за то, что я знаю это, видел и вижу в себе эту мерзость и все-таки боюсь с нею».

Столь же ярко заявляет о себе в духовной жизни Толстого и другая черта юродства – осмеяние мира. Это «осмеяние» можно рассматривать как определенную форму *ненасильственной* борьбы со злом, суть которой удачно выражает известный афоризм Вольтера: «что сделалось смешным, не может быть опасным». Осмеяние зла выступает у Толстого в разных формах: и как критика цивилизации материальных благ, и как неприятие искусства с его эстетикой «прекрасного», и как сарказм по поводу безумия и абсурда современной жизни.

В свете идеи осмеяния становится более понятным толстовское ниспровержение признанных авторитетов в искусстве. Отвергая Гомера, Софокла, Данте, Шекспира, Микеланджело, Рафаэля, Бетховена, Баха, Вагнера, не говоря уже о современных ему мастерах, высмеивая их творения в прямом значении этого слова (как, например, некоторые сцены шекспировского «Короля Лира» или вагнеровского «Кольца Нибелунгов»), Толстой поступал как типичный юродивый, пародирующий определенные каноны культуры, лишённые в своем эстетическом великолепии «христианской правды». Причем это высмеивание распространяется им в духе классического юродства и на себя самого, на свои собственные художественные творения.

Если в первом случае перед нами предстает «притворство безнравственности», то здесь налицо «притворство бездарности».

В последний год жизни Толстого особенно мучает ощущение абсурда и безумия современной жизни. За несколько месяцев до смерти он даже хотел взяться за написание работы, озаглавленной им «О безумии»⁶¹, но уже не чувствовал в себе силы. «Мы живем безумной жизнью, – записывает он в «Дневнике» 16 июля, 1910 г., – знаем в глубине души, что живем безумно, но продолжаем по привычке, по инерции жить ею, или не хотим, или не можем, или то и другое, изменить ее».

«Ужасно не единичное, бессвязное, личное, глупое безумие, – отмечает он в другом месте (19 июня 1910 г.), – а безумие общее, организованное, общественное, *умное безумие* нашего мира».

Общественное безумие мира и есть то самое «мировое зло», которое юродивый пытается побороть своим «мудрым безуми-

⁶¹ набросок этой работы см.: Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 38.

ем», памятуя об известных словах апостола Павла: «Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумен, чтобы быть мудрым» (I Кор. 3, 18). «Когда мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божьей, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих» (I Кор. 1, 21).

Однако ближе всего для Толстого был образ мудреца. Характерно, что в его «Дневниках» и письмах мы не находим изъявления желания «быть мудрецом», подобно желанию «быть юродивым». Это свидетельство того, что Толстой в определенной мере реализовал в своей жизни идеал мудреца, достиг определенной ступени мудрости, снискав себе общественное признание в качестве «учителя жизни».

Идея непротivления злу предполагает определенную «философию жизни», в которой выражалось бы соответствующее отношение к жизни и смерти, к духу и телу. Для Толстого эта сторона учения имела особый смысл. Отвергнув мистический дух метафизики христианства, он был вынужден обратиться к идее *всемирной мудрости*, выраженной в религиозных, философских и моральных учениях народов мира. Это обращение было вызвано не только стремлением соотнести учение Христа с всеобщей духовной истиной, включить его в общий поток духовных исканий человечества, но и необходимостью подкрепить учение о непротivлении прочным философским фундаментом. Вот почему в «Евангелии» Толстого среди «апостолов Христа» мы неожиданно встречаем не Петра, Иоанна, Павла и т.п., а Лао-цзы, Конфуция, Будду, Сократа, Эпиктета и др.

Мысль о создании «Евангелия всемирной мудрости» пришла к Толстому именно в тот период, когда он был погружен в работу над созданием своего «катехизиса» веры («В чем моя вера?»). «Надо составить себе круг чтения, – записывает он в «Дневнике» 12 марта, 1884 г., – Эпиктет, Марк Аврелий, Лао-цзы, Будда, Паскаль, Евангелие».

В дальнейшем Толстой постоянно возвращается к этой идее, формируя свой избранный круг мудрецов мира. В 1903 г. он приступил к составлению сборника изречений: «Мысли мудрых людей. На каждый день». До конца жизни ему удалось создать еще три обширных сборника изречений и мудрых мыслей: «Круг чтения: мысли многих писателей об истине, жизни и поведении» (1904–1908); «На каждый день: учение о жизни, изложенное в изречениях» (1906–1910) и «Путь жизни» (1910) – своего рода итог его нравственных исканий и образец нравственной системы.

За время работы у Толстого сложилось совершенно твердое убеждение в высокой ценности и значении *мудрых мыслей* в деле духовного просвещения мира. «У нас есть результаты мыслей ве-

личайших мыслителей, – записал он в «Дневнике» 23 октября 1909 г., – выделившихся в продолжении тысячелетий из миллиардов и миллиардов людей, и эти результаты мышления этих великих людей просеяны через решето и сито времени. Отброшено все посредственное, осталось одно самобытное, глубокое, нужное; остались Веды, Зороастр, Будда, Лаодзе, Конфуций, Ментце, Христос, Магомет, Сократ, Марк Аврелий, Эпиктет, и новые: Руссо, Паскаль, Кант, Шопенгауэр и еще многие. И люди, следящие за современностью, ничего не знают этого, а следят и набивают себе голову мякиной, сором, который весь отсеется, и от которого ничего не останется».

Толстой ставил перед собой громадную просветительскую задачу. В организованном по его инициативе издательстве «Посредник» он намеревался осуществить выпуски книг, посвященные мудрости и мудрецам мира. В письме к Э. Шмиту Толстой предложил даже основать в Европе международное издательство «Возрождение», которое популяризировало бы идеи всемирной мудрости. В «Посреднике», вплоть до его закрытия, издавались серии книг «Высшая мудрость народов мира» и «Замечательные мыслители древнего и нового мира».

«Для того, чтобы понять учение Христа о спасении жизни, – считал Толстой, – надо понять, прежде всего, то, что говорили все пророки, что говорил Соломон, что говорил Будда, что говорили все мудрецы мира о личной жизни человека»⁶². В чем же усматривает Толстой эту высшую истину жизни, выражающую смысл мудрости? В идее духовного начала жизни, в приближении к нему человека через духовное совершенствование. Мудрость при этом выступает как *осуществление истины в жизни*, как «знание вечных истин, приложимых к жизни»⁶³.

Только при таком понимании жизни и возможно обоснование нравственного смысла и целесообразности принципа непротивления. Чтобы развить в себе духовное начало, человек должен прежде всего «обуздать» свое чувственно-телесное «я», т.е. сделать первый шаг к непротивлению. Смиранный, самоотверженный, кроткий человек – это человек, подавивший в себе эгоистическое чувство жизни. Классическая мудрость постоянно призывает к этому. В образе самого мудреца нас поражает прежде всего способность владеть своими чувственными желаниями. Не говоря уже об индийских мудрецах и еврейских пророках, через это «укрощение плоти» прошли и античные мудрецы, среди которых Толстой особенно выделял Пифагора, Сократа, Эпи-

⁶² Толстой Л.Н. В чем моя вера? // Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 23. С. 332.

⁶³ Толстой Л.Н. Круг чтения // Там же. Т. 42. С. 374.

ктета, Марка Аврелия. В своем понимании жизни все они исходили из дуализма телесного и духовного начал, из необходимости смирать свою плоть, отдавая ее, если это нужно, в «жертву» непротivления злumu.

Другой стороной этого миропонимания является представление о материальных благах и интересах жизни как о чем-то временном, преходящем, несущественном. Человек, стоящий на позициях непротivления, понимает, в духе Экклесиаста, бессмысленность и суету мирских забот, что так проникновенно выразил в своих предсмертных размышлениях святой Борис.

Тем не менее мудрец, так же, как и святой «непротivленец», не ищет смерти, не предпочитает ее жизни, поступая в соответствии с принципом древнегреческого мудреца Фалеса, который учил, что между жизнью и смертью нет разницы. Когда же у него спросили: «почему ты не умрешь?», он ответил: «именно поэтому»⁶⁴. Но мудрец никогда не станет избегать смерти, если она оправдана духовным смыслом ситуации, вызвана определенной логикой развития жизни, как это имело место в случае с Сократом или русскими князьями Борисом и Глебом.

Идея непротivления включает в себе еще один существенный момент мудрости, который связан с обоснованием универсальной целесообразности позиции непротivления и, наоборот, нецелесообразности насильственного протivления злumu. Толстому очень важно было сделать очевидной ту мысль, что более «слабая», «пассивная» на первый взгляд жизненная позиция непротivления, выраженная, например, в смирении и кротости, оказывается более могущественной, дееспособной в универсально-космическом, всемирно-историческом смысле. (Вспомним «вышнюю воинственность» святых «непротivленцев» Бориса и Глеба.)

В доказательство этого Толстой обращается прежде всего к «парадоксальной диалектике» древнекитайского мудреца Лао-цзы, приводя в «Круге чтения» следующие его мысли: «Нет в мире ничего нежнее и уступчивее, чем вода, а между тем жестокое и твердое не может устоять против нее. Слабый побеждает сильного. Нежный побеждает жестокого. Все в мире знают это, но никто не хочет исполнять это»⁶⁵. Согласно Лао-цзы, жестокое и крепкое – это спутники смерти, тогда как мягкое и нежное – спутники жизни. Поэтому тот, кто силен руками, не победит. «Когда дерево стало крепко, оно обречено на смерть».

⁶⁴ См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Кн. 36.

⁶⁵ Толстой Л.Н. Круг чтения // Полн. собр. соч. Т. 42. С. 292.

Сходные по смыслу слова находит Толстой и у Г. Торо, одного из вдохновителей его учения о непротивлении: «Самые нежные растения прокладывают себе путь через самую жесткую землю, через трещины скал; так и любовь. Какой клин, какой молот, какой таран может сравниться с силою любви? Ничто не может противостоять ей»⁶⁶.

Соответственно, насилие, злоба, ненависть рассматриваются Толстым как прямое выражение слабости, нежизнеспособности. «Злоба приходит от бессилия, сказал Руссо. Как это верно», – записывает Толстой в «Дневнике» 10 сентября 1909 г.

Этот философский план мудрости Толстой пытается соотнести с житейской мудростью, открывающей бессмысленность и невыгодность насилия как для судьбы отдельного человека, так и общества в целом. «Злой человек вредит самому себе прежде, чем повредит другим»⁶⁷, – приводит он мысль Августина. Толстой полагает, что применение насилия подвергает человека, думающего защититься от зла, гораздо большим опасностям, чем непротивление. Так что применение насилия есть только несообразительность и нерасчетливость.

Таков был широкий круг мыслей и учений мудрецов, на которые Толстой опирался при разработке идеи непротивления. Вместе с тем он широко откликался и на всякий жизненный пример мудрости, на всякую возможность проявления позиции непротивления в современной жизни. Так, он высоко ценил мысли и дела «учителей жизни», вышедших из народа (Архангельского, Бондарева, Маликова, Сютяева), шел навстречу людям, пытающимся исповедовать принцип непротивления в жизни и жертвовал для них всем, чем мог. И все-таки он больше общался со своими братьями по духу, *мудрецами мира*, всем им, прошлым и настоящим являясь современником.

Один из последователей Толстого, посетивший его в Ясной Поляне в последний год его жизни, очень точно охарактеризовал то духовное состояние, в котором пребывал Толстой. «Он – свидетель и обитатель иной современности, чем наша, и только там можно найти ему подобных. Эта *его* современность отделена от *нашей*, в которой довелось ему жить, давностями в столетия и тысячелетия; для нас *его* современность – не современность, для нас – это такое бесконечное, дряхлое, ветхое прошлое, о котором мы не можем и помыслить. Для него – это живая современность. Там с древними пророками, основателями религий, мудре-

⁶⁶ Толстой Л.Н. На каждый день: Учение о жизни, изложенное в изречениях // Там же. Т. 44. С. 199.

⁶⁷ Толстой Л.Н. Круг чтения // Там же. Т. 42. С. 268.

цами, во всю жизнь создавшими одну книгу, или вовсе не создавшими книг, там он – неодиноким, как среди нас, там он – один из мудрецов. Для нас же он – *последний мудрец*, как был когда-то последний пророк, как будет, может быть, когда-нибудь последний ученый»⁶⁸.

Толстой, этот «*последний мудрец*» нашего времени, сумел довести свое учение о непротивлении до логического жизненного конца. Его уход – это «религиозное знамение» (Андрей Белый), это вызов миру, живущему по закону насилия, это «добровольная жертва» собой в борьбе с силами зла, дающая миру еще один шанс на спасение.

3. ХРИСТИАНСКАЯ ЖИЗНЬ: СТУПЕНИ ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ НРАВСТВЕННОГО ИДЕАЛА

Ориентируясь на высшие образцы духовной жизни, Толстой разработал определенную «программу» христианской жизни применительно к общей, мирской жизни. При этом он исходил из того, что осуществление принципов христианской этики возможно и целесообразно не в особых, искусственных условиях жизни – в монастыре, общине и т.п., – а в миру, в совместной жизни людей. В этом плане семья была для Толстого «моделью» мира, а уход из нее во многом воспринимался как «бегство от мира», разрыв связей с миром, чреватый искажением, нарушением реальных, жизненных условий проведения «эксперимента» по непротивлению. В одном из писем Толстой заметил: «По моему мнению, жизнь человека, следующего заповедям Христа, никак не может проявляться в особом внешнем положении – жизни в общине, жизни пустытника и т.п. Все дело в духовном состоянии, в той духовной работе, которую производит над собой человек, чтобы осуществить в жизни ту истину, ради которой он живет»⁶⁹. Таким образом, «программа» христианской жизни Толстого представляет собой широкую мирскую «модель», предназначенную для всех людей, во всех случаях жизни.

В чем же состоит та «духовная работа», которую должен сделать человек, чтобы осуществить в жизни принципы христианской этики? Это – ступени духовной жизни каждого человека.

В основе христианской жизни лежит принцип «*самосовершенствования*», определяющий в целом тот духовный настрой и то

⁶⁸ Дурьлин С.Н. У Толстого и о Толстом // Прометей. М., 1980. Т. 12. С. 203.

⁶⁹ Толстой Л.Н. Письмо Л. Тонилову от 21 января 1909 г. // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 24 т. М., 1913. Т. 24. С. 15.

«духовное состояние», в котором должен пребывать человек, приверженный принципам любви, непротivления и неделания.

Самосовершенствование выступает в христианской этике Толстого в качестве главного, если не единственного, средства борьбы со злом: «Побороть общее зло жизни можно только одним средством: нравственным усовершенствованием своей жизни»⁷⁰. Ту же мысль Толстой развивает более обстоятельно в письме к одному из своих корреспондентов: «Зло, которое вы видите, есть тот материал, над которым вы призваны работать. Огорчаться на то, что зла слишком много, все равно, что плотнику огорчаться, что лес, из которого он будет рубить, слишком велик. Прием же работы над этим материалом только один: самосовершенствование»⁷¹.

Что же понимает Толстой под «самосовершенствованием»? В чем он усматривает его сущность? Самосовершенствование Толстой определяет вполне в сократовском духе, как «заботу о душе», как «улучшение своей души»⁷². И вместе с тем он осмысляет это понятие в свете евангельской заповеди «божественного совершенства», как «освобождение божественного начала души». «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный» – значит: старайтесь освободить в себе божеское начало жизни»⁷³. Толстой особо подчеркивает: данная заповедь не означает, что «Христос велит человеку быть таким же, как Бог, а значит то, что всякий человек должен стараться приближаться к Божественному совершенству»⁷⁴.

Согласно Толстому, самосовершенствование есть одновременно и внутренняя, и внешняя работа. С одной стороны, человек не может совершенствоваться без общения с людьми; но с другой стороны, самосовершенствование невозможно и без внутренней духовной жизни, без общения «с самим собой», происходящего, как правило, в уединении. В результате, толстовская «формула» процесса самосовершенствования принимает следующий вид: «Совершенствоваться нельзя, живя постоянно в суете мирской, и еще меньше возможно, живя постоянно в уединении. Самое выгодное условие для совершенствования – это то, чтобы в уединении вырабатывать и утверждать свое мировоззрение и потом, живя в мире, применять его к делу»⁷⁵.

⁷⁰ Толстой Л.Н. Мысли о самосовершенствовании // Там же. Т. 18. С. 204.

⁷¹ Неизвестный Толстой: Из архивов России и США. М., 1994. С. 159.

⁷² См.: Толстой Л.Н. Круг чтения. М., 1991. Т. 1. С. 188; Он же. Путь жизни. М., 1993. С. 266.

⁷³ Толстой Л.Н. Круг чтения. Т. 1. С. 189.

⁷⁴ Там же. С. 81.

⁷⁵ Там же. С. 189.

Самосовершенствование как общий принцип непротивления предполагает прежде всего борьбу с грехами, соблазнами и суевериями – конкретными формами воплощения зла. Теория и практика борьбы с пороками – одна из важнейших составных частей философии непротивления Толстого, содержание и назначение которой можно адекватно оценить только в рамках философии непротивления, ибо это – один из способов и одна из ступеней конкретного осуществления заповеди непротивления в жизни.

Конкретное содержание грехов, соблазнов и суеверий Толстой анализирует, исходя из логики своего учения и собственного духовного опыта, устанавливает последовательность ступеней борьбы с грехами, соблазнами и суевериями: «Для того, чтобы жить по учению Христа, человек должен уничтожить препятствия, мешающие проявлению любви. Препятствия этому составляют грехи. Но грехи не могут быть уничтожены, пока человек не освободится от соблазнов. Освободиться же от соблазнов может только человек, свободный от обманов веры»⁷⁶. Какие же практические шаги должен предпринять человек, чтобы избавиться от препятствий, мешающих проявлению любви? Согласно Толстому, человек может освободиться от суеверий и избежать соблазнов только с помощью *разума*. «Надо понимать и помнить» – вот основной «рецепт» толстовского освобождения от иллюзии зла, весьма близкий по своему духу к буддийскому пути преодоления грехов с помощью «правильной направленности мысли»⁷⁷. В принципе, данный подход является в рамках учения Толстого вполне обоснованным и оправданным, ибо соблазны и суеверия рассматриваются им как *заблуждения и извращения ума*.

Особое внимание уделяет Толстой влиянию разума на привычки и чувства: «Для борьбы с привычкой греха есть два средства: первое – ясно *понимать* последствия грехов, – то, что грехи не достигают той цели, для которой они совершаются, и не увеличивают, а скорее уменьшают животное благо отдельного человека; во-вторых, *знать*, с какими грехами надо начинать бороться: с какими прежде и с какими после»⁷⁸. В связи с этим Толстой определяет последовательность борьбы с грехами, а также с проявлениями и последствиями грехов.

Согласно Толстому, борьбу с грехами следует начинать с греха *опьянения* (одурманивания), переходя затем, шаг за шагом, к борьбе с грехами *праздности – похоти – корысти – властолюбия – блуда*.

⁷⁶ Толстой Л.Н. Христианское учение. § 37, 1–2.

⁷⁷ См.: Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1993. Т. 1. С. 357.

⁷⁸ Толстой Л.Н. Христианское учение. § 50, 3.

Однако знания одной только последовательности в этой борьбе явно недостаточно. Необходимо ясно представлять, от каких грехов человек в состоянии воздерживаться в первую очередь. «В борьбе с каждым отдельным грехом, – пишет Толстой, – надо начинать с тех проявлений грехов, воздержание от которых во власти человека, которые еще не стали привычкой. Такие грехи во всех родах грехов – и опьянения, и праздности, и похоти, и власти, и блуда, – суть грехи *личные*, те, которые человек совершает в первый раз, не имея еще привычки к ним. И потому прежде всего от них-то и должен освобождаться человек. Только освободившись от этих грехов, человек должен начать бороться с привычками, преданием, т.е. установленными в его среде грехами. И только поборов эти грехи он может начинать борьбу с грехами *прирожденными*»⁷⁹.

Тем не менее, несмотря на полное знание последовательности и особенностей борьбы с грехами, люди все-таки продолжают грешить. Происходит это потому, считает Толстой, «что люди не знают вполне ясно, кто они такие, что такое их “я”, или забывают это. Для того же, чтобы больше и яснее узнавать себя и помнить о том, кто такой человек, есть одно могущественное средство. Средство это есть молитва»⁸⁰.

В понимании Толстого, молитва – не только средство укрепления человека в борьбе с грехами, но и способ его *самопознания*, открытие в себе божественного начала. Толстовская молитва – это уже не функция разума, но проявление целостного духовного сознания, пробуждающее «чувство присутствия Бога», вызывающее «ясное сознание Бога и отношение человека к нему».

Толстой различает два вида молитвы: *временную* и *ежечасную*. К первой человек прибегает в минуты высшего духовного напряжения, вызванного, например, страданиями или близостью смерти. Для борьбы же с грехами необходима молитва *ежечасная*, назначение которой состоит в том, чтобы напоминать человеку во все мгновения его жизни, в любых ситуациях о том, в чем заключается высшее благо и смысл жизни. Ежечасная молитва, по мысли Толстого, есть в некотором отношении беспрестанное напоминание о божественной природе человека. Это – высший, духовный род памяти, погружающий человека в атмосферу нравственного совершенствования, укрепляющий власть духовного сознания над животной природой.

Оценивая возможности человека в борьбе с грехами, Толстой замечает: «Не во власти человека избавиться от греха, набрав

⁷⁹ Там же. § 52, 2–5.

⁸⁰ Там же. § 59, 2–3.

шего привычку в течение многих годов, но совершенно во власти человека не делать поступки, которые вовлекают во грех, уменьшать привлекательность греха, поставить себя в невозможность сделать грех, отсекают “руку и глаз”, которые соблазняют его. И делать это каждый день и каждую минуту. Для этого и нужна ежечасная молитва»⁸¹.

Окончательный вид толстовская «программа» борьбы с грехами, соблазнами и суевериями принимает в итоговом произведении «Путь жизни». Ключевым понятием и главным средством борьбы выступает здесь уже не «ежечасная молитва», а «усилие сознания». «Чтобы раскрыть для самого себя свою душу, – пишет Толстой, – человеку нужно делать усилия сознания; и потому в этих усилиях сознания главное дело жизни человека... Только усилиями сознания человек может избавиться от грехов, соблазнов и суеверий, лишаящих его блага»⁸².

Философскую разработку этого понятия Толстой предпринял еще в трактате «Царство Божие внутри вас». «Усилие сознания» рассматривается им как целостная духовная установка, направленная на преодоление зла. Чтобы объяснить смысл и назначение «усилия», Толстой прибегает к аналогии из области сна: «Мы делаем усилие проснуться и действительно просыпаемся, когда сон становится ужасен и нет уже больше сил переносить его. То же надо делать и в жизни, когда она становится невыносима. В такие минуты надо усилием сознания проснуться к новой, высшей, духовной жизни»⁸³.

Однако вопрос заключается в том, может ли, способен ли человек сделать такое усилие; ведь тот же пример со сновидениями показывает, что человек чаще всего не в силах изменить течение событий, поставить их под контроль сознания, «управлять» образами сновидений. В связи с этим главной проблемой, с которой пришлось столкнуться Толстому, стала проблема *свободы воли* как условия *практической реализации* усилия сознания. Возможность или невозможность свободы Толстой ставит в зависимость не от внешних факторов, обуславливающих поступки человека, а от *внутренних причин*, которыми человек руководствуется в своих поступках. «Человек, несвободный в своих поступках, всегда чувствует себя свободным в том, что служит причиной его поступков, – в признании или непризнании истины... Так, человек, совершив под влиянием страсти поступок, противный сознавае-

⁸¹ Там же. § 62, 10.

⁸² Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 263.

⁸³ Там же. С. 265–266. См. также: Царство Божие внутри вас // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 28. С. 279.

мой истине, остается все-таки свободным в признании или непризнании ее, т.е. может, не признавая истину, считать свой поступок необходимым и оправдывать себя в совершении его, и может, признавая истину, считать свой поступок дурным и осуждать себя в нем»⁸⁴.

Таким образом, свобода, согласно Толстому, есть возможность *признания* или *непризнания истины*: человек может, признавая открывшуюся ему истину и исповедуя ее, стать свободным и радостным деятелем «вечного и бесконечного дела», совершаемого Богом или жизнью мира; или же может, не признавая этой истины, сделаться рабом ее и быть «насильно и мучительно влекомым туда, куда он не хочет идти».

Толстой замечает при этом, что не каждая истина может служить предметом свободного выбора – признания или непризнания. Есть три рода истин. Первые – давно уже признаны или самим человеком, или переданы ему воспитанием и приняты им на веру; следование им стало для человека привычкой, второй природой. Второй род истин – это всего лишь «бессознательные предчувствия» вероятных событий и процессов. «Человек, – полагает Толстой, – одинаково несвободен в непризнании первых и в признании вторых. Но есть третий род истин, которые не стали еще для человека бессознательным мотивом деятельности, но вместе с тем уже с такою ясностью открылись ему, что он не может обойти их и неизбежно должен так или иначе отнестись к ним: признать или не признать их. По отношению этих-то истин и проявляется свобода человека»⁸⁵.

Толстой, безусловно, имеет здесь в виду высшие, духовные, «метафизические» истины, к числу которых принадлежат в первую очередь идеи Бога, свободы и бессмертия, а также широкий круг религиозно-философских «истин» и морально-этических ценностей, таких, как благо, зло и др. В этом смысле толстовская концепция свободы является своеобразной интерпретацией библейской мифологемы свободы выбора добра и зла. Оригинальность Толстого в том, что сам факт признания или непризнания высших духовных истин становится у него необходимым условием «онтологизации» духа, становления духовного бытия. Признавая духовную истину, человек не может не стремиться претворить ее в жизнь и преобразовать жизнь в соответствии с духом данной истины. Свобода признания истины является для Толстого и свободой ее воплощения, ибо невозможно, признавая духовную истину, *поступать вопреки ей*.

⁸⁴ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 28. С. 280.

⁸⁵ Там же. С. 281.

Однако само по себе следование духовной истине не является гарантией непогрешимости человеческих действий – свобода всегда содержит в себе риск заблуждения ума и отклонения от идеала. Более того, человек, свободно избирающий истину, никогда не может быть удовлетворен своей жизнью, ибо сам акт свободы духа обнаруживает неисчерпаемые глубины божественного совершенства. Отсюда парадоксальность толстовского понимания сущности человеческой свободы, которую весьма остроумно подметил А.А. Гусейнов: «Ничто не может воспрепятствовать человеку поступать так, как он считает правильным, но никогда он не будет считать правильным то, как он поступает»⁸⁶.

В результате исследования границ человеческой свободы Толстой приходит к выводу, что возможность усилия сознания коренится в свободе признания и выбора духовных истин. Конкретизируя этот тезис и переводя его в практическую плоскость, Толстой подчеркивает: свобода проявления усилий сознания определяется тем фактом, что духовная, истинная жизнь человека сосредоточена только в *настоящем времени*. Только «в мгновении настоящего человек всегда свободен» и «только в настоящем проявляется свободная божественная сила жизни»⁸⁷. Поэтому «только в мгновении настоящего человек может сделать то усилие, которым берется Царство Божие и внутри, и вне нас»⁸⁸.

Метод «ежечасной молитвы» в борьбе с грехами дополняется здесь методом «ежеминутного» и «ежемгновенного» усилия сознания. Отсюда толстовское требование творить добро в данный, настоящий момент времени: «только сейчас». Будущего и прошлого добра нет, есть только добро настоящее. Точно так же и любить, прощать, не противиться злему и т.п. можно только в настоящий момент времени. Именно в этом случае, полагает Толстой, у человека будет достаточно сил, чтобы совершить эти поступки.

В этой точке развития философия непротивления Толстого непосредственно соприкасается с жизнью, становится философией и этикой «настоящего». Очевидно, что отношение к такой философии как к «теории» и к «учению» придает ей оттенок абстрактной моралистической проповеди, ибо переводит ее в ряд «прошлого» или «будущего». В этом кроется непреодолимое противоречие толстовского замысла «философии непротивления». Собственные усилия сознания, проявляемые им в «настоящем», он вынужден был «доносить» до других. Останавливая мгнове-

⁸⁶ Гусейнов А.А. Великие моралисты. М., 1995. С. 211.

⁸⁷ Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 278.

⁸⁸ Там же. С. 277.

ние, он неизбежно умерщвляет живую силу духовных истин. В этом смысле «философия непротивления» Толстого неуловима и непередаваема, поскольку существует только в настоящем, в том времени, в котором ее непосредственно творил сам Толстой. Мы, говоря о ней в прошедшем времени, тем самым имеем дело только с «буквой», но не с духом такой философии.

Но философия осуществления духовных истин в жизни, философия духа в целом и не может быть не чем иным, как философией «настоящего», философией «мгновения». В этом плане все толки о толстовском «рационализме», «морализаторстве» и т.п. сразу же лишаются своей почвы. Вся сумма религиозно-философских и морально-этических идей Толстого переплавляется в горниле настоящего и превращается в единый «слиток» усилия сознания – вечно живой, конкретно-действенный. «Морализм», «рационализм» и т.д. – это только «руда», из которой чеканится «ежесекундная» готовность и способность творить добро, любить врагов, не противиться злему и т.п. Такова здесь логика воплощения духовной истины.

Каковы же конкретные формы проявления усилий сознания? «Главное усилие, которое должен делать над собою человек для доброй жизни, – считает Толстой, – это – то, чтобы не делать того, чего не должно делать»⁸⁹.

На первый взгляд кажется парадоксальным, что Толстой, утверждая примат деятельности в настоящем, связывает начальную позицию усилия сознания неделанием. Однако такой подход вполне оправдан. В первом случае Толстой говорит о «творении добра» в настоящем; во втором – о свободе воздержания от зла. При этом Толстой полагает, что «гораздо больше силы нужно для воздержания от зла, чем для делания самой трудной вещи, которую мы считаем добром»⁹⁰. Кроме того, прежде чем начать делать добро, необходимо научиться воздерживаться от зла. Не противиться злему может только тот, кто не имеет зла в себе и не способен делать зло другим. Именно поэтому неделание становится одним из ключевых понятий философии непротивления.

Что же понимает Толстой под «неделанием» и в чем он видит смысл усилия неделания? Толстой определяет неделание как воздержание от злых мыслей, лишних слов и дурных поступков. Само воздержание выступает при этом как одно из основных условий свободы. «Хочешь быть свободен – приучай себя воздерживаться в своих желаниях»⁹¹. В этом смысле толстовская формула

⁸⁹ Там же. С. 286.

⁹⁰ Там же. С. 291.

⁹¹ Там же.

свободы как признания или непризнания истины предполагает также и неделание, т.е. само претворение истины должно основываться на целесообразности мирового порядка. Неделание и есть «вера» в целесообразность мирового порядка, в разумность мировой жизни, с которыми приходят в столкновение «неразумность» и «ненужность» человеческой деятельности. Неделание позволяет при этом проявиться вечной божественной деятельности как внутри человека, так и вне его.

В этих мыслях Толстого легко узнается даосский принцип неделания – «у вэй». Толстой и сам не скрывает этого, прямо ссылаясь в своей статье «Не-делание» на Лао-цзы: «Все бедствия людей, по учению Лао-цзы, происходят не столько от того, что они не сделали то, что нужно, сколько оттого, что они делают то, что не нужно делать. И потому люди избавились бы от всех бедствий личных и в особенности общественных, если бы они соблюдали неделание»⁹². Варьируя эту мысль, Толстой формулирует своего рода «золотое правило» неделания: «Только не делай того, чего не должно делать, и ты сделаешь все то, что должно»⁹³.

Наряду с этим неделание рассматривается Толстым и как «отказ» от внешней деятельности, не имеющей нравственного значения и духовной ценности. «Для истинного движения жизни, – замечает Толстой, – не только не нужна, но вредна внешняя суетливая деятельность... Главный вред человечеству не от праздности, от делания того, что не нужно и вредно»⁹⁴.

Все это подводит Толстого к необходимости обоснования *усилия неделания* как базовой установки в борьбе со злом. В чем же усматривает Толстой главный смысл данного «отрицательного» усилия? Прежде всего в том, чтобы *стать свободным от инерции жизни*, от внешней причинно-следственной зависимости. «Для того, чтобы наступило Царство Божие, – пишет Толстой, людям нашего времени нужно одно: нравственное усилие... Усилие это не есть усилие движения, усилие открытия нового мирозерцания, новых мыслей и совершенно особенных новых поступков. Усилие, которое нужно для вступления в Царство Божие или в новую форму жизни, есть *усилие отрицательное*, усилие *неследования за потоком*, усилие неделания поступков, не согласных с внутренним сознанием»⁹⁵.

⁹² Толстой Л.Н. Неделание // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 24 т. М., 1913. Т. 18. С. 99.

⁹³ Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 292.

⁹⁴ Там же. С. 289.

⁹⁵ Там же. С. 293.

Отрицательное усилие неделания готовит почву для положительных усилий сознания, непосредственно проявляющихся в борьбе с грехами, соблазнами и суевериями. Положительные усилия – это «усилия мысли». Согласно Толстому, нельзя избавиться от грехов, соблазнов и суеверий «телесными усилиями», для этого нужны усилия мысли, ибо все великие перемены в жизни человека и всего человечества совершаются в мысли. Для того, чтобы могла произойти перемена чувств и поступков, считает Толстой, должна произойти прежде всего перемена мысли.

Определяя положительные условия в борьбе с грехами, соблазнами и суевериями, Толстой устанавливает следующую зависимость: усилие *самоотречения* освобождает людей от грехов, усилие *смирения* – от соблазнов, усилие *правдивости* – от суеверий⁹⁶. Понятия самоотречения, смирения и правдивости рассматриваются Толстым как определенные ступени нравственного совершенствования – на пути к высшим образцам духовной жизни: святости, юродству, мудрости, – которые являются необходимыми условиями непротivления. Естественно, что не каждый самоотверженный, смиренный и правдивый человек является «непротivленцем», но каждый «непротivленец» непременно должен обладать качествами самоотречения, смирения и правдивости. Без них человек просто не сможет найти в себе силы не протivиться злumu, либо же его позиция будет внешней имитацией непротivления, означая в действительности нерешительность, страх, слабость, равнодушие и т.п.

Говоря о необходимости самоотречения, Толстой подчеркивает, что все телесные грехи – блуд, праздность, корыстолюбие, гнев, властолюбие и др., – возникают вследствие отождествления своего «я» с телом, подчинения ему души. Поэтому главным условием и предпосылкой избавления от грехов являются перенос своего «я» в область души, признание духовного, божественного начала в человеке, необходимость подчинения ему телесной, животной природы. Именно это и оправдывает самоотречение как «естественный», разумный момент эволюции человека. При этом Толстой подчеркивает, что самоотречение не есть «отречение от себя», не есть отречение от жизни, а только перенесение своего «я» из животного существа в духовное. Напротив, «отречься от жизни плотской, значит усиливать свою истинную духовную жизнь»⁹⁷. В этом смысле самоотречение «не есть подвиг», а «неизбежное условие жизни человека».

⁹⁶ См.: Там же. С. 263.

⁹⁷ Там же. С. 318.

Толстой замечает, что не каждое духовное самоотречение может быть оправдано. Отречение от телесной жизни только тогда ценно и радостно, когда оно имеет религиозно-нравственную мотивацию, т.е. когда человек отрекается от себя, своего тела, для того, чтобы исполнить «волю живущего в нем Бога». Если же самоотречение совершается в интересах исполнения воли других людей, то оно лишено духовного смысла и является «неестественным» и ненужным делом.

Толстой показывает, что самоотречение непосредственно связано с непротивлением злumu, ибо всякая ненасильственная борьба со злом необходимо предполагает возможность жертвы человеческой жизни во имя высших духовных целей. В жизни каждого отдельного человека и всего человечества действует один и тот же закон, считает Толстой: «Для того, чтобы улучшить жизнь, надо быть готовым отдать ее»⁹⁸. Этот «закон самоотречения» является необходимой частью универсального «закона любви».

Толстой не ограничивается только рассмотрением общего смысла и назначения «закона самоотречения», он намечает и конкретные пути его реализации. Одно из правил самоотречения, по Толстому, гласит: «Единственно радостное дело жизни – это растить свою душу, а для роста души нужно отречение от себя. Начиная отречение в малых делах. Когда приучишь себя к отречению в малых, осилишь отречение и в больших»⁹⁹.

Если усилие самоотречения есть средство борьбы с грехами, то усилие *смирения* способствует избавлению от соблазнов. Согласно Толстому, соблазн – это ложное представление человека о своем отношении к миру¹⁰⁰. И изменить это отношение можно только усилием смирения. Смысл смирения – в *единении с другим* – в соединении души с Богом, в соединении с людьми любовью, наконец, в единении со всем живым. Главный путь, ведущий к смирению, – преодоление *соблазна гордости*. Только смиренный человек, поборовший в себе соблазн гордости, может «унизиться» до непротивления злumu, поскольку именно гордость «извращает» мотив непротивления, заставляя человека считать себя «лучше» злодея и «сильнее» зла.

Напомним толстовскую «программу» борьбы с соблазном гордости:

– сравнивай себя только с высшим совершенством, а не с людьми, которые могут быть «ниже» тебя;

⁹⁸ Там же. С. 330.

⁹⁹ Там же.

¹⁰⁰ См.: Там же. С. 71.

– остерегайся мыслей, что ты лучше других, и что у тебя есть такие добродетели, каких нет у других;

– старайся не думать про себя хорошее; если не можешь думать о себе дурное, то знай, что дурно уже то, что ты не находишь в себе дурного;

– радуйся осуждению; остерегайся похвалы; бойся одобрения;

– постоянно лови себя на гордых мыслях;

– не бойся и не избегай унижений;

– не старайся забывать свои грехи;

– суди о грехах ближнего только сквозь призму своих собственных прегрешений;

– не позволяй укореняться в своем сердце чувству довольства собой и своей жизнью;

– не считай зазорным учиться у других, в том числе и тех, кто «глупее» и «злее» тебя: мудрый, смиренный человек ценит всех, ибо в каждом замечает хорошее¹⁰¹.

В этих правилах смирения, которыми Толстой старался руководствоваться в своей жизни, четко просматриваются мотивы поведения юродивых и мудрецов, столь высоко ценимых Толстым.

Если оценивать личный опыт Толстого в борьбе со злом, его реальный вклад в дело непротивления, то следует признать, что Толстой преуспел, прежде всего, в борьбе с *суевериями*. В этом смысле его учение в целом, вся его жизнь есть один живой пример борьбы и победы разума, истинной веры над суеверием.

Как известно, Толстой определял суеверие как «принятое на веру ложное учение». Освобождает от суеверия только *правдивость* – перед людьми и перед самим собой. Что же понимает Толстой под «правдивостью» и как возможно осуществить усилие правдивости? Согласно Толстому, правдивость есть *знание и исповедание истины на основе требований разума*. «Хотя бы весь мир признавал учение истинным и как бы древне оно ни было, человек должен проверять его разумом и смело откидывать, если оно не сходится с требованиями разума»¹⁰². «Все суеверия: и государства, и науки, и ложной религии, – есть только извращения мысли, и потому избавление от них возможно только приложением к ним требований истины, открываемой разумом»¹⁰³.

Итак, ключевым понятием, выражающим суть борьбы с суевериями, является разум. Для Толстого, как уже отмечалось, разум есть высшая ценность жизни и стоит в одном ряду с основны-

¹⁰¹ См.: Там же. С. 333–343; Толстой Л.Н. Круг чтения. М., 1991. Т. 1. С. 34–35, 128–129, 251–252, 305–307, 419–421; Т. 2. С. 134–135, 208–209.

¹⁰² Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 344.

¹⁰³ Там же. С. 345–346.

ми духовными началами бытия – верой, душой, Богом. Разум «первичнее», чем свобода и истина. И если познание истины делает человека свободным, то только в силу того, что эта истина открывается разумом.

Главную ценность разума Толстой усматривает в том, что разум «один во всех людях». Общение людей, влияние их друг на друга основано именно на разуме. Тем самым, разум оказывается единственно надежным критерием духовного и практического знания, наиболее достоверным средством духовного общения и единения людей. Согласно Толстому, у человечества просто нет более «объективных», общезначимых и общепризнанных способов взаимопонимания и взаимодействия. Ни вера, ни чувство, ни интуиция, ни духовный опыт, ни нравственные понятия не могут претендовать на ту «общечеловечность», которая свойственна разуму. Вот почему не нравственное чувство, а разум «открывает человеку смысл и значение его жизни»¹⁰⁴. И именно поэтому «разум проверяет положения веры»¹⁰⁵. Точно так же разум выверяет духовный опыт, контролирует интуицию, «принимает» откровение. Вера в силу разума должна лежать в основе всякой другой веры, полагает Толстой. Единственное, чего не может разум – это понять, что такое он сам, так как все, что мы определяем, мы определяем всегда на его основе.

«Неопределимость» разума еще раз доказывает, что учение Толстого нельзя зачислять в разряд рационализма. Ибо как можно считать рациональным учение, в котором рационально-логической процедуре не может быть подвержен основополагающий принцип? Подчеркивая неопределимость и невыразимость разума, Толстой вынужден принять его в качестве несомненного, самоочевидного и самодостоверного начала на основе целостного духовного «усмотрения». Тем же актом «духовного умозрения» человек постигает и высшие метафизические принципы бытия. В этом смысле учение Толстого скорее может быть отнесено к интуитивизму, чем рационализму, поскольку разум выступает у него инструментом духовного познания в целом. Неслучайно поэтому, что понятия «разумное начало» и «духовное начало» (в человеке) Толстой употребляет как тождественные.

Точно так же для Толстого являются тождественными понятия «разумность» и «правдивость», причем в последнее Толстой вкладывает не столько морально-этический, сколько общедуховный смысл. Быть правдивым, проявлять усилие правдивости – значит не просто говорить правду, не лгать, но, прежде всего, сле-

¹⁰⁴ Там же. С. 354.

¹⁰⁵ Там же. С. 356.

довать истине, соответствующей требованиям разума. Именно в этом духе Толстой и рассматривает борьбу с суевериями.

Центральным пунктом этой борьбы, во много определяющим смысл философии непротivления в целом, является вопрос об освобождении от *суеверия насилия*, т.е. ложного представления о том, что одни люди могут насильственным путем улучшать, устраивать жизнь других людей. Именно в этой точке философии непротivления происходит пересечение двух планов борьбы со злом: внутреннего и внешнего – «непротivления» и «ненасилия». Согласно Толстому, Царство Божие достигается усилием не только «внутри», но и «во вне». При этом внешний план борьбы коренится в «отрицательном» усилии неделания – неповиновении, неучастии, непротivлении. Стоит людям перестать заботиться о делах внешних и общих, в которых они не свободны, и хотя бы малую часть той энергии, которую они употребляют на внешние дела, направить на то, в чем они свободны, т.е. на избавление себя от суеверия насилия, как сам по себе разрушится насильственный строй жизни.

Для этого люди должны, прежде всего, ясно увидеть, что мир насилия основан на ложном представлении о смысле и назначении человеческой жизни. Аргументы разума против нерасчетливости, нецелесообразности, неразумности и т.п. насилия мы специально рассматривали в § 3 первой главы. Здесь же нас интересуют прежде всего практические шаги, намеченные и предпринятые Толстым для искоренения суеверия насилия.

«Программу» борьбы с суеверием насилия Толстой подробно развертывает в статье «Неизбежный переворот» (1909). От общих рассуждений о недопустимости насилия он переходит здесь к непосредственным практическим рекомендациям по изменению насильственного устройства жизни. Во-первых, считает Толстой, надо перестать самому совершать прямое насилие, а также готовиться к нему. Во-вторых, не принимать участия в каком бы то ни было насилии, совершаемом другими людьми, а также в приготовлениях к насилию. В-третьих, не одобрять никакого насилия. И далее, Толстой, пункт за пунктом, разъясняет и конкретизирует эти требования.

1) Не совершать самому прямого насилия, значит – не трогать никого руками, не бить, не убивать, не делать этого ни для своих личных целей, ни под предлогом общественной деятельности.

2) Не принимать участия в каком бы то ни было насилии, значит, не только не быть губернатором, судьей, сборщиком податей, министром, солдатом и т.д., но и не участвовать в судах, выборах, армейской службе и т.п.

3) Не одобрять никакого насилия, значит, кроме того, не пользоваться для своей выгоды никаким насилием ни в речах, ни в пи-

саниях, ни в поступках; не выражать ни похвалы, ни согласия с людьми и делами, поддерживающими насилие или основанными на насилии¹⁰⁶.

Очень может быть, замечает Толстой, что, если человек будет поступать в соответствии с этими требованиями, т.е. откажется от солдатства, судов, уплаты податей, признания властей и будет обличать насильников и их сторонников, он подвергнется гонениям, преследованиям и иным видам насилия. Однако люди в большинстве своем страдают от других причин точно так же, а может быть, и еще больше, чем если бы они отказались от повиновения. Человек же, отказывающийся от участия в насилии, не может не открыть глаза другим людям и не привлечь многих к таким же отказам, так что власти, в конце концов, не будут уже в состоянии применить насилие ко всем отказавшимся¹⁰⁷.

По мысли Толстого, ненасильственные действия даже со стороны немногих людей должны привести к формированию в обществе *«христианского общественного мнения»*. Всем людям или большинству людей нет необходимости следовать заповедям ненасилия. Достаточно будет, если лучшая часть человечества или даже отдельные его представители, «апостолы ненасилия», первоначально возьмут на себя миссию воплощения и осуществления высших духовных истин в жизни. Чтобы изменить инертную массу, полагает Толстой, есть только одно единственное средство: *«христианское общественное мнение, которое может быть установлено среди этих людей только истинно христианским учением, подтвержденным истинным христианским примером жизни»*¹⁰⁸.

Для самих же носителей и глашатаев истины непротivления все эти соображения не могут служить непосредственным мотивом, ибо ответ на вопрос о том, что делать человеку, признающему истинность и действенность закона любви, не может быть основан на *предполагаемых последствиях*. Если человек верит в закон любви, то он будет исполнять требования любви и воздерживаться от насильственных действий независимо от каких бы то ни было соображений о последствиях, а только потому, что он верит и не может поступить иначе¹⁰⁹.

В сформулированных Толстым правилах освобождения от суеверия насилия звучат мотивы *неповиновения* и *неучастия*.

¹⁰⁶ См.: Толстой Л.Н. Неизбежный переворот // Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 38. С. 93–94.

¹⁰⁷ См.: Там же. С. 94.

¹⁰⁸ Толстой Л.Н. Царство Божие внутри вас. С. 222.

¹⁰⁹ См.: Толстой Л.Н. Неизбежный переворот. С. 94–95.

Таким образом, философия непротивления Толстого разворачивается на границе «ментальности» и «темпоральности». «Рациональность» толстовского учения приобретает тем самым «онтологический» смысл: время как бы «проявляет» черты духовности, наполняет высшие духовные истины реальным жизненным содержанием. Философия непротивления Толстого совершается всегда в настоящем – это главный залог осуществления истины непротивления в жизни.

Перед нами своеобразный «онтический» платонизм, закрепленный в идеальной «толстовской общине», подобно тому, как Платон закрепил свою идею в идеальном государстве. Однако, в отличие от платоновского государства, толстовство есть реальный социально-этический феномен – тип мировоззрения и опыт «массового» непротивления.

ЭТИЧЕСКАЯ ПРОГРАММА ТОЛСТОВСТВА

1. ТОЛСТОВСТВО КАК ТИП МОРАЛЬНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Толстовство – организованное общественное движение, которое возникло в России в конце XIX столетия и объединило людей самых различных национальностей, социальных слоев и вероисповеданий. Все они называли себя «толстовцами» (в знак приверженности идеям религиозно-нравственного учения Л.Н. Толстого) и совершили *уникальный социально- исторический и духовно-нравственный эксперимент*, который, в силу исторических особенностей развития нашего государства и несомненной идеологической оппозиционности толстовства государству как таковому практически не был исследован современным толстоведением¹.

Толстовское движение в истории России – *это своеобразный социально-нравственный феномен*, имеющий ярко выраженный исторический и национальный колорит. В нем было реализовано одно из направлений русской духовной реформации, выразившей *«внутренний ход русской революции»*², в значительной степени подготовившей *«кадры отрицателей»* (С. Франк) государственной и церковной власти.

Толстовство – это не только определенные акции, имеющие место в толстовском движении, но и система духовно-нравственных ценностей, сформированных на основе религиозно-нравственного учения Л.Н. Толстого и имеющих черты: *«религии чело-*

¹ См.: Поповский М.А. Русские мужики рассказывают. Последователи Л.Н. Толстого в Советском Союзе, 1918–1977. Лондон, 1983. Воспоминания крестьян-толстовцев. 1910–1930-е годы. М., 1989; *Memoirs of Peasants Tolstoyans in Soviet Russia / Transl., ed. and introd. by W. Edgerton. Indiana Univ. press, 1993; Мелешко Е.Д.* Толстовские земледельческие коммунны // Опыт ненасилия в XX столетии: Социально-этические очерки. М., 1996; *Он же.* Толстовство как социально-этический феномен // Л.Н. Толстой и традиции ненасилия в двадцатом веке: (Материалы симпозиума). М., 1996.

² См.: Бердяев Н.А. Духи русской революции // Вехи: Из глубины М., 1991. С. 251.

векобожия»³ (С. Булгаков), «сентиментализма как обмирщенного пиетизма»⁴ (Г. Флоровский), «моральной рефлексии»⁵ (Н. Бердяев), «морализма»⁶ (С. Франк), теократического социализма.

Н. Бердяев, рассматривая толстовство как некое социально-нравственное явление в совокупности всех его сторон, определяет его как «толстовское народничество»⁷, считая, что «русская революция являет своеобразное торжество толстовства».

«Толстовское народничество, – пишет известный критик и историк литературы Е.В. Аничков, – народничество в обоих значениях этого слова, никогда, в сущности, не оторвавшихся вполне друг от друга. Толстовство – такое упование русских людей, которое черпает себе новые силы в лучших порывах народных и даже всенародных, т.е. книжных и не книжных. Толстовство – то, на чем сговорились, в общих чертах, эти когда-то расторгнутые интеллигенция и народ. Толстовство – то взаимодействие западничества и славянофильства, рационализма и религиозности, которое мы видим теперь»⁸.

Толстовство как тип мировоззрения формируется в 70-е, 80-е годы XIX столетия в кругах русской интеллигенции. Однако корни его связаны с 60 годами, с тем временем, когда русское общественное сознание переживает время «великого сдвига» (Г. Флоровский) и «философского пробуждения», в тот период русской истории и философии, когда «предельные вопросы бытия и действия с какой-то неудержимой силою выдвигались в поле сердечного и умного внимания». Это были «опыты творческого усвоения, претворения и преодоления великих исторических систем философии, немецкого идеализма, прежде всего отчасти и философского спиритуализма, в типе Лейбница и даже утопического позитивизма... Это была отличная школа мысли, и в ней закалилась не только сила, но и смелость русского умозрения»⁹.

Необходимо заметить, что философское самосознание русского общества формируется в исторических условиях «великих реформ» и великих перемен, на фоне неудачной Севастопольской

³ См.: Булгаков С.Н. Человекобог и человекозверь // Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 474.

⁴ См.: Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 407.

⁵ См.: Бердяев Н.А. Духи русской революции. С. 231.

⁶ См.: Франк С.Н. Этика нигилизма // Вехи: Из глубины. С. 192.

⁷ См.: Бердяев Н.А. Духи русской революции. С. 283.

⁸ См.: Аничков Е.В. [Статья] // Неизвестный Толстой. Из архивов России и США. М., 1994. С. 312.

⁹ Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 330.

кампании, вызвавшей широкое общественное «движение самообличения» (В.В. Зеньковский), или *нигилизма*.

«Действительный смысл тогдашнего так называемого “нигилизма”, – замечает Флоровский, – не только в том заключается, что рвали с устаревшими традициями и отвергали и разрушали обветшавший быт. Нет, “отрицание” было много решительнее и было *всеобщим*. Именно в этом и была его привлекательность. Отрицали и отвергали тогда не только вот это данное и отжившее прошлое, но именно *всякое* “прошлое” *вообще*... Иначе сказать, – тогда *отвергали историю*...»¹⁰.

Эти общественные умонастроения, основанные на всеобщем отрицании, представляли собой «широкое духовное течение, соединимое с довольно разнообразными социально-политическими теориями и программами»¹¹, которое нашло свое религиозное, философское, нравственное, социально-политическое выражение в *народничестве*.

Народничество как общественное умонастроение «соединяет все основные признаки... духовного склада – *нигилистический утилитаризм*, который отрицает все абсолютные ценности..., *морализм*, требующий от личности строгого самопожертвования, безусловного подчинения собственных интересов (хотя бы высших и чистейших) делу общественного служения, и, наконец, *противокультурную тенденцию* – стремление превратить всех людей в “рабочих”, сократить и свести к минимуму высшие потребности во имя всеобщего равенства и солидарности в осуществлении моральных требований»¹².

Народничество в России как духовное движение и мировоззрение интеллигенции – явление уникальное, которое своими корнями уходит в глубь русской истории, выражая всю противоречивость ее культурного и исторического развития. В этом смысле народничество глубоко национально: в духовном багаже народничества, причудливо соединившем XIX и XVI века, сочетались «некультурность, историческая незрелость», «историческая нетерпеливость», социальный утопизм, моральный сентиментализм и «обмирщенный пиетизм». В то же самое время народничеству как духовному детищу интеллигенции присущи, по образному выражению Булгакова, «черты духовной красоты, которые делают ее похожей на какой-то совсем особый, дорогой и нежный цветок, взращенный нашей суровой историей; как... тот “красный цветок”, напитавшийся слез и крови»¹³.

¹⁰ Там же. С. 286.

¹¹ Франк С.Л. Этика нигилизма. С. 178.

¹² Там же.

¹³ Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Вехи: Из глубины. С. 71.

Народничество, сформировавшись как некое духовное и психологическое единство, рождало новое поколение с таким духовный складом, «который очень скоро создает действительную пропасть между новой и предыдущей эпохами»¹⁴. Революционный дух народничества стал тем духовным основанием, «идеологическим багажом», который обеспечил духовную реформу России, подготовив революцию 1917 г.

Реформация в России повторяла цели и задачи духовной реформации западноевропейских стран прежде всего в том, что обе были основаны на *религиозном* фундаменте, причем западноевропейская культура при всем многообразии философских течений, материалистических и социалистических идей была далека от идеи отрицания своего исторического и культурного прошлого. Более того, развитие западноевропейской культуры было *равномерным* в плане социального восприятия и усвоения новых революционных идей и отношения к старой культуре, которая, по замечанию С.Н. Булгакова, «до сих пор, даже незримо для глаз, питается духовными соками старых религиозных корней»¹⁵.

В противоположность ей русская реформация принимает другие направления и формы. Это определялось, прежде всего, силой нигилистического отрицания, которое в русском общественном сознании принимает действительно *революционный* характер, обусловленный исторически и духовно. Подчеркивая это, Н.А. Бердяев указывает на национальные особенности проявления нигилизма в России: «Француз, – пишет он, – догматик или скептик, догматик на положительном полюсе своей мысли и скептик на отрицательном полюсе. Немец – мистик или критицист, мистик на положительном полюсе и критицист на отрицательном. *Русский же – апокалиптик или нигилист, апокалиптик на положительном полюсе и нигилист на отрицательном полюсе*»... «Русское искание правды жизни всегда принимает апокалиптический или нигилистический характер. Это – глубоко национальная черта»¹⁶.

Русская духовная реформация, сфокусировавшись на революционном нигилизме, воспринимает идеалы западноевропейской реформации в наиболее «крайних и резких его формах», в виде социализма, позитивизма и воинствующего атеизма, отвергая веру, христианство, философию, метафизику. По замечанию В.В. Зеньковского, нигилизм в русском общественном умонастроении становится «общеобязательной и обязывающей верой»,

¹⁴ Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1, ч. 2. С. 127.

¹⁵ Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество. С. 41.

¹⁶ Бердяев Н.А. Души русской революции. С. 261.

«религиозной верой только наизнанку» (С.Н. Булгаков), «обратной религией» (Н.А. Бердяев), фактом «религиозного благоговения».

Метафизической основой нигилизма в русском обществе явился западноевропейский позитивизм, сциентизм, который получает необычайную популярность в связи с бурным развитием естествознания. Этот факт явился причиной того, что в русском общественном сознании укореняется «ряд некритических, непроверенных и в своей догматической форме, конечно, неправильных утверждений, именно, что наука компетентна окончательно разрешить и вопросы религии, и притом разрешает их в отрицательном смысле; к этому присоединяется еще подозрительное отношение к философии, особенно метафизике, тоже заранее отвергнутой и осужденной»¹⁷. В силу этого «позитивизм подорвал доверие к сверхопытной метафизике, агностицизм стал привычной умственной позой для среднего человека, и под такое же агностическое воздержание подпадали и догматические истины»¹⁸.

Влияние позитивизма, а также исторические и социальные условия, в которых формировалось русское общественное сознание, способствовали утверждению нигилизма как ведущего и основного мотива общественных умонастроений. Нигилизм служил основанием для новой философии: революционного социализма (Н.Г. Чернышевский, В.Г. Белинский), анархизма (М.А. Бакунин, П.А. Кропоткин), антропологического позитивизма и субъективизма (П.Л. Лавров, М.К. Михайловский), морального позитивизма (Л.Н. Толстой), претендуя на роль своеобразной метафизики, отрицая при этом классические образцы: «К философии и к «метафизике» устанавливается пренебрежительное отношение. Философию едва терпят»¹⁹, и, хотя «все общество томилось именно философским беспокойством», происходит «отречение от философии» как и отречение от культуры в целом... «Метафизика казалась слишком холодной и черствой, на ее место ставили “этику” или мораль, – подменяли вопрос о том, *что есть* вопросом о том, чему быть *должно*»²⁰.

Морализм становится сущностным содержанием новых нигилистических воззрений, целевым ориентиром общественных умонастроений. В этом смысле новый опыт в философии представлял собой своеобразный «Возврат от “объективного” идеализма в этике именно к “субъективному”, от “нравственности” к “мора-

¹⁷ Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество. С. 38.

¹⁸ Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 423.

¹⁹ Там же. С. 288.

²⁰ Там же. С. 292.

ли” (если говорить в терминах Гегеля). От историзма Гегеля или Шеллинга к Канту, именно к Канту *второй* “Критики”, с его отвлеченным морализмом, к Канту в духе Руссо»²¹.

Морализм проникает во все социальные слои общества и становится ведущим мотивом не только общественных настроений, он проникает в философию, богословие. По замечанию Флоровского, «моральный позитивизм» Толстого²² есть проникновение нигилистических настроений в богословие и, как следствие, – кризис, выразившийся в «приспособлении Церкви к миру» и приведшем к «трагическому расколу в русском церковном обществе: раскол и расхождение “аскетического” и “облегченного” православия, духовной аскетики и морализма»²³.

Признание богословием морализма или «нравственного моизма» означало «кризис церковной культуры, самой церковной культурности». Это, несомненно, снижало «духовную и историческую влияние» Церкви.

«Сниженный тип православной церковности» имел большое значение для утверждения нигилистической идеологии в русском общественном сознании, дальнейшем утверждении революционных нигилистических настроений: «Вера сдвигалась таким образом и снижалась до уровня безотчетных чувств и благочестивых настроений. Догматы воспринимались скорее в каноническом, чем в богословском порядке, как ограждающие слова, не как животворящая истина. И, строго говоря, это было только своеобразным приложением типических доводов Льва Толстого в новой области церковной культуры...ведь баба-богомолка, или мужик-начетчик, или благочестивый странник, или монах “из простых”, все они совсем не нуждаются в «ученом» богословии или какой-то философии, или в исторических исследованиях, которых не понимают и знать не хотят и без них живут правильно и честно. Не приходится заключить, что вся эта богословская и философская «проблематика» есть только плод напрасной искательности умов праздных и беспокойных. “Для спасения” она не требуется...»²⁴.

В свете этих высказываний очень важным является вывод, который делают Зеньковский и Флоровский, подчеркивая глубочайшую связь с православием Толстого и толстовства.

²¹ Там же. С. 286.

²² «В такой исторической обстановке религиозный кризис и «обращение» Льва Толстого в конце 70-х годов перестает казаться обособленным и единичным эпизодом. И становится понятною психологическая влияние Толстого... (Там же. С. 402).

²³ Там же. С. 400.

²⁴ Там же. С.422.

С точки зрения Флоровского, эта связь была выражением *глубокого кризиса в самом православии*, выразившемся в общем *снижении веры и церковной культуры*. И в этом смысле *толстовство как тип мировоззрения – результат, продукт этого глубокого кризиса*.

Зеньковский так же, как и Флоровский, обнаруживая глубокую и коренную связь толстовского мировоззрения с православием, констатирует позитивную наличность этой связи в «возврате к религиозной культуре, имеющей дать синтез исторической стихии и вечной правды, раскрыть в земной жизни Царство Божие», отмечая при этом, что «теократическая идея у Толстого решительно и категорически чужда моменту этатизма (столь типичному в течениях Запада). Толстой, – пишет Зеньковский, – отвергал Церковь в ее исторической действительности, но *он только Церкви и искал*, искал «явленного» Царства Божия, Богочеловеческого единства и вечного и временного»²⁵.

Этот момент духовного развития русского общественного сознания становится особенно важен в свете того трагического разделения двух поколений, двух эпох культурного развития, которое провоцировалось острыми спорами, различием подходов в объяснении главного вопроса – вопроса о Боге. «Русская революция – феномен религиозного порядка, она решает вопрос о Боге», – констатирует Бердяев. «Религиозная тема, – пишет Зеньковский, – не только не теряет своей центральности в духовных исканиях русских мыслителей, но, наоборот, властно подчиняет себе русские умы»²⁶.

Характерной особенностью постановки религиозных вопросов в русском общественном сознании было «трансцендентное переживание» Бога, которое «не перешло в имманентное переживание святости и ценности», в силу чего обернулось в «нигилистический бунт»²⁷. Это послужило причиной «метафизического отталкивания двух мирозерцаний и мироощущений»²⁸, выразившихся в революционном и либеральном народничестве, социализме и христианстве.

Идейное противостояние утверждает высшими духовными идеалами систему ценностей «религии богочеловека» (христианство), с одной стороны, с другой – «религию человекобожия» (социализм, толстовство). Этим обозначилось резкое идеологическое разграничение в общественном умонастроении, отразившее-

²⁵ Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1, ч. 2. С. 208.

²⁶ Там же. С. 126.

²⁷ Бердяев Н.А. Духи русской революции. С. 285.

²⁸ Франк С.Л. Этика нигилизма. С. 178.

ся в противоположных направлениях – «богостроительства и богоборчества» (В.В. Зеньковский).

Противостояние общественных умонастроений характеризуется также *парадоксальностью развития русского духовного сознания*: от «эстетического подъема» и «нового религиозно-философского пробуждения», обозначенного именами выдающихся ученых, писателей, художников и мыслителей и представляющего «творческую магистраль русской культуры» (Г. Флоровский), к отрицанию этой культуры в *русском общественном самосознании*.

Парадоксальная противоречивость, неровность развития русского общественного сознания характерна практически для всех сторон общественной и культурной жизни того времени. На фоне отречения от ценностей старой культуры происходит то, что Флоровский называет «отречением от философии», «моралистическим подлогом»: Высшими ценностями утверждаются: утилитаристский критерий «пользы», счастья как наибольшей пользы; «реализм», с его системой здравых понятий и простых правил; во главу угла ставятся не Бог или Истина, а человеческая личность («человеческая личность шире истины» – Н.К. Михайловский); в общественных умонастроениях обнаруживается стремление «удовлетворить религиозные запросы – без христианства, или, во всяком случае, без Церкви»²⁹.

Эта особенность русского общественного сознания стала следствием того, что метафизикой нового общественного мирозерцания, как было показано выше, оказываются материализм, позитивизм и сциентизм, манифестирующие отражение успехов экспериментальной науки в естествознании. По замечанию Зеньковского, новое мирозерцание обусловлено «наивной верой в мощь науки», в силу чего происходило обожение и абсолютизация человеческого начала, утверждались идеалы «естественного человека», «естественной морали», природы как этоса «естественного человека». На фоне революционного отрицания духовных ценностей происходит и обожение субъективных интересов «ближнего (народа)»³⁰, что приводит к идее аскетического служения и уничтожения зла, препятствующего улучшению жизни большинства.

Таким образом, нигилизм был той метафизической основой, или, по замечанию Франка – «метафизической абсолютизацией ценности разрушения»³¹, на которой строились

²⁹ Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1, ч. 2. С. 126.

³⁰ Франк С.Л. Этика нигилизма. С. 176.

³¹ Там же. С. 185.

новые идеалы, имеющую ярко выраженную моралистическую окраску³².

Следовательно, сущностной характеристикой народничества, имеющей черты качественной определенности и национальной особенности, является *нигилистический морализм*, объединивший две тенденции в русском общественном сознании: «непосредственное альтруистическое служение нуждам народа и... религию абсолютного осуществления народного счастья»³³.

Аскетически-альтруистическая тенденция нигилистического морализма породила определенный моральный тип личности, как «высший, самый чистый и морально-ценный плод нашего народничества»³⁴. Данная тенденция характеризуется альтруистической любовью к ближнему, жертвенным подвигом «хождения в народ», «слияния с мужицкой стихией, руководимая верой, что эта стихия есть вообще идеальная форма человеческого существования»³⁵. Исповедуя аскетически-жертвенную любовь к ближнему, народничество отрицало насилие, утверждая принцип любви к ближнему посредством непротивления злу насилием (пашковцы, секта «богочеловеков» А.К. Маликова³⁶, секта добролюбовцев А. Добролюбова и др.)³⁷, что послужило одним из оснований религиозно-нравственного учения Толстого.

Вторая тенденция нигилистического морализма имела черты утилитаристического альтруизма – морали, основанной на идеях справедливости, социального равенства и справедливого (равного) распределения. Характерной чертой этого направления является революционность, в которой аскетизм и жертвенность направлены не только на собственную личность и не ограничиваются ею. Однако во имя любви ко всем утверждается право «приносить в жертву других людей», т.е. *насилие* регламентируется как *нравственно обоснованное требование*.

Таким образом, морализм народничества в рамках двух на-

³² По замечанию Г. Флоровского, «Толстой в этом отношении был типический «шестидесятник» и нигилист». (Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 286).

³³ Франк С.Л. Этика нигилизма. С. 179.

³⁴ Там же С. 180.

³⁵ Там же.

³⁶ Об этой секте упоминает Г. Флоровский: «Очень характерна проповедь А.К. Маликова (умер уже в 1904 г.), основатель секты т.наз. “богочеловеков” проповедника “непротивления” до Толстого. Одно время он имел большое влияние на радикальную молодежь... Кажется, именно Маликов и самого Толстого впервые навел на мысль о непротивлении». (Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 295).

³⁷ О секте Добролюбова см.: Иванов Е. Один из «темных» визитеров // Прометей». М., 1980. Т. 12. С. 303–314.

правлений демонстрирует, по выражению Франка, – различие между «любовью к ближнему» и «любовью к дальнему». Это различие находит свое выражение в противоположных позициях в понимании личности, человека, в его социальных и нравственных взаимоотношениях, что приводит к различной интерпретации в плане моделирования социальных систем, в их экономическом и правовом обосновании. Характерно в этом отношении то, что аскетизм личности, выросший из крайнего нигилистического отрицания культуры, государства, права, морали переходит в анархизм, распространяя аскетическое отрицание на все культурные ценности. Все эти умонастроения оформляются и складываются в различные философские, религиозно-нравственные, правовые, социологические теории.

На фоне общественных умонастроений народничества складываются религиозно-нравственные взгляды Толстого, формируются основополагающие принципы его учения. Толстовство как тип мировоззрения в этом смысле, несомненно, вырастает из идеалов народничества, из той духовной атмосферы, которая пронизывала русское общественное сознание и определяла духовные идеалы целых поколений русского общества. Толстой в своем религиозно-нравственном учении «уловил и выразил особенности морального склада большей части русской интеллигенции, быть может, русского человека вообще»³⁸, что, несомненно, способствовало возникновению и развитию толстовства как духовного типа национального мировоззрения.

Отправной точкой возникновения толстовства как типа мировоззрения было нигилистическое отношение к культурно-историческим ценностям. Сокрушительная критика сложившихся ценностей и традиций, которая переходит в их нигилистическое отрицание, стала метафизическим и идеологическим обоснованием религиозно-нравственного учения Толстого, способствовала формированию толстовства как своеобразного направления в русском народничестве. Оценка толстовства как типа мировоззрения в русской философской мысли, как исторического нигилизма единодушно критична.

Флоровский, характеризуя мировоззрение Толстого и отмечая морализм мыслителя как «исторический нигилизм» или как «нигилизм здравого смысла», показывает, что «у последователей Толстого сказывалась такая же потребность уйти из истории, и поселиться в благочестивой Утопии, точно уже по ту сторону истории. В этом весь замысел толстовских “колоний”. То был при-

³⁸ Бердяев Н.А. Духи русской революции. С. 277.

ступ своеобразного аскетизма, бегство из грешного мира, но сразу же и надежда создать новый мир»³⁹. Здесь Флоровский подчеркивает историческую бесперспективность толстовского религиозного социализма.

Бердяев, обвиняя толстовство в нигилистическом морализме, отрицании истории, исторической преемственности, также критикует Толстого за то, что он «сумел привить русской интеллигенции ненависть ко всему исторически-индивидуальному и исторически-разностному, упрощенно морализировать над историей и переносить на историческую жизнь моральные категории жизни индивидуальной», повергнуть личность в «безличный коллектив» и т.д.

В отличие от этих мыслителей, Зеньковский подчеркивает *принципиальный характер анти-историзма* и теократизма толстовства, определяя их как своеобразный *возврат к религиозной культуре*. Булгаков в связи с этим отмечает в толстовском мировоззрении «здоровое ядро личного самоуглубления»⁴⁰, имеющее характер «религиозной подлинности»⁴¹.

Суммируя эти высказывания, можно признать толстовство таким типом мировоззрения, в котором имеют место *черты теократического социализма*.

2. ОПЫТ ПРАКТИЧЕСКОЙ РЕАЛИЗАЦИИ ПРИНЦИПОВ ХРИСТИАНСКОЙ ЭТИКИ В ТОЛСТОВСКОМ ДВИЖЕНИИ

Л.Н. Толстой заинтересованно следил за практическим опытом непротivления: известны его участие и помощь в организации толстовских коммун в 80–90-е годы, его постоянная переписка с людьми, желающими изменить образ жизни и т.д. Практический опыт непротivления чрезвычайно интересовал Толстого еще и потому, что практика непротivления являлась основанием для теоретического развития этой идеи. Ниже мы рассмотрим отношение Толстого к практике непротivления, в частности, в толстовском движении, и на этом основании проследим переход от непротivления к неделанию, неучастию и ненасилию. Мы анализируем практический опыт неделания в толстовском движении в исторической последовательности этапов его развития и в процессе взаимодействия непротivления – ненасилия.

³⁹ Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 409.

⁴⁰ Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 324.

⁴¹ Булгаков С.Н. Человекобог и человекозверь // Там же. С. 478.

Толстой неоднозначно относился к толстовскому движению. С одной стороны, он заинтересованно следил и всемерно способствовал его развитию – известна широкая гуманитарная деятельность писателя, его помощь духоборческим общинам, защита прав человека, свободы совести и свободы вероисповеданий.

Толстой неоднократно выражает свое позитивное отношение к толстовскому движению: «Я всей душой сочувствую всякому способу единения людей, независимо от политических партий, и в особенности, сознательному единению людей разных национальностей и государств»⁴², «...отношение мое к людям, стремящимся к единению, не может быть иным как самое сочувственное»⁴³. Писатель с большим вниманием следил за деятельностью первых толстовских интеллигентских общин; результаты первых опытов толстовцев давали ему богатую пищу для размышлений при подготовке новых произведений о значении и формах непротivления в России⁴⁴.

С другой стороны, Толстой постоянно подчеркивал свою личную непричастность к какому-либо объединению, связанному с его учением: «Я рад был случаю высказать и уяснить себе, что говорить о толстовстве, искать моего руководства, спрашивать моего решения вопросов – большая и грубая ошибка».⁴⁵

Эти признания, сделанные Толстым мельком в дневниках и письмах, на самом деле имели для него принципиальное значение. «Никакого моего учения не было и нет, есть одно вечное, всеобщее, всемирное искание истины для меня и для нас, особенно ясно выраженное в Евангелиях... Как только человек понял это учение, он свободно вступает в непосредственное общение с Богом и спрашивать ему больше нечего и не у кого»⁴⁶. По сути дела, это была принципиальная позиция писателя, не желающего навязывать свое руководство, считающего, что не должно быть внешних влияний на свободу личности в принятии важного жизненного решения. Этим, отчасти, можно объяснить причины его отказа возглавить ненасильственное движение в России, хотя бесспорным фактом является то, что Толстой был духовным лидером сложного реформационного процесса.

⁴² Толстой Л.Н. Англо-русскому Литературному обществу. 17 октября 1897 г. // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 24 т. М., 1913. Т. 22. С. 184.

⁴³ Толстой Л.Н. Г.К. Градовскому, 6 апреля 1910 г. // Там же. Т. 24. С. 65.

⁴⁴ См.: В.Р. Л.Н. Толстой и «Толстовство» в конце восьмидесятых и начале девяностых годов // Минувшие годы. 1908. № 9. С. 14–15.

⁴⁵ Толстой Л.Н. О толстовстве // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 24 т. Т. 18. С. 149.

⁴⁶ Там же.

Писатель считал себя и других людей членами великого «Божьего общества», главная цель которого – всемирное *единение* человечества на основе любви и разумности. Служить миру можно, только находясь в состоянии постоянного *духовного совершенствования*: «Сущность же новой жизни должна состоять в стремлении к единению с другими людьми (преимущественно с людьми) и Богом, единению, проявляемому любовью. На воспитание, удержание в себе увеличение, приучению себя к этой любви должны быть направлены *все-все силы*»⁴⁷.

Толстой неоднократно подчеркивает в своих социологических статьях – «О смысле и значении русской революции», «Конец века», – а также в программном произведении «Царство Божие внутри вас», что повиновение Закону Любви и Единения людей в современной исторической обстановке – единственно возможный выход человечества из-под *видимости* Закона Власти и Насилия, которые являются основой современной цивилизации, принимая формы *государственной власти и государственного повиновения*.

Опираясь в своей оценке *законности власти* только на *мораль*, Толстой выводит *общую закономерность государственного насилия, манифестированного современной цивилизацией; государственная власть («власть немногих худших над большинством лучших людей»)*⁴⁸, *принимая видимость закона и осуществляя насилие, отчуждает человека от его природной сущности, нравственно уродует и губит его. В силу этого государственная власть не может выразить Закон.*

Государственная власть, будучи *безнравственной* по своей природе и *принимая видимость закона*, осуществляет насилие, разрушая, по мысли Толстого, *естественную целостность общества, естественную гармонию отношений* между людьми, насаждая противоестественные, безнравственные отношения, выражающиеся в войнах, убийствах, революциях и т.д.

Именно на этих принципах основывается государственная система западноевропейских государств. Исторической причиной возникновения подобной государственной системы, по мнению Толстого, является то, что народы этих государств «более или менее оставляют *земледелие* и живут преимущественно промышленной и торговой жизнью», что «...привело их к производству и перепроизводству фабричным трудом предметов ненужных и вредных и принудило большинство западных народов *основать*

⁴⁷ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 24 т. Т. 23. С. 147.

⁴⁸ Толстой Л.Н. О смысле и значении русской революции // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 36. С. 335.

свою жизнь на обмане и порабощении других народов»⁴⁹. Более того, – по мнению Толстого, – западная цивилизация распространяет свое развращающее влияние и на восточные народы таких стран, как Китай, Япония и др., которые «уже теперь начинают выучиваться тому разврату цивилизации, которому обучают их европейцы, и, как это показали японцы, легко усваивают всю немудрую хитрость безнравственных и жестоких приемов цивилизации и готовятся теми же средствами, которые употреблялись против них, дать отпор своим угнетателям»⁵⁰.

Революции, которые происходили в Западной Европе, не имели никаких *нравственных* основ: «...они только стремились переменить одну старую форму насилия на новую... осуществляемую насилием и несущую с собой те же бедствия, как и те, которые терпит русский народ, как мы это видим в Европе и Америке, где тот же милитаризм, те же подати, тот же захват земли»⁵¹.

Следовательно, современная цивилизация, основанная на государственном насилии, с одной стороны, и государственном повинении, – с другой, обречена на *дурную бесконечность* войн, насильственных революций, терроризма как государственного, так и революционного.

В такой ситуации единственно возможным выходом из бесконечных кругов ада, порождаемых цивилизацией насилия, является *изменение сознания* общества, основанного на привычных представлениях о государстве, подкрепленных различными правовыми и научными соображениями той его части, которая кровно заинтересована в насаждении в общественном сознании *суеверия государства*: «Сущность этого суеверия в том, что людей разных местностей, нравов и интересов уверяют, что они составляют одно целое, потому что одно и то же насилие употребляется над всеми ими, и люди верят в это и гордятся своей принадлежностью к этому соединению»⁵².

Толстой провозглашает идею *революции, которая должна произойти в сознании человечества (умоперемена)*. Необходимое следствие этой незримой революции – *уничтожение государ-*

⁴⁹ Там же. С. 335.

⁵⁰ Там же. С. 332.

⁵¹ Толстой Л.Н. Конец века // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 36. С. 260. Толстой отмечал насильственный характер революций, в том числе и великой французской революции: «Великая французская революция не удалась..., идеалы ее были верны, а осуществление их насилием погубило их». *Маковицкий Д.П.* У Толстого, 1904–1910 г.: Яснополянские записки Д.П. Маковицкого // Литературное наследство. М.: Наука. Т. 90, кн. 2. С. 87.

⁵² Толстой Л.Н. Конец века // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 36. С. 256.

ства как незаконного института насилия одних людей над другими, средство – программа неделания, включающая деятельное недеяние, т.е. *неповиновение и неучастие* в деятельности этого государства: «Идеалом нашего времени не может быть изменение формы насилия, а только полное упразднение его, достигаемое неповиновением человеческой власти»⁵³.

Исторические, экономические, нравственные и религиозные условия, благоприятствующие позитивному результату этой революции, по мнению Толстого, существуют *только в России*. Во-первых, Россия – земледельческая страна, т.е. страна, сохранившая *естественно-природные*, а, следовательно, и *нравственные* условия для существования человека (земледелие, по мысли Толстого, – труд «нравственный, радостный и здоровый по своей сути, при котором усилия человека направлены на борьбу с природой, а не с людьми»)⁵⁴. Во-вторых, земледельческие условия труда, создающие естественно-природную нишу для «естественного человека», имеют *естественную форму* общественных отношений. Земледельческий труд в России как социальное условие жизни общества только находит свое оптимальное воплощение в *общине, общинном образе жизни*: «Русский народ, как и большинство земледельческих народов, естественно складывается, как пчелы в ульи, в определенные общественные отношения, вполне удовлетворяющие требованиям совместной жизни людей. Везде, где только русские люди осаживались без вмешательства правительства, они устанавливали между собой ненасильническое, а свободное, основанное на взаимном согласии мирское, с общинным владением землей управлением, которое вполне удовлетворяло требованиям мирного общежития»⁵⁵.

Толстого привлекала идея общины, как социальной формы общественного устройства, по следующим причинам:

1. Община разрешает вопрос о земельной собственности тем, что признает землю *общественной собственностью*: «Всемирно-народная задача России состоит в том, чтобы внести в мир идею общественного устройства без поземельной собственности. “Собственность – кража” останется больше истиной, чем истина

⁵³ Там же. С. 260.

⁵⁴ Там же. С. 263.

⁵⁵ Там же. С. 261. Толстой в этой связи высоко оценивает нравственные качества русского человека, который, по его мнению, в отличие от западного человека, «ищет в себе, верит в добро», Д.П. Маковицкий пишет в своих «Записках»: «Л.Н. говорил, какие письма получает от русских и какие с Запада: “Все, что получаю оттуда: автограф, высказать мнение о Наполеоне и т.п. Там нет жизни. Не видишь ничего живого”» (*Маковицкий Д.П. У Толстого*. Кн. 3. С. 252).

английской конституции, до тех пор, пока будет существовать род людской... Русский народ отрицает собственность, самую прочную, самую независимую от труда, и собственность, более всякой другой стесняющую право приобретения собственности другими людьми, собственность поземельную. Эта истина не есть мечта – она факт, выразившейся в общинах крестьян, в общинах казаков. Эту истину понимают одинаково ученый русский и мужик, который говорит: пусть запишут нас в казаки и земля будет вольная. Эта идея имеет будущность. Русская революция только на ней может быть основана. Русская революция не будет против царя и деспотизма, а против *поземельной собственности*»⁵⁶.

2. Общинная собственность, согласно Толстому, не будет способствовать разделению между людьми. Это – условие жизни, при котором становится невозможным проявление насилия, безнравственности и т.д.

3. Община не нуждается в управлении со стороны государства. Она самодостаточна, и, организуясь в общины, народ не будет «выдумывать те новые формы общежития, которые должны были заменить прежние. Такие формы существуют среди русского народа, всегда были свойственны ему и вполне удовлетворяют его требованиям общественной жизни... Формы эти – это мирское, при равенстве всех членов мира, управление, артельное устройство, при промышленных предприятиях и общинное владение землей»⁵⁷.

Следовательно, социальным условием, в котором принцип непротivления как закон может быть осуществлен, должна быть, согласно Толстому, *безгосударственная община*. Историческим местом разворачивания революционных событий – *русская деревня*. Участниками переворота – «народные земледельческие массы».

Характер революции, по мнению Толстого, должен быть обусловлен *христианской идеей непротivления*, вера в которую, как и в истинное христианство, сохранилась *только* в сознании русского народа: «христианское учение в его приложении к жизни продолжает быть главным руководителем жизни русского народа в его огромном большинстве»⁵⁸. *Моральный закон*, имея безусловный ценностный характер, получает, по мнению Толстого, *статус права*, а *право*, выступая, как *средство внешнего насилия и принуждения*, объявляется *вне закона*.

⁵⁶ Маковицкий Д.П. У Толстого. Кн. 3. С. 62.

⁵⁷ Толстой Л.Н. О смысле и значении русской революции // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 36. С. 262.

⁵⁸ Там же. С. 337.

В Западной Европе, по мысли писателя, христианство «перестало быть верой, руководящей в жизни, заменилось или внешними обрядами, или в высших сословиях индифферентизмом и полным отрицанием всякой религии»⁵⁹. Следовательно, закон веры, т.е. моральный закон, не имеет здесь возможностей и условий для своего проявления. Поэтому и устанавливается *право, принимая видимость закона*, а, по сути дела, выступая как определенная форма *насилия и принуждения*.

В России, по мнению Толстого, «христианское отношение проявлялось всегда... и к власти. Народ всегда предпочитал покорность власти, участию в ней всегда считал и считает грехом, а никак не желательным положением властвующих»⁶⁰. Именно эту черту русского народа Толстой считает основополагающей в борьбе между «старой и новой властью», моральной готовностью к акциям *пассивного противления*: неповиновению и неучастию.

Рассуждая о возможности перехода от капиталистической к социалистической форме общественного устройства, Толстой писал в дневнике: «Пожалуй, и приведет (капитализм к социализму. – Е.М.), но только к насильственному. Надо, чтобы люди работали свободно и сообща, выучились работать друг для друга, а капитализм не научает их к этому, напротив, научает их зависти, жадности, эгоизму, и потому из насильственного общения, через капитализм может улучшиться материальное положение рабочих, но никак не может установиться их довольство»⁶¹.

Толстой, таким образом, не приемлет никаких внешних «объективированных» характеристик изменений общественного устройства, если они не имеют выраженных нравственных причин и условий. Он твердо уверен в том, что изменение внешней жизни целиком и полностью зависит от нравственных установок личности. Показывая возможность противления с позиций идеи непротравления, он понимает неделание (деятельное недеяние) только как *индивидуально-личностное* выражение принципа непротравления.

В последние годы своей жизни Толстой все больше внимания уделяет идее «великой внутренней революции», которая, по его глубокому убеждению, должна стать главным делом жизни каждого человека: «дело внутреннего нравственного совершенствования, + признается Толстой в одном из своих писем, – до такой

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ Толстой Л.Н. Конец века // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 36. С. 338.

⁶¹ Толстой Л.Н. Дневники. 5 мая 1896 г. // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 24 т. Т. 24. С. 120.

степени важно и требует такого усилия, что страшно затрачивать много энергии на внешнее устройство»⁶².

В связи с этим он полагает, что внешние формы и механизмы жизненного устройства менее важны для личности, чем факты его духовного становления и развития. В переписке с толстовцами писатель настойчиво повторяет эту мысль: «всякая форма отделяет от людей, и, следовательно, и от возможности добрых дел и взывания в них любви»⁶³, «...думаю, наоборот, что только подъем религиозного сознания может дать прочный и плодотворный характер кооперативному движению»⁶⁴.

Толстой признает *кооперативную (общинную)* деятельность одной из социальных форм, способствующих духовному развитию и становлению личности, а так же как своеобразное неделание в форме *неучастия* в государственной жизни, подчеркивает значимость кооперативной деятельности: «Кооперативная деятельность, – пишет он в одном из писем, – учреждение кооперативов, участие в них – есть единственная общественная деятельность, в которой в наше время может участвовать нравственный, уважающий себя человек»⁶⁵.

Однако Толстой не считает общинную кооперативную деятельность единственно возможной формой проявления духовного начала личности: «форм для следования по пути Христа как точек на бесконечной линии... бесконечное количество и ни одна не важнее другой»⁶⁶. Толстой совсем не склонен *идеализировать* общинный уклад жизни как *единственно возможную форму социалистического общежития*. Так, в письме к кн. Д.А. Хилкову, одному из последователей толстовского учения, он пишет: «Общины эти были известной формой жизни, которую избрали некоторые люди в своем движении по пути, указанном Христом. Другие люди избрали другие формы (или другие люди были поставлены в другие условия), как вы, я, Ге и все люди, идущие по тому же пути. И как вы сами пишете, что как ни хороши, пока нужны всякие формы, как формы непременно *переходные*, как волны. Если общины распались, то только потому, что люди, жившие в них, выросли из своей оболочки и разорвали ее. И этому можно только радоваться»⁶⁷.

⁶² Толстой Л.Н. Община и мир (к Д.А.Х.) // Там же. Т. 23. С. 21.

⁶³ Там же.

⁶⁴ Толстой Л.Н. О кооперативном движении: (К В.Ф. Тотомианцу). 23 января 1910 г. // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 24 т. Т. 24. С. 56.

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ Толстой Л.Н. Община и мир // С. 20.

⁶⁷ Там же. С. 19.

Толстой постоянно, особенно в последние годы жизни, подчеркивает мысль о том, что община – только определенная форма жизни, которую бессмысленно принимать как нечто *абсолютно неизменное*: «Община вытекает из внутреннего духовного начала... Двигатель жизни – духовный, двигатель жизни не материальный...»⁶⁸.

Писатель отчетливо видит недостатки общин, получая постоянную информацию о деятельности толстовского движения. Так, в 1910 г., он высказывает свое мнение по поводу общины, которая распалась: «Община связывает. Община – это отделение себя от всех. Это *собирательный* эгоизм, когда надо одинаковое отношение ко всем»⁶⁹.

Толстой выступал против того, чтобы жизнь в общинах принимала фанатически сектантский характер: «жить чистой святой жизнью на столбе или в общине нельзя, потому что человек лишен одной половины жизни – общения с миром, без которого его жизнь не имеет смысла... Ведь надо войти в отношения с внешним миром, нехристианским. А в этих отношениях самое важное и нужное. Ведь дело ученика Христа установить наихристианнейшие отношения с этим миром»⁷⁰.

В последние годы жизни Толстой все больше склонялся к идее совершенного внешнего прощения и сосредоточения на внутренней духовной работе. «Вообще же осуждать общинную форму жизни, – пишет он в одном из писем, – могут только те люди, которые живут в форме жизни, более соответствующей христианскому и нравственному складу, чем общинная. Таковой же я не знаю, кроме той, одной жизни бездомного бродяги, которая свойственнее всего человеку, живущему по учению Христа»⁷¹. Эту позицию Толстой необычайно точно и художественно верно выразил в повести «Отец Сергей».

Толстой, таким образом, считал неделание единственно возможным *способом протеста* по отношению к внешним формам насилия и принуждения. Принцип неделания, определенный идеей непротивления, сугубо *индивидуален* потому, что *санкционирован* Высшим Божественным Законом, в силу чего и получает *моральную регламентацию*. Именно поэтому принцип неделания объявляется проявлением «естества» человека, а *формой* «естественной» жизни – *общины* или *свободное, независимое* от соци-

⁶⁸ Маковицкий Д.П. У Толстого. Кн. 1. С. 155.

⁶⁹ Там же. Кн. 4. С. 209.

⁷⁰ Толстой Л.Н. Община и мир. С. 21.

⁷¹ Толстой Л.Н. Письмо М.С. Дудченко // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 24 т. Т. 24. С. 23.

альных форм *бытие личности*, полностью подчиненное *нравственному совершенствованию как высшей Божественной цели*.

Эти положения учения Толстого послужили идейным источником толстовского движения и определили его социальную и духовную направленность.

Толстовство как общественное движение имеет три этапа в своем историческом развитии:

Первый этап развития толстовского движения (80-е годы XIX столетия – 1914 г., начало первой мировой войны) характеризуется формированием идеологии толстовства, организацией пропагандистских и просветительских центров, первых земледельческих коммун и колоний. Это время становления толстовского движения, когда определяются цели и задачи социальной, нравственной, духовной деятельности толстовцев, проявляется несомненная оппозиционность толстовства официальной церкви и государства.

Следует заметить, что становление толстовского движения происходит, в основном, в среде интеллигенции, людей, духовное сознание которых было проникнуто народническими настроениями эпохи 60–70-х годов. Смысл этих настроений сводился к стремлению «произвести ряд социальных опытов над выработкою более рационального и альтруистического уклада жизни, с наименьшей зависимостью и наибольшим простором для личности, с лучшими условиями для развития ее духовных сил и приложения способностей, и ...о применении этого уклада жизни, в уверенности, что не только новые, воспитанные иначе поколения, но даже наиболее неразвитые и плохие общественные элементы, будучи поставлены в иные условия имущественных и других взаимных отношений, могут стать гораздо лучше, и могут дать совсем иные общественные результаты»⁷².

«Хождения в народ» интеллигенции того времени основной задачей имели изменения экономико-культурной стороны крестьянского уклада жизни (Энгельгардт). Считалось, что общинный земледельческий труд, духовное влияние на крестьянство помогут преодолеть трагическое различие условий жизни в городе и деревне, социальную несправедливость, которые стали наиболее остро ощущаться в период общественного кризиса 60–70-х годов.

Совершенно очевидно, что общественно-экспериментальный характер народнического движения повлиял на формирование идей религиозно-нравственного учения Толстого и на безуслов-

⁷² См.: *Кривенко С.А.* На распутье. Культурные скиты и культурные одиночки. М., 1901. С. 2.

ную популярность этих идей среди интеллигенции⁷³. «К Толстому привлекала его проповедь необходимости идти на землю для того, чтобы там, в труде понять то, чем живет народ и, поняв это, найти новый смысл жизни», – свидетельствует один из пионеров толстовского движения⁷⁴. «Проповедь о непротивлении злу насильем, – добавляет он, не останавливала на себе внимания: к ней относились, как к чудачеству, которое может позволить себе великий человек»⁷⁵.

Однако толстовские земледельческие общины, или колонии, того времени имеют отличие, прежде всего в том, что «экономические и социальные задачи отодвигаются на второй план, а на первое место выступают *личная этика и задачи внутреннего совершенствования*»⁷⁶.

Морализм толстовства, выраженный в практике деятельного самоотречения, был привлекателен еще и тем, что в нем присутствовало стремление к одухотворению личности, желание преодолеть те особенности цивилизации, в частности, разделение труда, которые разрушают *целостность, естественность* человеческого бытия и порождают социальное неравенство. Рассуждения колонистов-толстовцев, например, сводились к следующему: «Каждый из нас должен представлять полноту человеческой деятельности. Не должно быть людей-плотников, людей-писателей, должны быть просто люди, в лучшем смысле этого слова, т.е. существа, сознательно и путем работы стремящиеся осуществить нравственный идеал... Интеллигенция – это не более чем уродство современной жизни... Интеллигент, как человек вообще, должен быть, прежде всего, работником, быть же только мыслящим существом никто не имеет права..., он обязан отказаться от всех своих мечтаний насчет жалования и найти оправдание своего бытия в непосредственной работе на земле»⁷⁷.

Для лучшего понимания отношений в общинах следует вспомнить, что они формировались только на *добровольных* началах, объединяли людей самых разных профессий, уровня воспитания, культурного развития и т.д., в силу чего идеи религиозно-нравст-

⁷³ «В нем (Толстом – Е.М.) русское народничество, столь роковое для судьбы России получило религиозное выражение и нравственное оправдание. Почти вся русская интеллигенция признала толстовские моральные оценки самыми высшими до каких только может подняться человек» (Бердяев Н.А. Духи русской революции // Вехи: Из глубины. М., 1991. С. 280).

⁷⁴ В.Р. Л.Н. Толстой и «Толстовство» ...

⁷⁵ Там же.

⁷⁶ Кривенко С.Н. Культурные скиты ...

⁷⁷ Там же. С. 16.

венного учения Толстого по-разному воспринимались и отражались в сознании разных членов общин.

В это время наметились «два течения в толстовстве»⁷⁸, одно из них – *народническое* – считало *общинный земледельческий уклад* главным условием изменения социальных основ общественного бытия. Другое направление в толстовстве – движение *религиозное, или метафизическое*⁷⁹ (к нему склонялся и сам Толстой), – придерживалось той точки зрения, что образ жизни (внешние условия) не являются главным фактором изменений убеждений, или изменений нравственной сущности человека. Исходя из этого, представители данного направления не делали попыток изменить внешние условия жизни, их привлекали религиозные и метафизические идеи учения, выражавшие коренные мировоззренческие принципы. Верность этим принципам они сохранили на всю жизнь⁸⁰.

А.С. Пругавин, известный русский этнограф, в своей книге «О Льве Толстом и толстовцах. Очерки. Воспоминания. Материалы» описывает образ жизни и характер людей, придерживающихся принципа неделания или деятельного самоотречения, который Толстой считал наиболее последовательным и адекватным своему учению. Эти «братья», как они сами себя называли, Сергей и Лев, происходили из интеллигентных дворянских семей. Окончили гимназию, были увлечены учением Л.Н. Толстого настолько, что стали добровольными «киниками» на русский манер. Они нищенствовали, помогали крестьянам на тяжелых сельскохозяйственных работах, не требуя денежного вознаграждения: «богат не тот, у кого много, а тот, кому ничего не надо», – таково их жизненное кредо⁸¹. «Дело доходит до того, что как, например, прошлым летом Лев отказался не только от кафтана, но даже от шапки и лаптей. Так и ходил по городам и селам босой, без шапки, в одной рубахе. По этому поводу Сергей говорил: “Лев богаче всех нас. Мы все – рабы своих привычек. Я, например, не могу обойтись без шапки и лаптей, а поэтому являюсь рабом своих вещей. Лев же свободен от всего этого”»⁸². Считая всех людей братьями, так как «все – дети одного Отца», Сергей и Лев относятся ко всем одинаково. Так как земля принадлежит всем людям

⁷⁸ В.Р. Л.Н. Толстой и «Толстовство» ...

⁷⁹ Там же.

⁸⁰ «Не так обстоит дело с народниками-толстовцами: лишь немногие из них и теперь еще стоят на том же пути, по которому пошли 20 лет тому назад, большинство же изменило свои воззрения и пошли другими путями» (Там же).

⁸¹ Пругавин А.С. О Льве Толстом и толстовцах: Очерки. Воспоминания. Материалы. М., 1911. С. 232.

⁸² Там же.

они отрицают какую-либо форму собственности, государственную власть и право. Сергей и Лев не имеют документов, удостоверяющих личность, за это часто подвергаются тюремному заключению. На этот счет у них есть соответствующие аргументы: «Если вам, положим, угрожает заключение в тюрьму, то это отнюдь не должно смущать вас. Так как в тюрьме – изволите видеть – будет только ваше тело, дух же, составляющий главное существо человека, всегда и везде свободен»⁸³.

В целом, необходимо отметить, что принцип неделания рассматривался в толстовском движении в этот период как проявление деятельного недеяния, выражающегося в противостоянии и сопротивлении государственной власти (*неповиновение*) и *неучастии* в революционном терроризме и экстремизме⁸⁴. «Мы не хотели участвовать ни в каком насилии и потому ушли в сторону от революционной деятельности, но, с другой стороны, мы не хотели участвовать и в насилии государственном и потому признавали для себя невозможным участие в военной службе, в судах, и т.п.»⁸⁵

Акции неповиновения 80–90-х годов служат причиной первых судебных процессов, тюремных заключений толстовцев, отказавшихся от воинской повинности, от выплаты налогов, податей и др.⁸⁶ К началу XX в. акции пассивного сопротивления и духовного неповиновения властям, открытая критика церкви, борьба за свободу совести и свободу вероисповеданий (например, акции по спасению духоборов), приносят толстовскому движению популярность и признание в общественном мнении. Об этом свидетельствует и география распространения толстовского движения: от Центральной России до Сибири и Кавказа.

Официальные власти, в свою очередь, видели в этом движении неделания серьезную угрозу устоям государства и церкви. Если учитывать колоссальный духовный авторитет Толстого, то угрозу духовного переворота, духовной революции нельзя считать преувеличенной. Отчеты обер-прокурора Святейшего Синода подтверждают это категорическим выводом: «Никогда наша русская православная Церковь не имела такого опасного врага, какого она имеет теперь в лице новейшего рационалистического сектантства, в особенности штунды и толстовства. В этом сек-

⁸³ Там же. С. 239.

⁸⁴ Характерна оценка Толстым деятельности толстовства: «...они пассивно, не противляясь злу, вместе с тем создают отношения, не нуждающиеся в насильственной опеке правительства» (*Маковицкий Д.П. У Толстого. Кн. 2. С. 71*).

⁸⁵ В.Р. Л.Н. Толстой и «Толстовство» ...

⁸⁶ *Пругавин А.С. О Льве Толстом и толстовцах. С. 292.*

тантстве есть все, что может породить и воспитать необузданное чувство»⁸⁷.

Рост духовного непротивления в России, а также колоссальный духовный авторитет писателя заставляют государственную бюрократию предпринять массированные нападки на Толстого и последователей его учения. С этой целью организуются первые судебные процессы над толстовцами⁸⁸, со страниц массовой печати не сходят дискуссии, с резкой критикой учения Толстого выступают ученые духовной академии Гусев, Волков, Орфано⁸⁹. В 1897 г. официальная церковь, признавая идеологию учения Толстого враждебной церковным и государственным установлениям, объявляет миссионерским съездом в Казани толстовство сектой⁹⁰ наряду с молоканами, адвентистами, штундистами и др. Известны замыслы изоляции Толстого в Суздальский монастырь (куда обычно ссылали еретиков)⁹¹, и только заступничество графини А.А. Толстой перед государем Александром и его «нежелание делать из Толстого мученика» изменили эти намерения⁹².

В то же самое время практика непротивления в первых земледельческих коммунах – отношения колонистов друг к другу или к окружающим колонистов крестьянам – оказалась настолько сложной и противоречивой, что явилась причиной идейных расхождений, а в некоторых случаях – и распада колоний.

Эксперимент нравственного неделания делал неразрешимой, например, проблему собственности. Стремление же упорядочить образ жизни колонистов, ввести элементарное управление в труде, распорядке жизни воспринимался как «насилие над свободой личности», что, естественно, противоречило установлениям принципа непротивления⁹³. С другой стороны, как это видно из свидетельств колонистов, аскетическая приверженность моральным принципам учения Толстого очень часто приводила к абсолютно противоположному результату – абстрагированное от естественных потребностей морально должное требование неминуемо превращалось в абстрактную норму, демонстрирующую фанатичность аскетизма, переходящего в насилие, что противоречи-

⁸⁷ Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1890. СПб., 1890. С. 229.

⁸⁸ См.: *Пругавин А.С.* О Льве Толстом и толстовцах. С. 292.

⁸⁹ Правительственный вестник. 1899. № 4.

⁹⁰ Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания за 1901. СПб., 1901. С. 193.

⁹¹ *Пругавин А.С.* Указ. соч. С. 137.

⁹² Там же.

⁹³ В.Р. Л.Н. Толстой и «Толстовство» ... С. 21.

ло самой идее непротivления толстовского учения и ставило под сомнение возможность опыта непротivления в общественных отношениях. Таким, например, было требование безбрачия или развода в некоторых колониях⁹⁴, разлуки с детьми и т.д.⁹⁵

Все эти факты, как и нагнетание в обществе атмосферы насмешливого и даже презрительного отношения к толстовцам, послужили причиной резких оценок толстовства как аскетически обмирщенного опрощения, стремления уйти из культуры, отказаться от цивилизации и т.д.

С другой стороны, научный социологический анализ толстовства подчеркивает общественную значимость этого феномена и разнообразие подходов в осуществлении уникального социально-нравственного эксперимента как стремления создать *целостную религиозную культуру*, не изуродованную разделением труда, отрывом от земли, государственным насилием и социальной несправедливостью⁹⁶.

Характерно, что личностный фактор имел в деятельности общин немаловажную роль: «Начинается явление по-хорошему и остается таким в натурах честных, искренних и деликатных, но затем в натурах менее одаренных и более грубых принимает грубую форму двусмысленности и прямо реакционных стремлений»⁹⁷. В силу этого и многих других факторов толстовские общины распались. Однако из этого вовсе не следует, что они исчезали совершенно, социальный опыт только начинался и в этих стартовых условиях естественны проба сил и характеров, исследование личностных физических и духовных возможностей.

Важная особенность развития толстовского движения этого времени – создание духовных и просветительских центров. Неофициальным ядром толстовского движения стало Московское Вегетарианское Общество (МВО), основанное в 1909 г. На протяжении десятилетий оно духовно объединяло толстовцев и имело целью «установление любви и мира между всеми живыми существа-

⁹⁴ Там же. С. 23.

⁹⁵ «Жизнь в некоторых поселениях принимает совсем сектантский характер, начинает походить на жизнь в скитах с суровым педантическим режимом для всех и каждого, тогда как он остается в миру и практически вряд ли способен надевать такие узкие колодки на человеческую личность. Я живо помню встречу с одним из таких колонистов, перебивавшимся с несколькими маленькими детьми и женою из одной колонии в другую. На вопрос мой, почему он перебирается, он с грустью ответил: да, видите ли там слишком строго стало: потребовали, чтобы я оставил жену и детей, а я их люблю и трудно мне это исполнить, да и девать-то их мне некуда» (Кривенко С.Н. На распутье. С. 3).

⁹⁶ Там же.

⁹⁷ Там же. С. 10.

ми»⁹⁸. При МВО были открыты вегетарианские столовые, библиотека, имелась литература против пьянства и курения, проводились лекции, концерты. МВО имела большое значение для дальнейшего развития толстовского движения, привлечения внимания к идеям Толстого людей самых различных социальных слоев.

В 1884 г. сподвижником Л.Н. Толстого И.И. Горбуновым-Посадовым организуется издательство «Посредник» (1884–1935), в котором публикуются духовные произведения Толстого и его единомышленников. Издательство имело сугубо просветительский характер, публикуя дешевые издания для народа.

Второй этап развития толстовского движения (1914–1921) характеризуется подъемом движения, дальнейшим развитием самостоятельных земледельческих коммун, гуманитарно-просветительской, правозащитной и пацифистской деятельностью толстовцев. Характерной особенностью этого этапа является то, что толстовское движение действует и развивается в условиях мировой и гражданской войн, без духовной поддержки Толстого. Тем не менее движение переживает небывалый подъем, что связано с приходом в толстовство новых людей. Особенно ощутимо это проявляется в период войны 1914 г., когда в армии возрастают настроения недовольства и бесперспективности военных действий⁹⁹. В ряды толстовцев вливается все больше крестьян, участвовавших в военных кампаниях, привлеченных религиозно-нравственным учением Толстого об общинном земледельческом труде. С этим временем связано стихийное возникновение многих земледельческих коммун в различных губерниях России: Московской, Тульской, Орловской, Полтавской, в Крыму, Екатеринодарском крае; отдельная коммуна была образована в Алма-Ате, коммуна «Трезвая жизнь» – в Москве. Коммуны создавались по принципу идейной приверженности учению Толстого.

Основой практики толстовцев была идея непротивления. Это «внутреннее отношение к жизни, ко всему миру и к себе проявлялось не в обрядах и культах, а в отношении к жизни, в поведении, вытекавшем из понимания жизни: отказ от оружия, вегетарианство, трезвость, честность»¹⁰⁰. Это давало возможность свободного

⁹⁸ Воспоминания крестьян-толстовцев, 1910–1930 годы. М., 1989. С. 460.

⁹⁹ См.: Из бумаг Я.Д. Драгуновского (одного из крестьян-толстовцев, участвовавшего в движении в результате отказа от воинской повинности в 1915 г.): «Меня все чаще и чаще начали посещать мысли о ненужности этой братоубийственной войны. У меня начали открываться глаза, стала разрушаться вера в какого-то личного бога, создавшего и пожелавшего им таких ужасных страданий». Указ. сведения даны по воспоминаниям крестьян-толстовцев в кн.: Воспоминания крестьян-толстовцев, 1910–1930-е годы. С. 344.

¹⁰⁰ Воспоминания крестьян – толстовцев, 1910–1930 годы. С. 144.

нравственного выбора – воспринимать жизнь как «свободное принятие того понимания и того пути жизни, которое так сильно и ярко выразил Л.Н. Толстой»¹⁰¹.

Характерной чертой развития толстовства на этом этапе является действительная *совместная работа крестьян и интеллигенции* на земле, в общине. Немаловажную культурную и идейную работу среди крестьян-толстовцев проводили общественные центры, возглавляемые В.Г. Чертковым, И.И. Горбуновым-Посадовым, В.В. Чертковым, братьями Пыриковыми, Н.Н. Гусевым, Н.Н. Апостоловым¹⁰² и др.

Коммуны пытались сосуществовать с государственной властью таким образом, чтобы не нарушать государственных законов и в то же самое время жить согласно своим принципам. Подобное мирное сосуществование оказывалось возможным до тех пор, пока сельское хозяйство России, разоренное революцией, гражданской войной, национализацией и перераспределением земель могло давать достаточно продукции. К тому же в 1917–1927 гг. советская власть еще сохраняла элементы демократизма и допускала некоторый плюрализм в формах хозяйственной и культурной жизни. Именно в этот период толстовские земледельческое движение достигло наибольшего расцвета и пользовалось относительной свободой¹⁰³.

Таким образом, факт самостоятельного существования коммун доказывал возможность *негосударственной формы* организации хозяйства, Однако пример крестьянского земледельческого социализма не укладывался в общую концепцию государственной коллективизации, тем более, что коммунары, исходя из позиции непротivления, отказывались платить государственные налоги, нести воинскую повинность, выполнять хозяйственные наряды, связанные с обеспечением армии. Кроме того, будучи принципиальными и бескомпромиссными последователями идеи

¹⁰¹ Там же.

¹⁰² Кроме указанных выше Центров, которые имели значительное влияние на развитие толстовства вплоть до 1927 года, известны «Общество Истинной Свободы в память Л.Н. Толстого» (ОИС 1917–1922 гг.), «Объединенный Совет религиозных общин и групп» ОСРОГ (1918–1922 гг.), при этих Центрах выпускалось много журналов: «Голос Толстого и Единение», «Истинная свобода» (Москва), «Братство» (Киев), «Открытое слово» (Харьков), «Искатель истины» (Балаково Самарской губернии). См.: Там же. С. 460–470.

¹⁰³ Свобода эта также оказалась возможной благодаря сохранявшейся некоторое время в период гражданской войны анархии, и, соответственно произволу в государственном обустройстве. Дело доходило до того, что некоторые коммуны, например, «Всемирное братство», могли позволить себе, исходя из толстовского анархизма, не регистрироваться вовсе.

непротивления, они отвергали насилие не только в мирное время, но и в годы гражданской войны. «Жизнь по совести», подчинение своих действий нравственным нормам и правилам значила для них больше, чем материальное благополучие или исполнение государственных и судебных требований, если они противоречили нравственным взглядам¹⁰⁴.

Третий этап развития толстовского движения (1921–1938) связан с дальнейшим развитием земледельческих коммун, а также с *ненасильственной борьбой* толстовцев за свои убеждения, принципы, образ жизни.

В этот период непротivление толстовцев находит свое выражение в пацифистской и правозащитной деятельности, которая концентрируется в толстовских обществах и принципиально декларируется в соответствующих документах.

Возникшие в это время Общество Истинной Свободы (ОИС) и Объединенный Совет религиозных общин и групп (ОСОРГ) функционировали не только как гуманитарно-просветительские организации, но и осуществляли огромную работу по защите прав человека, выступали против братоубийственной гражданской войны. Так, основные принципы ОИС имели сугубо ненасильственный характер: преобразование общества, основанного на государственном насилии, в безгосударственную общину посредством самосовершенствования. В программном документе ОИС *«Опыт краткого изложения основ истинной свободы»*, *своеобразной и единственной в своем роде Декларации ненасилия*, наряду с утверждением и обоснованием основного принципа непротivления как *практического* выражения закона любви, декларировались принципы прав и свобод человека: «Отечество наше – весь мир, и все люди наши братья. Поэтому никакие люди, как бы они не называли себя, – монархическими, конституционными, демократическими или социалистическими правительствами, не имеют права собирать, вооружать и обучать людей убийству, нападать на других людей и, ведя войну с людьми другой народности, разорять и убивать их»¹⁰⁵.

Исходя из позиций *естественного права*, «Опыт» признавал неоправданным «применение насильственных мер воздействия на людей – привлечение к суду и наказаний: казней, тюрем, ссылок, карательных отрядов, лишений имущества и т.д.»¹⁰⁶

¹⁰⁴ Подробнее об этом см. в п. 3 данной главы.

¹⁰⁵ Цит. по кн.: Воспоминания крестьян-толстовцев, 1910–1930-е годы. С. 463.

¹⁰⁶ Там же.

Кроме того, провозглашалось неприемлемым право собственности на землю, которая «составляет общее достояние людей. Обязанностью неправительственных людей... не может быть признано право употреблять насилие для каких бы то ни было целей, в том числе и для ниспровержения существующего правительства... Но, не борясь ни с кем применением грубой силы... истинно религиозный человек в то же время считает первейшим и необходимейшим долгом своей совести решительно отказываться от участия во всяком насилии: в военных, полицейских, судебных, тюремных и других подобных установлениях, основанных на насилии.... Не на установление новых форм жизни должна быть направлена деятельность людей, желающих служить ближнему, а на изменение и совершенствование внутренних свойств как своих, так и других людей»¹⁰⁷⁻¹⁰⁸.

«Опыт краткого изложения прав истинной свободы», таким образом, излагал основные принципы прав и свобод человека на базе непротivления. Однако наиболее важной характеристикой этого документа было то, что принципы вытекали из *практики неделания, были выстраданы многолетним опытом жизни самих толстовцев.*

Как уже отмечалось, основное издательство, пропагандирующее идеи толстовского непротivления, – «Посредник» (редактор И.И. Горбунов-Посадов) публиковало работы Толстого для народного чтения, в основном, по вопросам ненасилия: о войне и патриотизме («В защиту отказывающихся быть воинами», «Как бороться с войнами», «Патриотизм и правительство»); о смертной казни («Не могу молчать», «Христианство и смертная казнь»). Вышло много брошюр, популяризовавших идеи религиозно-нравственного учения Толстого (В. Булгакова, Н.Н. Гусева, А.И. Архангельского, Н.Н. Апостолова)¹⁰⁹.

Деятельность изданий и работа общественных организаций толстовского движения взаимодополняли друг друга. В публикациях изданий рассказывалось о результатах деятельности организаций и различных формах работы толстовцев по всей России. Эта информация была необходима для консолидации толстовского движения: по сути дела, организации и издания выполняли культурно-идеологические функции движения: так, ОИС был инициатором обращения в СНК РСФСР об отмене смертной казни, о чем сообщалось в журналах общества. Дочерние общества

¹⁰⁷⁻¹⁰⁸ Там же.

¹⁰⁹ Необходимо отметить, что издательская деятельность толстовцев «способствовала бурному развитию движения особенно в первые послереволюционные годы». См.: Воспоминания крестьян-толстовцев, 1910–1930 годы. С. 469.

ОИС не ограничивались только рамками столицы, но были распространены по всей России.

В 1922 г. ОИС прекращает свое существование и гуманитарно-пацифистская традиция деятельности этого общества сосредоточивается в МВО. Правозащитная функция образованного при Совете ОИС «Бюро защиты противников насилия» переходит к Объединенному Совету религиозных общин и групп, (1918–1928), руководителем и председателем которого был В.Г. Чертков.

ОСОРГ осуществлял правозащитную деятельность по освобождению людей от военной службы по религиозно-этическим соображениям. Результатом его работ являлось получение права на судебно-правовую экспертизу (Декрет Совнаркома РСФСР от 4 января 1919 года). ОСОРГ имел своих уполномоченных практически во всех крупных российских центрах. Кроме того, задачей ОСОРГ была «консолидация сектантских течений», в результате чего в 1920 г. в Москве был созван Всероссийский съезд внецерковных религиозных течений, а в 1921 г. – Всероссийский съезд сельскохозяйственных и производительных объединений.

Кроме правозащитной, ОСОРГ осуществлял благотворительную деятельность¹¹⁰.

Создание правозащитных и идеологических центров в толстовском движении – явление значительное и достаточно показательное. Опыт неделания толстовства, как организованного движения, в его сосуществовании с государственной властью, показал, что возможности деятельного самоотречения, потенциально ориентированного только на личность, явно недостаточны. Необходимы организационно-правовые механизмы, способствующие сохранению жизни, согласно своим убеждениям и принципам. Поэтому пропагандистская и гуманитарная деятельность основных общественных организаций толстовского движения *постепенно перерастает в их правозащитную деятельность*.

Это – характерная особенность работы общественных организаций толстовцев. Она имеет место, как мы это показали выше, в последний исторический период развития толстовского движения. Деятельность идеологических центров, журнальная публицистика направлена на защиту прав человека, свободу совести, а, следовательно, и на защиту собственных прав, и, в частности, *права жить согласно принципам христианской этики*. И в этом смысле практика толстовского движения в условиях сосуществования с государственной системой доказала, что сам по себе опыт толстовства не является самодостаточным, как это, например, считал Толстой; толстовское движение как самостоятельная сис-

¹¹⁰ Воспоминания крестьян-толстовцев, 1910–1930 годы. С. 467.

тема, уклад и образ жизни зависимы и нуждаются в легитимности, правовой (внешней) защите. Именно поэтому толстовское движение обращается к правозащитной деятельности. Этот принципиальный момент развития толстовского движения может быть охарактеризован как переход от неделания (деятельного неделания) к ненасилию и обозначен следующим образом: от морали – к праву – к морали. Право в данном случае представляется, как «производная форма нравственности», как «создание внешних условий для свободной внутренней, нравственной жизни»¹¹¹.

Толстовство, таким образом, в своем опыте *организованного общественного движения в сосуществовании с государственной системой* приходит от опыта непротivления и неделания к опыту ненасилия¹¹². В то же самое время практический опыт ненасилия в толстовском движении невозможен вне духовного опыта непротivления.

3. ХОЗЯЙСТВЕННАЯ ЭТИКА ТОЛСТОВСТВА. ТОЛСТОВСКИЕ ЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКИЕ КОММУНЫ

Толстовские земледельческие коммуны представляют собой уникальный *социально-нравственный опыт*, особенно в период с 1914 по 1938 г., когда они были официально уничтожены, а коммунары в основной своей массе – расстреляны, либо сосланы в ГУЛАГ Колымы, Сибири, Магадана и др. В хозяйственной деятельности толстовцев в полной мере проявился принцип неделания в плане нравственного выбора, проявления свободы в труде и социальном, экономическом устройстве коммун.

Опыт толстовских земледельческих коммун интересен в различных отношениях.

В *социальном плане* в толстовских земледельческих коммунах этого периода был создан *прецедент социального синтеза (единения) интеллигенции и крестьянства в условиях безгосударственной общинной жизни и земледельческого труда*. В них трудились и жили на равных социальных основаниях «и бывший “барин”, понявший весь стыд своей прошлой жизни, и забитый нуждой и придавленный церковью мужик, и студент, подходивший к

¹¹¹ Франк С.Л. Собственность и социализм // Русская философия собственности. СПб., 1993. С. 316.

¹¹² «Ненасилие исходит из установки сохранения гражданского мира, а значит, правового состояния общества, ибо правовое состояние есть неперемное условие гражданского мира (Судаков А.К. Кант: власть, мораль, насилие // Социальная философия и философская антропология: Труды и исследования. М., 1995. С. 45).

диплому, и солдат, обовшивевший и чуть не погибший в окопах мировой бойни, и рабочий оружейного завода, и следователь ЧК, под влиянием идей Толстого бросивший политическую деятельность и взявшийся за плуг»¹¹³. Духовная основа коммун привлекала многих людей, в том числе и сектантов, – малеванцев, субботников, адвентистов, баптистов, добролюбовцев, молокан, духоборов и др. В коммунах также жили и работали потомственные интеллигенты, такие, как братья Тюрк, сестры Страховы, потомственные крестьяне – Д.Е. Моргачев, Г. Гурин, разночинец Б.В. Мазурин. Коммуны объединяли людей разных национальностей, в них было много молодежи и детей. Толстовцы, по признанию Б.В. Мазурина, «не составляли из себя ни партии, ни секты. Они не хотели и не могли этого делать в силу самих идей Толстого, отрицавших ложные политические учения и религиозную штамповку и окостеневшие, застывшие в догматизме церкви и секты»¹¹⁴.

Принцип свободы выбора мировоззренческой позиции, возможность *свободного, неподневольного труда* были также чрезвычайно привлекательным для людей, пришедших жить и работать в земледельческих общинах

В *экономическом и правовом отношениях* толстовские земледельческие коммуны были *самостоятельными безгосударственными хозяйственными организациями*.

Официально зарегистрированным и главным юридическим документом земледельческих коммун был Устав коммуны. Главное правило, которое давало возможность любому человеку проживать и трудиться в коммуне, было закреплено в Уставе и гласило: «Членами коммуны могут быть трудящиеся, достигшие 18-летнего возраста, занимающиеся, а равно приступающие к занятию сельским хозяйством или связанные с ним промыслом; разделяющие взгляды Л.Н. Толстого, отрицающие всякое убийство не только человека, но и животного, а также отрицающие употребление дурманов: водки, табака, и др., а также мяса»¹¹⁵.

Хозяйственную основу коммун составляло *земледелие*. Земля, жилище, труд, были обобществлены¹¹⁶. Финансовые средства коммун состояли из вкладов их членов, а также доходов от хозяйственных сделок, займов и т.д.

¹¹³ Воспоминания крестьян-толстовцев, 1910–1930 годы. С. 129.

¹¹⁴ Там же. С. 128.

¹¹⁵ Там же. С. 450.

¹¹⁶ Там же.

Высшим органом коммуны считалось общее собрание, которое решало все основные вопросы организации и жизни коммуны. Исполнительным органом коммуны являлся ее совет, который избирался на общем собрании сроком на один год, количеством не менее пяти человек. Совет был обязан вести дела с государственными организациями, с частными лицами, заключать договоры, сделки и т.п., отвечая за все убытки коммун, если они были понесены по его вине. Совет распределял членов коммуны на работы, давал отчеты о положении дел коммуны, определял хозяйственные планы. Особенностью коммун было то, что все работы производились трудом только ее членов, наемный труд был недопустим, за исключением срочных хозяйственных работ. Физический труд был обязателен, освобождение от него допускалось лишь по постановлению общего собрания (по инвалидности, беременности или болезни). Критерием оплаты было количество трудодней. Содержание детей, членов коммуны, расходы на медицинскую помощь, образование, культуру начислялось из общих доходов. В случае ликвидации коммуны членам возвращались их паи и вклады, а судьба общего неделимого капитала решалась общим собранием.

Таким образом, коммуна по своим *экономическим* принципам и соответствующей структуре управления представляла собой *общественное хозяйство, основанное на принципах равенства, равного распределения по труду, подчиняющееся системе планового хозяйствования.*

В *правовом* отношении коммуны, будучи юридически и *официально* признанными, существовали на *негосударственной* основе в полном согласии с духом толстовского учения, *отрицающего государственное насилие*, как и всякое насилие вообще. В этом плане опыт толстовских земледельческих коммун, длительное время мирно сосуществовавших с советским режимом, представляет исключительный интерес.

Коммунары в отношениях с властями придерживались основных моральных принципов, в частности, принципа неделания как деятельного недеяния, *неучастия*. Этой поведенческой ориентации толстовских земледельческих коммун есть множество свидетельств и подтверждений. В первой четверти XX в. толстовское земледельческое движение достигло наибольшего расцвета, однако коллективизация, которая обрушилась на крестьян в конце двадцатых годов, ликвидировала коммуны юридически, передав их хозяйства в собственность колхозов. По различным искусственным причинам (отсутствие государственного кредитования, хозяйственное ослабление и пр.) коммуны распускались. Государ-

ственные чиновники предлагали коммунарам переходить в колхозы, даже возглавлять их, что не могло быть принято толстовцами в силу их принципиальных расхождений с властью по вопросу о проведении государственной коллективизации, которая по существу носила принудительный, насильственный характер. Показателен в этом плане ответ толстовца Б.В. Мазурина председателю Кунцевского райисполкома Морозову на его предложение возглавить колхоз: «Да, мы за коллективный труд, но за добровольно коллективный, по сознанию, а не против своего желания. Потом, у нас уклад жизни отличный от их уклада в отношении питания, вина, ругани, признания церкви и ее праздников и всяких обрядностей. Мы жили до сих пор коммуной и дальше думаем жить так, но сливаться в один коллектив, а, тем более, руководить этим делом мы не будем. Ничего из этого не выйдет. Что касается нашего опыта, то мы охотно будем делиться с теми, кому это будет нужно»¹¹⁷.

Отношения коммунаров с государственной властью и правительственными чиновниками были сложными. Коммуны пытались сосуществовать с государством таким образом, чтобы не нарушать государственных законов и в то же самое время жить согласно своим принципам. Такое мирное сосуществование было возможным до тех пор, пока сельское хозяйство России, разоренное гражданской войной, революцией, перераспределением земель не могло давать достаточно продукции¹¹⁸. Кроме того, неустойчивость государственной власти создавала предпосылки для появления различных промышленных, сельскохозяйственных и других объединений, которые не находились под контролем государственной власти и закона. К тому же в 1917–1927 гг. советская власть еще сохраняла элементы демократичности и допускала некоторый плюрализм правления. Например, документы свидетельствуют о том, что коммуны вместе со своими духовными лидерами в столице сумели выработать тактику *компромиссного сосуществования с правительственными и государственными органами*. Позиция эта выражалась в следующем: «Мы стояли на той точке зрения, что хотя мы и не разделяем в идеале форм жизни государственной, но должны считаться, что все во-

¹¹⁷ Там же. С. 114.

¹¹⁸ В этом плане характерен эпизод, когда толстовцам не разрешили выехать на проживание, согласно своим убеждениям, за границу, мотивируя отказ тем, что стране нужны рабочие руки: «живите на своем месте и *будьте примером коммунистической общественной жизни в нашей стране*» (курсив мой – Е.М.) (Там же. С. 275).

круг живут в этой форме, должны находить какой-то общий язык и налаживать человеческие взаимоотношения, тем более, что мы и сами часто обращаемся к ним»¹¹⁹. Это, в частности, касалось выплаты государственных налогов. Предлагалось рассчитываться с государством за пользование государственными средствами производства, например, железной дорогой при переселении в Сибирь и т.д., ввести в коммунах сбор ренты, из которой определенную часть выплачивать государству (под рентой понимался «незаработанный своим трудом доход... с занятой – государственной – земли»¹²⁰). Это давало возможность коммунарам отстаивать свои духовные позиции в плане принципиального взаимоотношения с властями: «И для всех живущих было бы ясно, что, если правительство берет часть ренты, то оно поступает справедливо, оставляя часть на бытовые нужды, а если берет всю ренту, то значит оно не желает уделять на вашу культурную жизнь»¹²¹.

Такое компромиссное взаимоотношение с властями вовсе не предполагало отказа от принципиальных позиций *неучастия* в делах государственной власти. По признанию коммунаров, в существующих условиях «эта точка зрения была менее привлекательна, но более соответствовала нашему – не надуманному, а действительному – нравственному уровню»; в то же самое время они четко представляли себе: «... что мы и сами далеко еще не свободны от тех же недостатков, какие присущи окружающим, и нам не следует слишком гордиться и отгораживаться, надо *поступаться* некоторыми своими интересами, но крепко держаться того, что было наиболее главным и уже прочно усвоенными нами, от чего мы уже не могли отступить»¹²².

Принцип компромисса с государственной властью, таким образом, был *тактической* линией мирного с ней сосуществования, позволяющей коммуне выжить как безгосударственному земельческому объединению, с одной стороны, с другой, – данная компромиссная позиция *нравственно* обоснованна существующим положением вещей.

В то же самое время документы и воспоминания свидетельствуют о принципиальной позиции толстовцев в отношениях с властью – основная масса коммунаров погибла в лагерях и тюрьмах, была расстреляна в 20-х годах по причине отказа от военной службы, а также из-за нежелания участвовать в государственной

¹¹⁹ Воспоминания крестьян-толстовцев, 1910–1930 годы. С. 162.

¹²⁰ Там же. С. 399.

¹²¹ Там же.

¹²² Там же. С. 162.

советской акции массовой коллективизации, из-за отрицательного отношения к выплате государственных налогов.

Коммунары, не желавшие изменять своим принципам, переселялись в другие места¹²³. Многие коммуны, как, например, коммуна «Всемирное братство», просто разгонялись, а их члены подвергались арестам и высылкам. Известны судебные процессы над толстовцами, отказавшимися от государственной и воинской повинности. Однако, если в 20-е годы их еще освобождали, иногда прямо в зале суда, то в 30–40-е годы коммунаров либо расстреливали, либо ссылали в лагеря без суда и следствия¹²⁴.

Не считая для себя возможным подчиняться государству, толстовцы решительно отказывались от участия в государственных выборах. Сохранились следующие протокольные записи общего собрания коммунаров: «Мы, будучи единомышленниками Льва Толстого, отрицаем насилие и устройство общественной жизни людей путем насилия государственной власти и поэтому подчиняться и выполнять то, что от нас требуют, не противоречащее нашей совести, мы еще можем, но сами принимать участие в организации этого насилия мы не можем»¹²⁵. По свидетельству Д.Е. Моргачева, только в коммуне «Жизнь и труд» с 1936 по 1940 годы было арестовано и осуждено 65 человек, а с 1941 по 1945 год за отказ носить оружие осуждено более ста человек.

В выпуске журнала «Истинная свобода» за 1921 г. опубликован эпизод жизни толстовцев с. Раевка Арского уезда Оренбургской губернии. Крестьяне этого села были принципиальными последователями неделания. Исходя из этого принципа, они отказались избрать органы управления в своем селе. Во время восстания в 20-х годах восставшие призывали раевцов присоединиться к ним, от чего последние отказались. Когда вокруг убивали представителей властей, они отказались выдать солдат продотряда, проживавших в деревне.

В других случаях толстовцы выражали протест властям в актах *гражданского неповиновения*. Например, они отказывались идти в суд или тюрьму следующим образом: они ложились на землю и не двигались. Так что и арестованных их приходилось нести в суд на руках или на носилках. Толстовцы устраивали голодовки в тюрьме, желая показать абсурдность и очевидную заданность

¹²³ Коммуна «Жизнь и труд» после ее ликвидации под Москвой добилась разрешения у Смидовича, Калинина и Бонч-Бруевича о переселении в Сибирь. См.: Там же. С. 118–121.

¹²⁴ Там же. С. 81, 151, 203, 319, 320, 351, 364.

¹²⁵ Там же. С. 165.

обвинения, молчали, отказываясь отвечать на вопросы на допросах и во время суда¹²⁶.

«Жизнь по совести», подчинение своих действий нравственным нормам и правилам, значили для толстовцев больше, чем материальное благополучие или исполнение государственных или судебных требований, когда они противоречили нравственным взглядам. В этом плане характерен эпизод из жизни толстовцев. Однажды на заработках, куда толстовцев приглашали с большой охотой, как трезвых и деятельных мастеровых работников, им приказали разобрать дома так называемых «раскулаченных семей», выбросив их на улицу. Толстовцы отказались это делать, и тем самым отказались от заработка. Другой случай произошел с одним из толстовцев, которого ранили ножом жители соседней деревни. После горячих споров крестьяне решили не отдавать плененных ими пьяных крестьян в милицию, а затем отпустили, понимая, что осуждение тех по закону и заключение в неволю «добрых чувств у них не вызвало бы»¹²⁷.

В 1931–1932 годах началось экономическое давление властей на сибирскую коммуну «Жизнь и труд» – коммунарам давали непосильные сельскохозяйственные задания. Если они их не выполняли, то приезжали представители власти и отбирали львиную долю урожая или укоса сена. Естественно, что провоцировался конфликт, который не возникал благодаря принципу толстовцев: «не раздувать зла», не озлобляться, «не вставать на путь взаимной злобы».

В нравственно-духовном плане: характерной для толстовских земледельческих коммун была *духовная компонента общин*, то «внутреннее отношение к жизни, ко всему миру и к себе», которое проявлялось «в поведении, вытекавшем из понимания жизни: отказ от оружия, вегетарианство, трезвость, честность, доброе отношение к людям, ко всему живому, свободолюбие и признание равенства всех людей»¹²⁸. Это давало возможность воспринимать жизнь не как некую заданность, запрограммированность, подчиненность определенным авторитетам, а как «свободное принятие того понимания и того пути, которое так сильно и так ярко выразил Л.Н. Толстой»¹²⁹.

Практическое осуществление идей Л.Н. Толстого было главным *духовным фактором* объединения людей в толстовские земледельческие коммуны. Коммунары исповедовали терпимость и

¹²⁶ Там же. С. 48, 156–159.

¹²⁷ Там же. С. 135–136.

¹²⁸ Там же. С. 145.

¹²⁹ Там же. С. 144.

заботу в отношении друг с другом; им было присуще особое жизненное мироощущение свободы, полноты жизни и счастья, которое пронизывало все стороны бытия коммунаров: «Но какое же это счастье, – пишет в своих воспоминаниях один из коммунаров-толстовцев, – “жить во-всю!” Какую полноту жизни создавала “жизнь во-всю”, то есть никого не давить и ни перед кем не пресмыкаться, говорить открыто правду и поступать так, как хочешь, с тем только непременным условием, чтобы не повредить другому; жить радостно, без озлобления и без малейшего страха. Мы испытали это не только каждый в отдельности, но и всем обществом. Не потому ли уже десятки лет спустя, это время, прожитое в коммуне, вспоминается как лучшее, незабываемое время жизни»¹³⁰. Это чувство радости жизни осталось у коммунаров на всю жизнь. О неистребимости этого чувства свидетельствует также и признание толстовца Д.Е. Моргачева, прошедшего тяжелые испытания в тюрьмах ГУЛАГа: «Я и сейчас бы, не раздумывая, оставил бы все и свой обеспеченный, спокойный угол и пошел бы в неизвестность на труды и лишения, лишь бы участвовать в строительстве такой коммуны, какая была моим стремлением всю жизнь, и к старости еще более укрепилось мнение, что путь этот правильный, достойный разумных людей»¹³¹. Ненасильственное отношение ко всему живому обусловило и образ жизни толстовцев-коммунаров: они были строгими вегетарианцами, не употребляли табака, спиртных напитков, не ругались. В толстовских коммунах не было замков, двери были открыты любому человеку, питание общее и бесплатное. Интересным и заслуживающим внимание является тот факт, что коммунарам было совершенно не присуще чувство собственности. Складывалось это не сразу, в процессе жизни в коммуне: «Люди за долгие годы жизни в коммуне отвыкли от таких понятий, как “мой дом”, “моя корова”, и т.д.; все было “наше”. Люди уже сильно впитали в себя коммунистические, не частнособственнические чувства, люди привыкли работать не по найму, не за зарплату, а по сознательному отношению к труду, как необходимому и радостному условию человеческой жизни»¹³².

Важным моментом в принятии принципов непротivления и неделания, как основополагающих в нравственном сознании, было также представление о земледельческом труде как «самом естественном и разумном для существования человека»¹³³, что ос-

¹³⁰ Там же. С. 154.

¹³¹ Там же. С. 306.

¹³² Там же. С. 194.

¹³³ Там же. С. 415.

новывалось на *крестьянском здравом смысле* с его представлениями о *природных и естественных основаниях труда*: «Ведь если здраво рассудить, – пишет в своих воспоминаниях Я.Д. Драгуновский, – то мы живем только трудом; а кто живет и не трудится, тот должен знать, что кто-то трудится через силу. *Природа* создала *закон жизни* и создала *закон труда*; стало быть, кто не трудится, тот преступник закона, тот преступник природы. Такой закон годится для каждого человека, живущего на планете Земля...»¹³⁴.

Природный и естественный закон, как закон естественных условий жизни человека, не приемлет каких-либо форм насилия. Этот принцип проявлялся в характере труда коммунаров. Приводя известное высказывание В.И. Ленина о характере коммунистического труда, толстовцы в своих воспоминаниях подчеркивают: «за долгие годы жизни в коммуне мы познали возможность и радость такого труда; теперь этого нас лишали насильно. И как это ни странно, эта привычка к коммунистическому труду перешла... в, казалось бы, совсем неподходящее место – в заключение, в лагеря, где труд – под штыком»¹³⁵. Свободный труд рождал творческие идеи и задумки. В коммунарах все больше проявлялось стремление к творческому труду, было много изобретений, связанных, например, с оросительной системой при ручном земледелии, проведением водопровода и др. Человек призван не к насилию над землей, животными, природой для своего блага, например, в целях повышения результативности урожаев и т.д., а, напротив, своим присутствием и трудом *способствовать становлению живого – помогать* земле, растениям в их проявлениях жизни. Характерно в этом плане высказывание одного из коммунаров: «Как приятно и радостно наблюдать за посевами, изучать жизнь растений, когда надо помогать растению. И физически, и духовно весьходишь, углубляешься в радостное дело»¹³⁶. «*Радостное дело труда*», связанное с ощущением *единения с живым – землей, природой*, посредством любви, представляет собой в опыте толстовства *проявления принципа непротивления* по отношению к живой природе. Эта связь проявлялась, например, в хозяйственной жизни – труд домашних животных не использовался: «Как хорошо работать без помощи животных. Чувствуешь, что освободил невинное животное, освободился и сам от mnogой обузы по уходу за скотом. Когда работаешь на лошади, то часто приходится сердиться, нервничать и бить палкой или кнутом иногда по худым ребрам обессиленное животное, что не-

¹³⁴ Там же. С. 385.

¹³⁵ Воспоминания крестьян-толстовцев 1910–1930 годы. С. 195.

¹³⁶ Там же. С. 405.

достойно звания вегетарианца и вообще недостойно звания доброго, разумного человека»¹³⁷. «Что же после этого мы, вегетарианцы, толстовцы представляем из себя? Мы не едим мяса из-за сострадания и любви к животным, считаем их своими друзьями и тут же на работе так жестоко бьем своих друзей палками и замучиваем до смерти»¹³⁸.

Радостное мироощущение, несомненно, было связано с особенностью трудовой деятельности толстовцев – деятельности свободной, без эксплуатации и принуждения: «Мы счастливы тем, – признаются они в своих воспоминаниях, – что узнали радость труда не по найму, не из расчета, а вольного, радостного труда, который дает возможность самостоятельно принимать решения и жить, руководствуясь своим разумом и своей совестью, согласно сил и требований души»¹³⁹.

Таким образом, главным условием земледельческого труда, его духовной установкой было работать честно, без ожесточения, а с *любовью* и желанием, с убеждением, что физическая работа не только приносит пользу другим, но и оздоровительна для тела и ума, что физический труд – это необходимое условие, закон природы для каждого человека¹⁴⁰.

Такое отношение к труду имело впечатляющие результаты: достаточно сказать, что в 30-х годах, когда уже началось активное притеснение толстовских коммун со стороны правительственных органов, коммунары добивались результатов, участвовали в выставках, различного рода соревнованиях по результатам сельскохозяйственного труда. Однако несмотря на то что трудовые достижения толстовцев имели выдающиеся результаты, и коммунары неоднократно получали высшие оценки за свою продукцию, их достижения официально игнорировались¹⁴¹.

В коммунах по идейным убеждениям в 30-х годах была создана так называемая артель «ручников»¹⁴², которые «не хотели эксплуатировать труд животных, как рабочей силы, а также пользоваться молочным скотом, считая, что молоко принадлежит детенышам коровы, а лошадь должна быть свободна»¹⁴³. Ручники были строгими вегетарианцами, даже не носили шерстяных и кожа-

¹³⁷ Там же. С. 406.

¹³⁸ Воспоминания крестьян-толстовцев 1910–1930 годы. С. 406.

¹³⁹ Там же.

¹⁴⁰ Там же. С. 383.

¹⁴¹ Там же. С. 140.

¹⁴² Группа ручников была, например, в коммуне «Жизнь и труд». В нее входили Е. Безуглый, Я.Д. Драгуновский, П.П. Горячев, братья Катрухи, В.А. Кудрявцев, И. Лукьянов, Е.И. Попов, братья Тюрк и др. См.: Там же. С. 284.

¹⁴³ Воспоминания крестьян-толстовцев, 1910–1930 годы. С. 284.

ных изделий. Они обрабатывали землю вручную с помощью мотыги и лопаты, но были и такие представители этого идейного направления, которые считали невозможным пользоваться даже элементарными орудиями труда. Поэтому «толстовская любовь и преклонение перед землей у многих выражалась в том, что они не копали землю лопатой, а перетирали руками, считая, что железо оскорбляет землю. Земля, первоначально тяжелая, после их рук становилась как пух»¹⁴⁴. С точки зрения толстовцев, такая форма труда наиболее полно выражает толстовский принцип понимания *живого, жизни*, а, следовательно, и принцип отношения к труду: ведь, согласно Толстому, – земледельческий труд выражает *физиологическую* потребность человеческого организма. Поэтому «ручное земледелие в наш машинный век кажется неразумным и даже диким, а на самом деле, если разобраться глубже, – и разумно, и нравственно, честно и благородно»¹⁴⁵.

Результаты ручного земледелия были впечатляющие: ручники обрабатывали в среднем по 5–7 соток зерновых и овощных культур (если учитывать земельные неудобья, которые выделялись для толстовских коммун государством) и получали от 8–10 пудов пшеницы с каждой сотки, поэтому, кроме нужд пропитания, ручники имели еще и излишки продукции. В то же самое время опыт показал, что ручное земледелие все-таки рассчитано на незначительные излишки, следовательно, в условиях государственного социализма, учитывающего, прежде всего, экономическую результативность труда, этот вид земледелия считался продуктивно невыгодным. По мнению крестьян-толстовцев, государственный социализм с его принципом равного распределения и механического экономизма в отношении оценки труда не выдерживал критики: «на одного рабочего приходится несколько сот иждивенцев, протягивающих руки за хлебом, овощами, фруктами, мясом, молоком, яйцами».

В то же самое время механически-экономический подход к крестьянскому труду, стремление *уравнять* всех даже в труде, подчинить решениям государственных органов, имело отношение и к толстовцам, внедряющим в крестьянское хозяйство идеи ручного земледелия. В условиях государственного экономического социализма, даже тогда, когда страна остро нуждалась в продуктах питания, государственные чиновники стремились задавить инакомыслящих крестьян непосильными сельскохозяйственными

¹⁴⁴ Богораз Л.И. Толстовцы в Кемеровской области (70-е годы) // Л.Н. Толстой и традиция ненасилия в двадцатом веке: (Материалы симпозиума). М., 1996. С. 18.

¹⁴⁵ Воспоминания крестьян-толстовцев, 1910–1930 годы. С. 285.

государственными планами. Ручное земледелие в этих условиях оказалось не востребовавшимся и *не возможным в принципе*, ведь «ручное земледелие возможно, когда каждый человек сам несет свою долю крестьянского труда». Все эти обстоятельства вызывали недоумение и протест толстовцев, искренне поверивших в идеи социализма. Сохранились документы о предложениях толстовцев по экономической и правовой реорганизации сельского хозяйства; о введении единого сельхозналога с ценности земли, который бы мог снять социальное неравенство по отношению к потреблению продуктов труда и повысил результативность труда крестьянина¹⁴⁶.

Хотя коммуны и создавались на неудобьях, на «голом месте», постепенно, благодаря энтузиазму, инициативе, беззаветному труду коммунаров они превращались в крепкие хозяйства. Продукция коммун имела неограниченный спрос, ведь, в основном, хозяйства коммунаров производили и продавали молочные продукты, яйца, овощи и фрукты очень высокого качества. Характерной чертой земледельческого труда в толстовских земледельческих коммунах было *окультуривание земли*. Так, кроме овощеводства и огородничества, толстовцы высаживали плодовые деревья, старались придавать земле, на которой они трудились (а это были, в основном, неудобья), благородный, культурный вид: «был посажен большой плодовый сад и все обсажено декоративными деревьями в несколько рядов. Через 7–8 лет многим не верилось, как голое место превратилось в цветущий участок... В 1962 году, через тридцать один год, я поехал на родину и походил по тем местам, где я с друзьями строил коммуну. Дикая поросль по рядам, где были плодовые деревья. Наверное, и сейчас там так»¹⁴⁷.

Большое духовное влияние на создание и деятельность общин оказывали духовные лидеры толстовского движения, единомышленники и сподвижники Л.Н. Толстого: В.Г. Чертков, И.И. Горбунов-Посадов, Н.Н. Гусев, и др., которые возглавляли и руководили толстовскими пропагандистскими и просветительскими центрами в столичных городах и в провинции. Они содействовали коммунарам не только духовно и морально, но и политически, при возникновении конфликтов с местными властями, обращаясь к крупным государственным деятелям, в том числе и советским¹⁴⁸.

¹⁴⁶ Там же. С. 384.

¹⁴⁷ Там же. С. 304.

¹⁴⁸ Так было выхлопотано разрешение о переселении толстовских коммун в Сибирь в 1931 г.

Сознательность и разумность, здравый смысл как главные добродетели толстовского учения были руководящими факторами в формировании моральных качеств толстовцев. В их общем стремлении «быть членом мирного общества, устраивающего жизнь на разумных, сознательных началах... разумно руководить своими поступками и своим трудом»¹⁴⁹, проявился протест против всякого насилия и угнетения личности. Насилие понимается в связи с этим как «грубый эгоизм, разделяющий людей на своих и чужих. Насилие – это грубое и низшее желание земного блага только себе, только своей низшей, неразумной, иллюзорной природе; желание земных благ низшей, неразумной и иллюзорной природе людей своего круга, своего государства». Отсюда нежелание «ни индивидуально, ни организовано... поддерживать своим сознанием и своим трудом насильственные организации»¹⁵⁰.

Таким образом, опыт жизни в толстовских коммунах в условиях свободного земледельческого труда, принципиально осознаваемого как средство благоговеяного отношения к живому, способствует утверждению действительно нравственных отношений и ценностей. Эта цельность и *естественность отношений* между людьми не может быть запрограммированной или целенаправленной. Поэтому «никаких программ построения форм жизни у нас наперед не было. Все складывалось само, так как это вытекало из наполнявших душу убеждений. Все было настоящее, не надуманное»¹⁵¹.

Опыт общения в коммуне сводился к тому, что отступление от нравственных норм и правил делало жизнь в коммуне *нестественной и невозможной*. Это касалось и проблем, связанных с собственностью, с материальным достатком, возникшим в коммунах в связи трудовыми достижениями коммунаров, с отношением коммунаров к труду. В коммунах оставались только те люди, которые выдерживали трудовые и нравственные принципы общинной жизни, причем эти принципы были прочными и неизменными мировоззренческими и нравственными убеждениями.

Кроме того, сам факт самостоятельного существования коммун доказывал возможность негосударственной формы организации хозяйства, хотя пример крестьянского земледельческого социализма не укладывался в общую концепцию государственной коллективизации, тем более, что коммунары отказывались платить государственные налоги, нести воинскую повинность, выполнять хозяйственные наряды, связанные с обеспечением армии.

¹⁴⁹ Воспоминания крестьян-толстовцев 1910–1930 годы. С. 412.

¹⁵⁰ Там же. С. 413.

¹⁵¹ Там же. С. 205.

Нравственный максимализм, верность принципам своей совети толстовцы пронесли через всю свою жизнь. Даже в лагерях, в адских условиях, они жертвенно были верны идеалам добра, человечности, воспринятых ими в религиозно-нравственном учении Л.Н. Толстого.

Толстовские земледельческие коммуны – *уникальный социальный, исторический и духовно-нравственный опыт*, который продемонстрировал действенность принципов непротivления и неделания во всех сферах человеческой жизни – хозяйственной, социальной и нравственной. Теократическая модель социализма Л.Н. Толстого, центральной осью которой был принцип непротivления, не стала социальной утопией, как это казалась многим философам и исследователям творчества Толстого. Напротив, толстовский религиозный социализм, выразивший глубинные национальные потребности в целостности и однородности социального устройства, в единении всего живого как условия жизни, нравственного, а значит, мирного сосуществования со всеми людьми и со всеми живыми существами, получил *свое действительное проявление в толстовских земледельческих коммунах*, которые просуществовали достаточно долго и продуктивно как *безгосударственные социальные объединения*, юридически зарегистрированные и имеющие право хозяйственной деятельности в государственном пространстве. Уклад и образ жизни коммунаров показывают *иные возможности и иное социальное и нравственное устройство жизни*. Все это стало одной из причин насильственного устранения толстовских земледельческих коммун, арестов и расстрелов толстовцев.

Толстовские земледельческие коммуны создавались «изнутри», по собственной инициативе и желанию людей, по *принципу той «естественной» самоорганизации* в общины, о которой писал великий мыслитель. Принцип неделания в этом смысле ориентирует на свободное волеизъявление в труде, образе и укладе жизни, в мировоззрении. «Этическое правосознание» регламентирует управление социальными и нравственными процессами внутри общины.

Опыт толстовских земледельческих коммун показал, что земледельческая коммуна как социальное и культурное объединение может функционировать только в том случае, если *социальный состав коммун имеет неоднородный характер* – он должен объединять в себе и крестьян-земледельцев, и интеллигенцию. Неудачи первых толстовских коммун заключались в том, что они состояли в основном из интеллигенции, не привыкшей и не готовой к физическому и земледельческому труду. Опыт толстовских земледельческих коммун показал возможность *продуктивного*

существования этих различных социальных слоев в условиях общины. Толстовские земледельческие коммуны на практике показали неразрывность принципов неделания, непротивления и не-насилия, как *многообразия возможностей проявлений свободы* в государственном, правовом и нравственном пространстве.

«Огромная задача, лежащая на русском народе и на каждом отдельном думающем и общественно действующем русском человеке, заключается в том, чтобы осуществить нечто от толстовства. И оно идет к осуществлению. Только многими путями. Разны они. Оно осуществляется и через партийное народничество, и через социал-демократию, и через либерализм и через религиозное обновление, и даже через “новые веяния”. При настоящем возрождении России, совершенно безразлично, в чьих бы руках она ни оказалась: партийных работников, народников, либералов, социал-демократов – в том, что будет сделано, непременно скажется толстовство, и именно этим будет отличаться русское возрождение от какого-либо иного»¹⁵².

¹⁵² *Аничков Е.В.* [Статья] // *Неизвестный Толстой в архивах России и США.* С. 312.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Христианскую этику Л.Н. Толстого с полным основанием можно считать итогом его нравственно-религиозных исканий, высшим достижением его религиозно-философского творчества. Анализ религиозно-философского учения Толстого показывает, что принцип любви как краеугольный камень христианской этики есть особый тип обоснования и воплощения духовного бытия. В этом заключался *платонизм* Толстого, органически сочетающийся с христианским учением о Царстве Божием. Толстой разглядел за иллюзией «мира вещей» подлинность духовного мира, ключ к которому находится в душе каждого человека, призванного преодолеть материальное царство зла единственно возможным и максимально эффективным способом – непотворением злу насилием. Что означало непотворение для Толстого? Прежде всего – главное свидетельство реальности духовного бытия, воплощения духовной истины в жизни. Христианская этика есть, по своей сути, *философия «воплощенной духовности»*, преодолевающей иллюзию зла.

В этом смысле наше понимание сущности религиозной философии Толстого принципиально отличается от точки зрения Мережковского, для которого Толстой был «тайновидцем плоти»¹. В своем исследовании мы пытались доказать, что Толстой был как раз «тайновидцем духа», что он стремился не столько к «одухотворению тела», сколько к «воплощению духа».

«Философия духа» Толстого оказалась настолько сложной и многогранной, что проблема ее конфессиональной и духовной идентификации до сих пор остается неразрешимой. А между тем сама эта проблема имеет непосредственное отношение к интерпретации истоков, смысла и назначения принципа непотворения, пронизывающего христианскую этику. Вот что пишет, например, один из современных исследователей религиозной философии Толстого: «Многие построения Толстого по существу тождест-

¹ См.: Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. М., 1995. С. 140.

венны концепциям джайнизма, буддизма или индуизма; идея “непротивления” является попыткой перенести на европейскую почву восточную идею ахимсы. Отрывая подобные понятия от восточной традиции, осмысливая их по-своему, Толстой оперировал христианской терминологией, но употреблял ее в системе иных координат, в ином семантическом плане. Богословская терминология становится у Толстого, таким образом, не более чем словесной драпировкой, используемой с целью выхолащивания из нее церковного, духовного смысла»².

Такого рода суждения, безусловно, требуют аргументированных, развернутых доказательств. Действительно, оценка религиозной философии Толстого колеблется в предельно допустимом диапазоне: от определения ее как «подлинно христианской» (С.Л. Франк, В.В. Зеньковский и др.), до характеристики ее как «первозданно языческой» (Д.С. Мережковский, И.М. Концевич) и теософской (М.В. Лодыженский); от трактовки ее – по методу и опыту – как чистого, «беспримесного», классического рационализма (С.Н. Булгаков, Л.И. Шестов) до усмотрения в ней мистических и иррациональных начал (Питирим Сорокин, Н.А. Бердяев, В.В. Зеньковский).

Характерно, что сам Толстой определял свои религиозные взгляды как «Христово христианство»³. Суть своей религиозной философии он сформулировал следующим образом: «Учение это есть всем известное, всеми признаваемое христианское учение в его истинном, освобожденном от извращений и лжетолкований значении. Учение это в своих главных как *метафизических*, так и *этических* основах признается всеми, не только христианами, но людьми других вер, так как вполне совпадает со всеми великими религиозными учениями мира в их неизвращенном состоянии...»⁴.

Весьма авторитетным свидетельством являются также слова дочери Толстого, Александры, подтверждающие основную мысль Толстого: «Что такое философия моего отца? Это есть толкование христианского учения, затемненного таинствами, обрядами и проч. Кажется, собственной философии у отца никогда и не было. Изучив все религии, он во всех нашел одни и те же основы и принял их»⁵.

² Никитин В.А. «Богоискательство» и богоборчество Толстого // Прометей: Историко-биографический альманах. М., 1980. Т. 12. С. 129–130.

³ См.: Неизвестное письмо Толстого к Э. Кросби от 4 января 1896 г. // Неизвестный Толстой: Из архивов России и США. М., 1994. С. 207.

⁴ Толстой Л.Н. Единое на потребу // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. М.; Л., 1928–1958. Т. 36. С. 203.

⁵ Неизвестный Толстой. С. 383–384.

Что же означает в данном случае это «универсальное» толкование христианства, этот религиозно-философский синтез Толстого? Результаты нашего исследования позволяют выдвинуть следующую *гипотезу*. Всем своим религиозно-философским творчеством Толстой пытался воссоздать *целостный этико-метафизический дух* принципов христианской этики, показать, что в основе евангельской заповеди непротivления лежит *единая непротivоречивая метафизика зла*. Это и привело в конечном счете к универсальности и амбивалентности его учения. В силу того, что церковное, историческое христианство *сакрализовало* и *мифологизировало гнозис*, Толстой вынужден был прибегнуть к *рациональной дешифровке* христианских мифологем в духе общегностических основ «единой религии».

В результате, религиозная философия Толстого разворачивается как бы в двух ценностных измерениях: в плане *теософского гнозиса* и в плане *христианского этоса*. Смещение этих планов и приводит к диаметрально противоположным, полярным оценкам толстовского учения.

Однако для самого Толстого проблема соотношения двух планов религии имела совершенно определенный смысл. «Теософский гнозис» играет в его построениях вспомогательную, условную роль: он служит прояснению «христианского этоса». И если, например, Толстой выдвигает положение о том, что «познать Бога можно только в себе», то это вовсе не ведет к духовному самоутверждению, не толкает к «самообожествлению» собственного «я», как представлялось многим, в особенности православно-христианским критикам его учения⁶. Напротив, из познания «Бога в себе» Толстой приходит к этике смирения и самоумаления – к «христианскому этосу».

Тем самым Толстой *трансформирует* «теософский гнозис» в «христианский этос», т.е. сводит, по существу, метафизику к этике, и главным средством такой «трансформации» выступает у него именно принцип непротivления, выражающий собой общий этико-метафизический закон «неравного, милосердного воздаяния добром за зло». В этом смысле религиозную философию Толстого точнее всего можно было бы определить как «этическое христианство».

Однако христианская этика Толстого не сводится только к «этике самосовершенствования», она изначально предполагает выход в общественную жизнь. Сама «революционность» этой философии заключается в понимании принципов непротivления и неделания не только как правил *личного поведения*, но прежде

⁶ См., например: Духовная трагедия Льва Толстого. М., 1995.

всего как закона *общественной жизни*. И хотя толстовство в известной степени отклонилось от образцов самосовершенствования и неделания, в силу чего Толстой нередко дистанцировался от него, связь между ними коренится в самом духе системы неделания, что и определяет в конечном счете ее «сверхвременную» актуальность, позволяющую говорить о «вечной революции Толстого» (архиепископ Иоанн Шаховской).

Поэтому христианская этика Толстого не может оставаться религией «личного спасения», она доказала свое право быть *альтернативной теорией ненасильственной жизни*. Неслучайно все движения ненасилия XX в. соотносят свои цели с философией Толстого, причем не только в фундаментальном, стратегическом плане, но и в самой тактике борьбы со злом. И это закономерно, ибо любое ненасильственное действие коренится в *духовной личностной позиции любви, непротивления и неделания*. Об этом очень точно сказал Дж. Кришнамурти: «Мой сосед применяет насилие – как же мне вести себя? Подставить другую щеку? – Он будет в восторге... Но стали бы вы задавать этот вопрос, если бы в вас самих не было никакого насилия? Или в этом случае вы бы знали, как с ним поступить? Главное – не иметь насилия в себе»⁷. Именно это и удалось доказать Толстому своим этическим учением и образом жизни.

⁷ Кришнамурти Дж. Вне насилия // Кришнамурти Дж. Единственная революция: Полет орла. Вне насилия. М., 1996. С. 339.

ЛИТЕРАТУРА

- Абрамович Н.Я.* Религия Толстого. М., 1914.
- Айхенвальд Ю.И.* Лев Толстой. М., 1920.
- Аксельрод-Ортодокс Л.И.* Л.Н. Толстой: Сб. ст. М., 1922.
- Антология ненасилия. М.; Бостон, 1991.
- Арденс Н.Н. (Апостолов Н.Н.)*. Лев Толстой и его спутники. М., 1928.
- Арденс Н.Н. (Апостолов Н.Н.)*. Религиозно-анархические идеи Льва Толстого и современный политический психоз. 2-е изд. Киев, 1919.
- Арденс Н.Н. (Апостолов Н.Н.)*. Творческий путь Л.Н. Толстого. М., 1962.
- Архангельский А.И.* Кому служить? / Предисл. И. Горубнова-Посадова. М., 1920.
- Асмус В.Ф.* Мировоззрение Л.Н. Толстого // Литературное наследство. М., 1961. Т. 69, кн. 1.
- Астафьев П.Е.* Учение графа Л.Н. Толстого в его целом: Крит. очерк. 2-е изд. М., 1892.
- Бабкин П.И.* О непротавлении злу: По поводу драмы «Власть тьмы» Льва Толстого. СПб., 1896.
- Балу А.* Учение о христианском непротавлении злу насилием. М., 1908.
- Белый А.* Толстой и культура // О религии Льва Толстого. М., 1912. Сб. 2.
- Бем А. Л.* Толстой в оценке Достоевского // Научные труды Русского Народного университета в Праге. Прага, 1929. Т. 2. С. 118–140.
- Бердяев Н.А.* Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л. Толстого // О религии Льва Толстого. М., 1912. Сб. 2.
- Бердяев Н.А.* О религиозном значении Льва Толстого // Вопр. лит., 1989. № 4. С. 269–274.
- Бердяев Н.А.* Духи русской революции // Вехи: Из глубины. М., 1991. С. 277–289.
- Бердяев Н.А.* Кошмар злого добра: (О книге И. Ильина «О сопротивлении злу силою») // Путь: Орган русской религиозной мысли. Париж, 1926. № 4. С. 78–87.
- Берман Б.Н.* Сокровенный Толстой: Религиозные видения и прозрения художественного творчества Льва Николаевича. М., 1992.
- Бирюков П.И.* Биография Льва Николаевича Толстого. Т. 1–4. М.; Пг., 1922–1923.
- Булгаков В.Ф.* Л.Н. Толстой в последний год его жизни. М., 1989.
- Булгаков В.Ф.* Христианская этика: Систематические очерки мировоззрения Л.Н. Толстого. Екатеринбург, 1994.
- Булгаков С.Н.* Карлейль и Толстой // Новый путь. 1904. № 12.

- Булгаков С.Н.* Простота и опрощение // О религии Льва Толстого. М., 1912. Сб. 2.
- Булгаков С.Н.* Человекобог и человекозверь: По поводу последних произведений Л.Н. Толстого: «Дьявол» и «Отец Сергей» // *Булгаков С.Н.* Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2.
- Булгаков С.Н.* Л.Н. Толстой: I. На смерть Толстого. II. Толстой и церковь. III. Человек и художник // *Булгаков С.Н.* Тихие думы. М., 1996.
- Бунин И.А.* Освобождение Толстого // *Бунин И.А.* Собр. соч.: В 9 т. М., 1967. Т. 9.
- Васильев Н.А.* Логический и исторический методы в этике: (Об этических системах Л.Н. Толстого и В.С. Соловьева). Казань, Б.г.
- Владимиров Е.И.* Тимофей Михайлович Бондарев и Л.Н. Толстой. Красноярск, 1938.
- Волошин М.* Судьба Льва Толстого // *Волошин М.* Жизнь – бесконечное познание. М., 1995.
- Вольнский А.* Нравственная философия гр. Л.Н. Толстого // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 5.
- Воспоминания крестьян-толстовцев, 1910–1930-е годы. М., 1989.
- В.Р.* Л.Н. Толстой и «Толстовство» в конце восьмидесятых и начале девяностых годов // Минувшие годы. 1908, № 9.
- Высотский А.* Религиозно-философское учение гр. Л.Н. Толстого. Симферополь, 1909.
- Вышеславцев Б.П.* Лев Толстой // Русская земля. 1928.
- Ганди М.К.* Моя жизнь. М., 1969.
- Ганди М.К.* Моя вера в ненасилие // Вопр. философии. 1992. № 3.
- Гельфанд М.* Толстой и толстовцы в свете марксистской критики. Саратов, 1928.
- Гессен С.И.* Лев Толстой как мыслитель // *Гессен С.И.* Избр. соч. М., 1999.
- Гольденвейзер А.Б.* Вблизи Толстого М., 1922. Т. 1–2.
- Горностаев А.К.* Перед лицом смерти: Л.Н. Толстой и Н.Ф. Федоров. Харьков, 1928.
- Горький М.* О Толстом: Воспоминания. Берлин, 1923.
- Грот Н.Я.* Нравственные идеалы нашего времени: Фр. Ницше и Лев Толстой. 3-е изд. М., 1894.
- Гусев А.Ф.* Нравственный идеал буддизма в его отношении к христианству. СПб., 1874.
- Гусев А.Ф.* Зависимость морали от религиозной или философской метафизики. М., 1886.
- Гусев Н.Н.* Лев Николаевич Толстой: Материалы к биографии с 1828 по 1855 г. М., 1954.
- Гусев Н.Н.* Летопись жизни и творчества Льва Николаевича Толстого, 1828–1890. М., 1958.
- Гусев Н.Н.* К истории семейной трагедии Толстого // Литературное наследство. М., 1939. Т. 37/38, кн. 2. С. 674–697.
- Гусейнов А.А.* Этика ненасилия // Вопр. философии. 1992. № 3.
- Гусейнов А.А.* Понятие насилия и ненасилия // Там же. 1994. № 6.
- Гусейнов А.А.* Учение Л.Н. Толстого о непротивлении злу насилием // Свободная мысль. 1994. № 6.
- Гусейнов А.А.* Великие моралисты. М., 1995.

- Гусейнов А.А. Вера, Бог и ненасилие в учении Льва Толстого // Свободная мысль. 1997. № 7.
- Давыдов Ю.Н. Страх смерти и смысл жизни // Толстой Л.Н. Путь жизни. М., 1993. С. 415–421.
- Давыдов Ю.Н. Макс Вебер и Лев Толстой: (К проблеме соотношения этики убеждения и этики ответственности) // Вопр. лит. 1994. № 1.
- Джордж Г. Общественные задачи / Предисл. Л.Н. Толстого. М., 1907.
- Духовная трагедия Льва Толстого. М., 1995.
- Заозерский Н.А. Л.Н. Толстой о смысле жизни. М., 1913.
- Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1, ч. 2. С. 195–208.
- Зеньковский В.В. По поводу книги И.А. Ильина «О сопротивлении злу силой» // Современные записки. Париж, 1926. Кн. XXIX. С. 284–307.
- Иванов Вяч.И. Лев Толстой и культура // Иванов Вяч.И. Родное и вселенское. М., 1994.
- Иванов-Разумник Р.В. История русской общественной мысли: В 8 ч. 5-е изд., перераб. Пг., 1918. Ч. 5: Семидесятые годы; Ч. 6: От семидесятых годов к девяностым; Ч. 7: Девяностые годы; Ч. 8: Девяностые годы.
- Ивановский Н. Граф Лев Николаевич Толстой и его учение. СПб., 1903.
- Избранные мысли Канта, выбранные Л.Н. Толстым. М.: Посредник, 1900.
- Ильин И.А. О сопротивлении злу силою // Ильин И.А. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1.
- Иоанн (Шаховской) архиеп. Революция Толстого // Архиепископ Иоанн Сан-Францисский. Избранное. Петрозаводск, 1992. С. 203–335.
- Исаев А.А. Граф Л.Н. Толстой как мыслитель. СПб., 1911.
- Исаев А.А. Лев Толстой среди мудрецов. СПб., 1913.
- Кареев Н.И. Историческая философия графа Л.Н. Толстого в «Войне и мире». СПб., 1988.
- Карпенгер Э. Современная наука: Крит. очерк / Предисл. Л.Н. Толстого. М.: Посредник, Б. г.
- Карсавин Л.П. О добре и зле // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб., 1994.
- Квитко Д.Ю. Толстовство как мировоззрение // Под знаменем марксизма. 1928. № 9–10.
- Квитко Д.Ю. Философия Толстого. 2-е изд., доп. М., 1930.
- Кинг М.Л. Любите врагов ваших // Вопр. философии. 1992. № 3.
- Киреев Д.И. Л.Н. Толстой: Жизнь. Литературная деятельность. Миросозерцание. М.; Л., 1928.
- Козлов А.А. Письма о книге Л.Н. Толстого «О жизни» // Вопр. философии и психологии. 1890. Кн. 5; 1891. Кн. 6.
- Козлов А.А. Религия графа Л.Н. Толстого, его учение о жизни и любви. 2-е изд. СПб., 1895.
- Козлов Н.С. Лев Толстой как мыслитель и гуманист. М., 1985.
- Концевич И.М. Истоки душевной катастрофы Л.Н. Толстого // Духовная трагедия Льва Толстого. М., 1995.
- Кречетович И., прот. Указатель литературы против толстовства // Миссионерское обозрение. 1915. № 1.
- Кривенко С.Н. На распутье: Культурные скиты и культурные одиночки. М., 1901.
- Кришнамурти Дж. Вне насилия. М., 1996.

- Кропоткин П.А.* Моральный выбор Л.Н. Толстого // *Кропоткин П.А.* Этика. М., 1991.
- Кросби Э.Х.* Толстой и его непонимание жизни. М., 1911.
- Л.Н. Толстой: К 80-летию великого писателя. СПб., 1908.
- Л.Н. Толстой в воспоминаниях современников: В 2 т. М., 1978.
- Л.Н. Толстой и его близкие. М., 1996.
- Лавров П.Л.* Социальная революция и задачи нравственности; Старые вопросы. Пг., 1921.
- Левенфельд Р.* Граф Л.Н. Толстой, его жизнь, произведения и мирозерцание. 2-е изд. М., 1904.
- Левицкий С.А.* Философия жизни и смерти у Льва Толстого // *Левицкий С.А.* Очерки по истории русской философии. М., 1996.
- Ленин В.И.* Статьи о Толстом. М., 1978.
- Леонтьев К.Н.* Наши новые христиане Ф.М. Достоевский и гр. Лев Толстой. М., 1882.
- Лодыженский М.В.* Мистическая трилогия. Т. 2. Свет Незримый. 2-е изд. Пг., 1915.
- Лосский Н.О.* Толстой как художник и мыслитель // *Современные записки.* Париж, 1929. № 37.
- Лурье Я.* После Толстого. СПб., 1993.
- Маклаков В.А.* О Льве Толстом. Париж, 1929.
- Маковицкий Д.П.* У Толстого: Яснополянская записка // *Литературное наследство.* М., 1979. Т. 90.
- Маллак Г.де.* Мудрость Льва Толстого. М. 1995.
- Манн Т.* Гёте и Толстой: Фрагменты к проблеме гуманизма // *Манн Т.* Собр. соч. М., 1960. Т. 9. С. 487–606.
- Манн Т.* К 100-летию со дня рождения // Там же. С. 620–627.
- Мейлах Б.С.* Уход и смерть Льва Толстого. М.; Л., 1960.
- Мелешко Е.Д.* Учение Л.Н. Толстого о непротавлении злу насиллем, изложенное в изречениях // *Принципы ненасиллия: Классическое наследие.* М., 1991.
- Мелешко Е.Д.* Учение Толстого о непротавлении злму и русская духовная традиция непротавления // *Толстой и Ганди: Апостолы ненасиллия.* М., 1994.
- Мелешко Е.Д.* Толстовство как социально-этический феномен // *Л.Н. Толстой и традиции ненасиллия в двадцатом веке: (Материалы симпозиума).* М., 1996.
- Мелешко Е.Д.* Толстовские земледельческие коммуны // *Опыт ненасиллия в XX столетии: Социально-этические очерки.* М., 1996.
- Мелешко Е.Д.* Философия непротавления Л.Н. Толстого: Аргументы разума и аргументы жизни // *Толстой и современный мир: Сб. науч. ст. в 2 ч.* Тула, 1998. Ч. 1.
- Мелешко Е.Д.* Понятие непротавления и способы его истолкования в истории культуры // *Этика: Новые и старые проблемы.* М., 1999.
- Меньшиков М.О.* Ошибки страха (по поводу непротавления злу насиллем) // *Книжки недели.* 1896. № 4–6.
- Мережковский Д.С.* Л. Толстой и Достоевский. М., 1995.
- Мечников И.И.* Закон жизни // *Мечников И.И.* Собр. соч. М., 1954. Т. 13. С. 133–158.
- Михайловский Н.К.* Личные воспоминания о гр. Л.Н. Толстом // *Михайловский Н.К.* Полн. собр. соч. М., 1909. Т. 6.

- Михайловский Н.К.* Десница и шуйца Л.Н. Толстого // *Михайловский Н.К.* Литературно-критические статьи. М., 1957. С. 59–81.
- Муратов М.В. Л.Н. Толстой и В.Г. Чертков* по их переписке. М., 1934.
- Мысли, собранные В.Г. Чертковым* из различных сочинений, писем и дневников Л.Н. Толстого // *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч.: В 24 т. М., 1913. Т. 18. С. 156–266.
- Неизвестный Толстой: Из архивов России и США. М., 1994.
- Немировская Л.З.* Религия в духовном поиске Толстого. М., 1992.
- Ненасилие: Философия, этика, политика. М., 1993.
- Ненасильственные движения и философия ненасилия: состояние, трудности, перспективы: (Материалы «круглого стола») // *Вопр. философии.* 1992. № 8.
- Никитин В.А.* «Богоискательство», богоборство Толстого // *Прометей.* М., 1980. Т. 12. С. 113–138.
- Новоселов М.А.* Письма к Л.Н. Толстому // *Минувшее: (Исторический альманах).* М.; СПб., 1994. Вып. 15. С. 371–423.
- Оболенский Л.Е.* Л.Н. Толстой, его философские и нравственные идеи. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1887.
- Овсяннико-Куликовский Д.Н.* Несколько слов о важнейших моральных идеях Толстого // *Овсяннико-Куликовский Д.Н.* Собр. соч. М.; Пг., 1923. Т. 3. С. 239–245.
- Ольденбург С.* Толстой – учитель жизни: Из воспоминаний 1880-х годов // *Неизвестный Толстой: Из архивов России и США.* М., 1994.
- Опыт ненасилия в XX столетии: Социально-этические очерки. М., 1996.
- О религии Льва Толстого. Сб. (статей). 2. М., 1912.
- Оруэлл Дж.* Толстой и Шекспир // *Оруэлл Дж.* «1984» и эссе разных лет. М., 1989.
- Петерсон Н.П. Н.Ф. Федоров* и его книга «Философия общего дела» в противоположность учению Л.Н. Толстого «о непротивлении» и другим идеям нашего времени. Верный, 1912.
- Плеханов Г.В.* Л. Толстой и его религия // *Плеханов Г.В.* Статьи о Толстом. М., 1924. С. 8–94.
- Плеханов Г.В.* Карл Маркс и Лев Толстой // *Плеханов Г.В.* Избр. филос. произведения: В 5 т. М., 1958. Т. 5. С. 632–640.
- Плеханов Г.В.* Толстой и природа // Там же. С. 609–612.
- Полторацкий Н.П. И.А. Ильин* и полемика вокруг его идеи о сопротивлении злу силою // *Ильин И.А.* О сопротивлении злу силою. 2-е изд. Лондон (Канада), 1975.
- Православие на Руси: Краткий исторический очерк с приложением мыслей Толстого. М., 1919.
- Принципы ненасилия: Классическое наследие. М., 1991.
- Пругавин А.С.* О Льве Толстом и толстовцах: Очерки. Воспоминания. Материалы. М., 1911.
- Пругавин А.С.* Лев Толстой и «богочеловеки» // *Русское богословие.* 1911. Август. С. 147–165.
- Рахманов В.В.* Крестьянин-коммунист (о В.К. Сютяеве) // *Минувшие годы.* 1908. № 8.
- Рачин Е.И.* Философские искания Толстого. М., 1993.
- Розанов В.В.* По поводу одной тревоги гр. Л.Н. Толстого // *Русский вестник.* 1895. № 8. С. 154–187.

- Розанов В.В.* Еще о гр. Л.Н. Толстом и его учении о несопротивлении злу // Русское обозрение, 1896, № 10. С. 497–507.
- Розанов В.В.* Л.Н. Толстой и Русская Церковь // *Розанов В.В.* Религия и культура. М., 1990. Т. 1.
- Розанов М.Н.* Руссо и Толстой. Л., 1928.
- Роллан Р.* Жизнь Толстого // *Роллан Р.* Жизни великих людей. М., 1993.
- Свенцицкий В.* Христианское отношение к власти и насилию // Вопросы религии. М., 1906. Вып. 1.
- Семенова С.Г.* Тайны Царства Небесного. М., 1994.
- Сергеенко П.* Толстой и Иоанн Кронштадтский // Толстой и его современники: Очерки. М., 1911.
- Соловьев В.С.* Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2.
- Соловьев Вл.* Письмо к Л. Толстому о воскресении Христа // Путь. Париж, 1926. № 5. С. 75–77.
- Сорокин П.А.* Л.Н. Толстой как философ // Вестн. психологии, криминальной антропологии и гипнотизма. 1912. Вып. 4/5. С. 80–97.
- Стенун Ф.А.* Религиозная трагедия Льва Толстого // *Стенун Ф.А.* Встречи. М., 1988.
- Страхов Ф.А.* Искание истины. М.: Посредник, 1911.
- Струве П.Б.* Роковые вопросы: По поводу статьи Л.Н. Толстого «Неизбежный переворот» // Русская мысль. 1909. Октябрь.
- Струве П.Б.* Толстой и «мы». Толстой и «социальная революция» // Там же. 1911. Январь.
- Струве П.Б.* Лев Толстой. I. Смысл жизни. II. Смысл смерти Толстого // *Струве П.Б.* Patriotica: Политика, культура, религия, социализм. М., 1997. С. 291–304.
- Сухотина-Толстая Т.Л.* Воспоминания. М., 1976.
- Толстой А.Л.* Отец: Жизнь Льва Толстого: В 2 т. М., 1978.
- Толстая А.Л.* Дочь. М., 1992.
- Толстая С.А.* Дневники и ежедневники, 1860–1919: В 2 т. М., 1978.
- Толстовский ежегодник. М., 1912.
- Толстой и его современники: Очерки. М., 1911.
- Толстой и зарубежный мир // Литературное наследство. М., 1965. Т. 75, кн. 1.
- Толстой и ненасилие: Материалы Всероссийской конференции. М., 1995.
- Толстой и о Толстом: Новые материалы. М., 1925. Сб. 2.
- Толстой и религия: Научные доклады Московского толстовского общества. М., 1996. Вып. 5.
- Толстой: Памятники творчества и жизни. М., 1923. Вып. 3.
- Толстой и современный мир: Сб. науч. ст.: В 2 ч. Тула, 1998.
- Толстой и традиции ненасилия в двадцатом веке: (Материалы симпозиума). М., 1996.
- Трубецкой Евг.* Спор Толстого и Соловьева о государстве // О религии Льва Толстого. М., 1912. Сб. 2.
- Уильямс Х.* Этика пищи, или Нравственные основы безубойного питания для человека / Пер. с англ., вступ. ст. Л.Н. Толстого. М.: Посредник, 1893.
- Федоров Н.Ф.* Письма к В.А. Кожевникову // *Федоров Н.Ф.* Сочинения. М., 1982. С. 638–641.

- Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 286–413.
- Франк С.Л. Нравственное учение Л.Н. Толстого // Франк С.Л. Русское мировоззрение. М., 1996. С. 432–439.
- Франк С.Л. Лев Толстой и русская интеллигенция // Там же. С. 440–444.
- Франк С.Л. Памяти Льва Толстого // Там же. С. 445–454.
- Франк С.Л. Толстой и большевизм // Там же. С. 455–458.
- Франк С.Л. Лев Толстой как мыслитель и художник // Там же. С. 459–478.
- Фриче В.М. Л.Н. Толстой: Сб. ст. М., 1929.
- Хельцицкий П. Свет веры / С предисл. Л.Н. Толстого. 2-е изд. М., 1907.
- Цвейг С. Лев Толстой // Цвейг С. Три певца своей жизни: Казанова. Стендаль. Толстой. М., 1992.
- Цертелев Д.Н. Нравственная философия гр. Л.Н. Толстого. М., 1889.
- Цертелев Д.Н. Учение гр. Л.Н. Толстого о жизни // Русское обозрение. 1890. Кн. 7.
- Чертков В.Г. О революции: Насильственная революция или христианское освобождение? Лондон: Свободное слово, 1904.
- Чертков В.Г. Отношение Л.Н. Толстого к земледельческим колониям // Голос минувшего. 1910. Вып. X. С. 46–64.
- Чертков В.Г. Уход Толстого. М., 1922.
- Черткова А.К. Л.Н. Толстой и его знакомство с духовно-нравственной литературой // Голос минувшего. 1910. № 5. С. 219–225.
- Чулков Г.И. О мистическом анархизме. СПб., 1906.
- Шестов Л.И. Добро в учении гр. Толстого и Фр. Ницше: (Философия и проповедь). СПб., 1906.
- Шестов Л.И. Откровения смерти: (Последние произведения Л.Н. Толстого) // Современные записки. 1920. № 1, 2.
- Шифман А.И. Лев Толстой и Восток. 2-е изд. М., 1971.
- Шкловский В. Лев Толстой. М., 1967.
- Штейнер Р. Теософия и граф Л.Н. Толстой // Штейнер Р. Из области духовного знания, или антропософии. М., 1997. С. 103–109.
- Щеглов В.Г. Граф Л.Н. Толстой и Ф. Ницше: Очерк философско-нравственный их мировоззрения. Ярославль, 1897.
- Эйхенбаум Б. Толстой и Шопенгауэр // Литературный современник, 1935. № 11.
- Эйхенбаум Б.М. О противоречиях Льва Толстого // Эйхенбаум Б.М. О прозе. Л., 1969.
- Эльцбахер П. Сущность анархизма: Изложение учений Годвина, Прудона, Штирнера, Бакунина, Кропоткина, Туккера и Л.Н. Толстого. 2-е изд. СПб., Б. г.
- Энгельмейер П.К. Критика научных и художественных учений Л.Н. Толстого. М., 1898.
- Эрн В.Ф. Толстой против Толстого // О религии Льва Толстого: Сб. (статей). М., 1912. Сб. 2.
- Юзефович Б.М. О философском учении гр. Л.Н. Толстого по XIII т. его сочинений: Крит. этюды. 4-е изд. Киев, 1895.
- Янжул И.Н. Страх смерти: Разговоры с графом Л.Н. Толстым. СПб., 1910.
- Ackermann I. Tolstoi und das Neue Testament. Leipzig, 1927.
- Altman N. The non-violent revolution. Longmead: Element Books, 1988.
- Berlin I. The Hedgehog and the Fox: An essays on Tolstoy's view of history. New York, 1957.

- Critical essays on Tolstoy / Ed. by E. Wasiolek. Boston, 1986.
- Davis H.E.* Tolstoy and Nietzsche: A problem in biogr. ethics. New York, 1971.
- Dellinger D.* Revolutionary nonviolence. New York: Anchor Books, 1971.
- Douglass J.W.* The non-violent coming of God. New York: Orbis Books, 1991.
- Ferguson J.* The politics of Jesus: The New Testament and nonviolent Revolution. Nyack (N.Y.): Fellowship Publishers, 1977.
- Gandhi M.K.* Non-violence resistance. New York: Schocken Books, 1951.
- Gandhi M.K.* Non-violence in peace and war. Ahmadabad, 1962. Vol. 1-2.
- Goss Mayr J.* Une autre revolution: Violence des non-violents. Paris: Les editions du Cerf, 1969.
- Gustafson R.F.* Leo Tolstoy: Recident and stranger. A study in fictions and theology. Princeton (N.J.), 1986.
- Hanigan I.P.* Martin Luther King and the foundations of nonviolence. Lanham, (MD): Univ. press of America, 1984.
- Holmes R.,* (ed.). Nonviolence in theory and practice. Belmont: Wadsworth, 1990.
- In the shade of giant: Essays on Tolstoy. Berkeley; Los Angeles; London, 1989.
- Miller W.R.* (ed.). Nonviolence. New York: Schocken Books, 1964.
- Mittal S.* Tolstoy Social and political ideas. Deli, 1966.
- Modern critical views: Leo Tolstoy / Ed. by H. Bloom. New York, 1986.
- Morson G.S.* Hidden in plain view: Narrative and creative potential in «War and Peace». Stanford (Calif.), 1987.
- Nazaroff A.N.* Tolstoy the inconstant. New York, 1929.
- Paige G.D., Gilliat S.* Buddhism and nonviolent global problem-solving. Honolulu: Center for Global Nonviolent Planning Project; Spark M. Matsunaga Inst. for Peace, 1991.
- Pelton L.H.* The psychology of nonviolence. New York: Pergamon press, 1974.
- Philipp F.-H.* Tolstoy und der Protestantismus. Giessen, 1959.
- Pyarelal.* Thoreau, Tolstoy and Gandhi. Calcutta, 1958.
- Rowe W.W.* Leo Tolstoy. Boston, 1986.
- Sharp G.* The politics of nonviolent action: The dynamism of non-violent action. Cambridge: Extending Horizons Books, 1973.
- Serebriany S.D.* Leo Tolstoy and Sri Ramakrishna. Calcutta, 1987.
- Sider R.J.* Christ and violence. Pennsylvania: Herald press, 1979.
- Silbajoris F.R.* Tolstoy's esthetics and the modern idiom in art. Washington (D.C), 1985.
- Stepun F.A.* Dostojevskij und Tolstoj. München, 1961.
- Theologie et non-violence: Publication des Seminares. Versailles, 1986.
- Theologie et non-violence: Hospitalite et non-violence. Publication des Seminares. Paris, 1987.
- Weisbein N.* L'evolution religievse de Tolstoi. Paris, 1960.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
Глава первая	
МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ НАЧАЛА ФИЛОСОФИИ НЕПРОТИВЛЕНИЯ: ВЕРА–ДУША–БОГ	10
1. Вера	10
2. Душа	14
3. Бог.....	19
Глава вторая	
ПРИНЦИПЫ ХРИСТИАНСКОЙ ЭТИКИ. ПРИНЦИП ЛЮБВИ.	28
1. Метафизика и этика любви: единство «эроса» и «агапэ»	28
2. Нравственный смысл любви	46
3. Препятствия любви: учение о грехах, соблазнах и суевериях.....	55
Глава третья	
ПРИНЦИП НЕПРОТИВЛЕНИЯ.....	78
1. Понятие непротивления. Метафизика зла и этика непротивления... ..	78
2. Учение о непротивлении: истоки и основные этапы развития	103
3. Обоснование идеи непротивления: аргументы разума и аргументы жизни	135
Глава четвертая	
ПРИНЦИП НЕДЕЛАНИЯ.....	170
1. Культурно-исторические формы неделания и их преломление в христианской этике Л.Н. Толстого	170
2. Принцип неделания как этическая категория. Самоотречение как усилие неделания	178
3. Принцип неделания и программа нравственного самосовершенствования личности. Ступени духовного роста.....	187
Глава пятая	
ЖИЗНЕННЫЕ И ДУХОВНО-ПРАКТИЧЕСКИЕ НАЧАЛА ХРИСТИАНСКОЙ ЭТИКИ.....	200
1. Источники и критерий нравственного опыта. Семейный «этнос» как главный жизненный источник христианской этики Л.Н. Толстого ..	203

2. Религиозно-нравственный опыт и образы духовной жизни: святость, юродство, мудрость.....	219
3. Христианская жизнь: ступени осуществления нравственного идеала	235
Глава шестая	
ЭТИЧЕСКАЯ ПРОГРАММА ТОЛСТОВСТВА.....	251
1. Толстовство как тип морального мировоззрения.....	251
2. Опыт практической реализации принципов христианской этики в толстовском движении	261
3. Хозяйственная этика толстовства. Толстовские земледельческие коммуны.....	281
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	296
ЛИТЕРАТУРА	300

Научное издание

Мелешко Елена Дмитриевна

**ХРИСТИАНСКАЯ ЭТИКА
Л.Н. ТОЛСТОГО**

*Утверждено к печати
Ученым советом
Института философии РАН*

Зав. редакцией *Г.И. Чертова*

Редактор *Н.В. Ветрова*

Художник *Т.В. Болотина*

Художественный редактор *В.Ю. Яковлев*

Технический редактор *З.Б. Павлюк*

Корректоры *А.Б. Васильев, Г.В. Молоканова*

Подписано к печати 27.01.2006

Формат 60 × 90 ¹/₁₆. Гарнитура Таймс

Печать офсетная

Усл.печ.л. 19,5. Усл.кр.-отг. 20,0. Уч.-изд.л. 20,8

Тираж 800 экз. (300 экз. – РГНФ) экз. Тип. зак. 3081

Издательство «Наука»

117997, Москва, Профсоюзная ул., 90

E-mail: secret@naukaran.ru

www.naukaran.ru

Отпечатано с готовых диапозитивов

в ГУП «Типография «Наука»

199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12



Побороть общее зло жизни можно
только одним средством —
нравственным усовершенствованием
своей жизни.

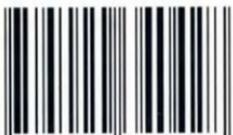
Л.Н. Толстой
МЫСЛИ О САМОСОВЕРШЕНСТВОВАНИИ

Если народ считает политическую
власть выше власти нравственного
закона, то он всегда останется рабом,
какой бы характер эта власть
не носила.

Л.Н. Толстой
ПИСЬМО «К КИТАЙЦУ»

Наука

ISBN 5-02-034042-1



9 785020 340428