


АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
(ПУШКИНСКИЙ ДОМ)

Г. Я. ГАЛАГАН

Л. Н. ТОЛСТОЙ



ХУДОЖЕСТВЕННО-
ЭТИЧЕСКИЕ
ИСКАНИЯ



Ленинград
■ НАУКА ■
Ленинградское отделение
1 9 8 1

Ответственный редактор

Б. И. БУРСОВ

Г $\frac{70202-549}{042 (02)-81}$ 470.81.4603010101.

© Издательство «Наука», 1981 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Творческое наследие Толстого по богатству идей необозримо. И через весь его путь художника и мыслителя проходит как ощутимо стержневая тема человеческого единения. Не во всех произведениях она звучит с одинаковой силой, но именно с нею связано осмысление очень разных поворотов толстовских исканий.

В социальной утопии Толстого единение людей — высшее благо. Сама возможность движения к нему ставится писателем в прямую зависимость от человеческих представлений о благе общем и путях его достижения. Эта последняя проблема неизбежно предполагала исследование представлений о добродетели (их истинности либо извращенности), поскольку именно ими определялись не только пути к общему благу, но и само его осмысление.

Хотя понимание добродетели исторически менялось (четырем основным добродетелям древнегреческих этических концепций — мудрости, мужеству, справедливости и умеренности — христианская этика противопоставила три богословские — веру, надежду, любовь, обуславливающие сущность всех остальных устремлений к добру), с понятием «добродетель» и в древнем и в новом мире неизменно связывались положительные нравственные качества личности. Столь же неизменным оставалось и внимание не только этической, но и художественной мысли человечества к извращенным представлениям о добродетели, внешне противостоящим пороку, но внутренне тождественным ему.

Как следствие практической деятельности Толстого все проблемы, связанные с бытием добродетели в современной ему действительности, встают перед писателем в начале творческого пути, определяют собою обширный пласт художественного исследования действительности в 50—70-е годы и становятся самостоятельным и специальным «объектом» анализа в публицистике позднего Толстого, поскольку моральные искания писателя обретают в этот период автономность существования.

Неизбежность извращения представлений о добродетели связывается в художественно-этической системе писателя с той социальной общностью людей, которая именуется им сословием

образованным; бытие истинной добродетели — с миром крестьянским. Крестьянские добродетели сливаются в сознании Толстого с добродетелями христианскими (как он их понимал) и противостоят ориентации образованного сословия на извращенные представления о мудрости, мужестве, справедливости и умеренности.

Эта социально-нравственная антитеза, оформившаяся в начале творческого пути Толстого, и предопределила собою последующее уяснение писателем источников духовного самосозидания и осмысление им «истинного» христианства как гуманистического учения, общечеловеческого по своей нравственной первооснове.

Идея подвижности личности по отношению к истине, лежавшая в основе толстовской концепции единения людей как высшего блага, обусловливала веру писателя в возможность преодоления извращенных представлений о добродетели. А самый процесс этого преодоления (не только в его этапных стадиях, но и в движении внутростадиальном) рассматривался Толстым как изменение отношения человека к миру.

В художественно-этической системе Толстого с этим процессом связана теснейшим образом и его философско-историческая концепция, поскольку общественное мнение (т. е. сумма однородных представлений об истине) осмысливается писателем как «движущая сила» человеческой истории. В обосновании движения человечества к «истинно христианскому» общественному мнению и вскрывается с наибольшей очевидностью внутренняя противоречивость нравственно-философской концепции Толстого.

С художественным исследованием означенной проблематики была сопряжена та «безбоязненная, открытая, беспощадно-резкая постановка Толстым самых больных, самых проклятых вопросов»¹ его времени, о которой писал В. И. Ленин, обусловившая беспощадность обличения писателем современной ему действительности.

Основное внимание в настоящей работе уделяется художественно-этической системе Толстого в ее движении. Генетические корни идей писателя (это касается прежде всего так называемых «метафорических символов») и соотносительность нравственных воззрений Толстого с современными ему этическими концепциями не являются в ней предметом специального и целенаправленного внимания. Анализ художественного и нравственного мира писателя опирается в настоящей работе на характер толстовского осмысления истории культуры и истории философии: имеется в виду, во-первых, устранение писателем временной и эстетической дистанции между хронологически отдаленными друг от друга духовными обретениями человеческой истории, объединение им исторического и общечеловеческого, и, во-вторых, «художнический» аспект толстовского восприятия нравственно-

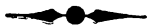
¹ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 20, с. 23.

философской мысли прошлого, выразившийся, в частности, и в том предпочтении, которое оказывалось Толстым «поэтам» — в широком смысле этого слова (именно их писатель именовал «учителями» жизни, «истинными» мудрецами) перед умствующими философами.

В качестве узловых периодов исследования избирается период 1847—1852 гг. — «выход» Толстого к проблеме представлений о добродетелях сословия образованного и добродетелях крестьянских (христианских), 60-е годы — педагогические статьи, «Война и мир» (толстовский анализ преодоления извращенных представлений о добродетели) и 70—90-е годы — период создания «Анны Карениной», «Исповеди», трактатов «О жизни», «Царство божие внутри вас» и романа «Воскресение» (вскрытие взаимосвязи между представлением о добродетели и общественным мнением).

Выбор привлекаемых к исследованию русских и западноевропейских источников и характер их анализа определяются аспектом означенной проблематики работы в соотношении с толстовскими автосвидетельствами в письмах и дневнике.

ПОРОК И ДОБРОДЕТЕЛЬ



1

Один из первых творческих замыслов Толстого имел заглавие «Что нужно для блага России и очерк русских нравов» (1846).¹ Из этого заглавия очевидно, что русло исканий молодого Толстого уже в этот период во многом определялось его вниманием к таким проблемам, как общее благо² и пути его достижения.

Характер представлений Толстого об общем благе и путях его достижения, обусловивший рождение и последующую эволюцию указанного замысла, раскрывается (в значительной степени) его наследием первой половины 1847 г. Возможность создания нравственного мира в этот период ставится Толстым в прямую зависимость от ориентации каждого на активное творение добра. Самый факт признания человеком общего блага высшей целью жизни осмысливается молодым Толстым как бесспорное свидетельство общепользности практических действий личности («Цель жизни человека есть всевозможное способствование к всестороннему развитию всего существующего»;³ «Всякий человек, даже не сознающий своей пользности и не имея желанья быть полезным, тем не менее приносит пользу. Но если он чувствует потребность быть полезным и стремится к этой цели, он непременно достигнет ее и будет существенно содействовать общему благу» — I, 219).

¹ См.: Гусев Н. Н. Л. Н. Толстой. Материалы к биографии с 1828 по 1855 г. М., 1954, с. 211. — В письме к Н. Н. Толстому (июнь 1846 г.) будущий писатель называет этот замысел книгой.

² О внимании молодого Толстого к понятиям «общее благо», «добродетель» и «порок» в связи с традициями их осмысления просветительской философией усовершенствования см.: Куприянова Е. Н. Эстетика Л. Н. Толстого. М.—Л., 1966, с. 44—63. Там же см. о характере взаимосвязи «общего» и «личного» в толстовском наследии.

³ Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. (юбилейное издание), т. 46. М.—Л., 1934, с. 30 (далее ссылки на это издание приводятся в тексте, указываются том и страница).

Право надежного руководителя на этом пути «общепольного» движения личности закрепляется Толстым за разумом («Оставь действовать разум, он укажет тебе на твое назначение, он даст тебе правила, с которыми смело иди в общество. Все, что сообразно с первенствующей способностью человека — разумом, будет равно сообразно со всем, что существует» — 46, 4). К авторитету разума обращается он и в «Правилах для развития воли» («пренебрегать <...> общественным мнением, не основанным на рассудке» — 46, 262). Важность этого последнего суждения усугубляется еще и тем, что оно является первым свидетельством толстовского осмысления общественного мнения как нравственно-философской проблемы.

Вера в непогрешимость собственных рациональных построений не исключает в то же время и некоторой настороженности в отношении Толстого к возможностям разума. Отсюда — дневниковая запись: «Образуй твой разум так, чтобы он был сообразен с целым, с источником всего, а не с частью, с обществом людей; тогда твой разум сольется в одно с этим целым, и тогда общество, как часть, не будет иметь влияния на тебя» (март 1847 г., 46, 4).⁴ Однако именно опора на разум определяет в очень существенной степени характер возражений Толстого Руссо в 1847 г. Ополчение будущего писателя против «уз невежества», ограничивающих, по его мнению, свободу человека (а значит, и возможность выбора между добром и злом), практически выливается в защиту тех путей, которые предлагаются разумом для торжества добра. Возможность извращенных построений разума, о которой говорится в трактате «Рассуждение о науках и искусствах», в толстовских возражениях почти не учитывается.

Достаточно сильна вера Толстого в непогрешимость собственных умозаключений и в его анализе «Наказа» Екатерины II. Целый ряд мыслей Екатерины, не вызывающих его возражений, он неизменно сопровождает скупым оценочным комментарием: «весьма справедливо», «совершенно справедливо», «чрезвычайно справедливо» (46, 5, 10, 16, 17, 20, 25). В этих репликах-оценках понятие «справедливый» — эквивалент правильного и разумного. Подспудное ощущение неправомерности отождествления этих категорий обуславливает вместе с тем и следующее признание Толстого уже в начальный период анализа «Наказа»: «Во мне начинает проявляться страсть к наукам; хотя из страстей человека эта есть благороднейшая, но не менее того я никогда не предамся ей односторонне, т. е. совершенно убив чувство и не занимаясь приложением, единственно стремясь к образованию ума и наполнению памяти. Односторонность есть главная причина несчастий человека» (46, 7).

⁴ См. также: Бурсов Б. И. Лев Толстой. Идеиные искания и творческий метод. 1847—1862. М., 1960, с. 30—43.

Настороженность отношения Толстого к выводам разума является и в ходе его полемики с рядом суждений Екатерины о роли закона при монархическом правлении. Называя «самую возвышенную» (46, 6) мысль автора «Наказа» о необходимости ориентации закона на максимальность содействия «величайшему благу» людей, Толстой вскрывает одновременно расхождение между истиною (как она ему представляется) и целевой установкой рациональных построений Екатерины. Возражения Толстого мотивируются его убежденностью в том, что основой законодательства любых форм общественного устройства должна являться добродетель. Из общего понятия «добродетель» им еще не вычлениются различные качества, ее составляющие, но в ходе анализа «Наказа» толстовское внимание сосредоточивается на том из них, которое именуется «справедливостью»: ⁵ «Мнение (Екатерины, — Г. Г.), что нужно определить законом, что преступник, который доносит на своих сообщников, — не должен быть наказываем, я не оправдываю, несмотря на все выгоды, каковые такое постановление могло бы принести, <...> во-первых, потому, что человек, изменивший своему слову, не добродетелен, а правительство должно поддерживать добродетель, а во-вторых, потому, что ни в каком случае не должна быть в законах несправедливость (не наказывать преступника есть несправедливость), а по моему мнению, закон положительный, чтобы быть совершенен, должен быть тождествен закону нравственному» (46, 15).

Восприятием справедливости как должного начала закона положительного определяется и толстовское осмысление проблемы наказания в общественном организме: «Мне приходит в голову мысль, что в государстве, которое основано на злоупотреблениях (не только основано, но даже существует одно злоупотребление), не может существовать справедливости. Справедливость в отношении преступлений есть соразмерность преступлений с наказаниями, но так как понятия и чувства людей различны, то то, что есть жесточайшее наказание для одного, есть благо для другого. Следовательно, справедливости не существует» (46, 16—17).

Вниманием к характеру добродетели в монархии определяются и итоговые суждения Толстого о «Наказе»: «Везде, где

⁵ Об основных этических категориях (в том числе и о понятии «добродетель») см., например: *Дробницкий О. Г.* Понятие морали. Историко-критический очерк. М., 1974, 388 с.; *Шишкин А. Ф.* Человеческая природа и нравственность. Историко-критический очерк. М., 1979, 267 с. — За справедливостью, мудростью, мужеством и умеренностью в период средневековья закрепилось определение «кардинальные» (или «философские») добродетели. Это определение употреблялось и в современной Толстому философской литературе. См., например: *Бронзов А.* Аристотель и Фома Аквинат в отношении к их учению о нравственности. СПб., 1884, 591 с.; *Соловьев В.* Оправдание добра. — В кн.: *Соловьев В.* Собр. соч., т. VII. СПб., 1897. с. 1—484.

Екатерина говорит о монархической власти, она приписывает ей все возможные добродетели, как необходимые атрибуты оной <...> В самом деле добродетель может быть принята за основание монархического правления. Но история доказывает нам, что этого еще никогда не было» (46, 22). В прямой связи с этим суждением находится и толстовская оценка «Наказа» как свидетельства более остроумия, нежели разума Екатерины, ее тщеславия, а не любви к истине, ее себялюбия, а не любви к народу.

Настороженность отношения Толстого к построениям разума в период анализа «Наказа» дает знать о себе и в его определении воли как «способности неограниченной» (46, 14). Воля, именно в этом ее осмыслении, — объект толстовского исследования в его «Правилах», относящихся к весне 1847 г., и ряде набросков философского характера периода учебы в Казанском университете, и скорее всего — весны 1847 г.: и в «Правилах» и в набросках разум рассматривается в качестве способности человека, подчиненной воле. Воля отождествляется в них с желанием (иначе — стремлением или хотением)⁶ и разделяется в «Правилах» на волю «телесную», «чувственную» и «разумную». Последняя из них определяется Толстым как «высшая степень развития духа человека»: «Когда воля преобладает над разумом, то ни тело, ни чувства не существуют более самостоятельно, а существует одна воля разумная <...> В этом положении дух человека восходит на высшую степень своего развития и совершенно отделяется от всего вещественного и чувственного, в этом положении души разум мыслит только потому, что воля хочет, чтобы он мыслил, и мыслит о том, а не о другом, потому что именно этот предмет мышления избрала воля» (46, 265—266).

Приоритет «разумной» воли над разумом в этих правилах и набросках утверждается очень настойчиво. Вместе с тем в «Правилах» присутствует и следующая мысль: «Для того, чтобы развить волю вообще и дойти до высшей ступени ее развития («воли разумной», — Г. Г.), надо необходимо пройти и низшие ступени» (46, 266). Таким образом, воля разумная осмысливается здесь как сущность в значительной мере отвлеченная, как некий идеальный результат преодоления стремлений или «хотений», которые далеко не всегда способствуют духовному «благосостоянию» единичной и совокупной личности. А в наброске «О цели философии» задача постижения той способности, которую человек сможет «ограничивать» стремление естественное, т. е. волю» (1, 230. Курсив мой, — Г. Г.), и направлять это стремление к достижению блага, определяется целью философии «в истинном значении» (1, 229).

Развернутый автокомментарий к анализируемому периоду становления дается Толстым в 1857 г. в дошедшей до нас первой

⁶ См. об этом: Бурсов Б. И. Лев Толстой. Идеиные искания и творческий метод, с. 22—23; Куприянова Е. Н. Эстетика Л. Н. Толстого, с. 79—85.

главе второй половины «Юности», озаглавленной «Внутренняя работа».⁷ Из нее становится очевидным то начало, к которому подсознательно апеллировал Толстой в поисках силы, способной направлять движение личности к торжеству «воли разумной».

Вспоминая в указанной главе «моральную механику» своей духовной биографии начала 1847 г., Толстой от лица своего автобиографического героя замечал: «Помню, что основание новой философии (его собственной, — Г. Г.) состояло в том, что <...> сущность души человека есть воля, а не разум, что Декарт, которого я не читал тогда, напрасно сказал „*cogito ergo sum*“,⁸ ибо он думал потому, что хотел думать, следовательно, надо было сказать „*volo ergo sum*“.⁹ На этом основании способности человека разделялись на волю умственную, волю чувственную и волю телесную. Из этого вытекали целые системы» (2, 344).

Это важное для нас высказывание обрамляется в тексте главы рассуждениями о той побудительной силе, которая привела к переосмыслению «формулы» Декарта. Замена «мысли» «желанием» оказывается следствием «умственного увлечения», «пьянства гордой умственной деятельности» (2, 343, 344), устраняющих все стремления и «хотения», не связанные с «чистыми» умозрительными рассуждениями: «Ни семейные дела, ни прогулки, ни рыбные ловли — ничто меня не интересовало. Я в это время заметно охладел ко всем нашим» (2, 343—344). «Низшие» стремления, восходящие к телесной и чувственной сторонам личности, нейтрализуются желанием «бесконечного морального совершенства» (2, 343). Но само предпочтение этого желания, выбор его среди других диктуется не чем иным, как разумом. Именно он ограничивает стремления и направляет самые достойные из них к достижению блага общего, сливающегося с благом личным: «Из положения отчаяния <...> вывели меня надежда на будущее и умственная деятельность. Передо мной открывалось бесконечное моральное совершенство, не подлежащее ни несчастьям, ни ошибкам, и ум с страстностью молодости принялся отыскивать пути к достижению этого совершенства» (2, 343). Разум для Толстого периода весны 1847 г. — высшая реальная способность человека, в то время как «разумная» воля — способность идеальная. Господство воли «разумной» мыслится Толстым как итог длительного пути совершенствования, который определяется разумом. Хотя внутреннее недоверие Толстого к выводам разума (подтверждаемое и воспоминаниями 1857 г.¹⁰) достаточно ощутимо уже в период анализа «Наказа»,

⁷ См.: *Куприянова Е. Н.* Эстетика Л. Н. Толстого, с. 47.

⁸ «Я мыслю, следовательно, я существую» (*лат.*).

⁹ «Я желаю, следовательно, я существую» (*лат.*).

¹⁰ В той же главе «Юности» Толстой вспоминал: «Одно было нехорошо. Не считая никого достойным понимать мои умствования, я никому не сообщал их и все более и более разобщался и холодел ко всему семейству. Я не только не привязывал себя к жизни новыми нитями любви, я понемногу разрывал те, которые существовали» (2, 345).

его практическая ориентация на разум как на «первенствующую способность человека» еще очень сильна.

Этой ориентацией, по-видимому, и определялся во многом характер предполагавшегося Толстым решения многих проблем, которые мыслились центральными в замысле «Что нужно для блага России и очерк русских нравов». Та настороженность, которая проявилась в отношении Толстого к выводам разума весной 1847 г. (при явной опоре на него), не могла не сказаться и на общем русле его размышлений об общем благе и путях его достижения. Безуспешные попытки благоустройства крестьянской жизни весной и летом 1847 г. «высветили» в этом русле социальный аспект (во всей его сложности и значимости) и определили направление дальнейшей эволюции замысла.

Важно и то обстоятельство, что именно в этот период, в июне 1847 г., давая самооценку собственного движения на пути совершенствования, Толстой говорит о современном ему мире как о «развратном» и «порочном» (46, 33) и противопоставляет его «векам добродетели». И здесь же отличительной чертой мира «развратного» и «порочного» называет утрату человеком таких качеств, как «смелость, твердость, рассудительность, справедливость» (46, 33). Наряду с мудростью смелость (мужество), рассудительность (умеренность) и справедливость уже во времена античности определились в качестве основных путей достижения блага общего. И хотя в толстовском суждении о собственном движении на пути совершенствования источник расхождения между существующим и должным связывается пока еще с миром внешним, а не с самой личностью, проблема общепринятых представлений о добродетели заявляет о себе в этом суждении достаточно настойчиво.

* * *

Спустя три года (дневник за этот период отсутствует) в нравственных построениях Толстого на первый план выдвигается та сторона, которая в 1847 г. лишь изредка давала о себе знать: «Теперь <...> я почти никакого убеждения не признаю хорошим и справедливым до тех пор, пока не вижу приложения и исполнения на деле оно и приложения многими <...>. Как мог я дать ход своему рассудку без всякой проверки, без всякого приложения?» (46, 38). Такое восприятие теоретических выводов разума естественно привнесло с собой элемент скептицизма и в осмысление общепринятых представлений о добродетели. Процесс этой внутренней «перестройки», зафиксированный в дневнике 1851—1855 гг., сопровождался рядом существенных изменений в нравственно-философской концепции Толстого. В этот период, порожденное падением «доверия к уму» (47, 17), утверждается в качестве самостоятельной инстанции понятие «критическая сторона сознания». Тогда же на первый план вы-

двигается проблема влияния страстей на рассудок: «Затронутые страсти (гордость, тщеславие, лень) давали другой вид положению и подсказывали уму другие размышления. Верь рассудку только тогда, когда убедишься, что никакая страсть не говорит в тебе. В бесстрастном состоянии рассудок руководит человеком, но когда страстиобладают им, они руководят и его разумом, придавая только больше пагубной смелости в дурных поступках» (46, 181).

В связи с этим происходит изменение отношения Толстого к «воле разумной». Рушится бесспорность ее авторитета: «Невозможно следовать определениям разумной воли только вследствие ее выражения. Необходимо употреблять хитрости против своих страстей. Добро приятно делать для каждого; но страсти часто заставляют нас видеть его в превратном свете. А рассудок, действуя непосредственно, бессилен против страсти, он должен стараться действовать одной на другую. В этом заключается мудрость» (46, 188). В этой записи важна и ее заключительная часть — суждение о мудрости, учитывающее возможности и силу извращенных построений разума.

Другая проблема, связанная с процессом внутренней «перестройки» Толстого, — новый ракурс восприятия собственных поступков, главным и преимущественным образом негативный. Задача следования добродетели заменяется в дневнике с марта 1851 г. целенаправленным вниманием к собственным порокам и недостаткам и подведением их в ежедневных отчетах под общечеловеческие категории слабостей.¹¹ Происходит своеобразная «ломка» метода самоусовершенствования, засвидетельствованная Толстым и ретроспективно в марте 1855 г.: «Я перечел страницы дневника, в которых я рассматриваю себя и ищу пути или методы к усовершенствованию. С самого начала я принял методу самую логическую и научную, но меньше всего возможную — разумом познать лучшие и полезнейшие добродетели и достигать их. Потом я постиг, что добродетель есть только отрицание порока, ибо человек *добр*, и я хотел исправиться от пороков» (47, 38—39).

Эта запись-воспоминание является открытой параллелью к толстовским размышлениям в первом осуществленном (хотя и незавершенном) художественном замысле «История вчераш-

¹¹ Самый факт внимания молодого Толстого к личным слабостям и порокам и несомненную связь этого перемещения с «методом» Франклина (через книгу Д. Н. Бегичева «Семейство Холмских») был отмечен Б. М. Эйхенбаумом еще в 1922 г. (см.: *Эйхенбаум Б. М.* Молодой Толстой. Пб.—Берлин, 1922, с. 24—26). Позднее под углом зрения толстовского внимания к слабостям был проанализирован его ранний дневник и показана зависимость нравственно-эстетической проблематики повести «Детство» от решения темы «слабостей» в дневнике (см.: *Галаган Г. Я.* Этические и эстетические искания молодого Л. Толстого. — Русская литература, 1974, № 1, с. 136—149).

него дня» (март 1851), в третьей главке которого обосновывается перемещение внимания к порокам и слабостям, аргументируется предпочтение аналитического исследования негативных сторон личности выработке правил добродетели и следованию им. Антитеза «порок — добродетель» в этой аргументации осмысливается в одном логическом ряду с полярными началами «зло — добро». Семена добра, по мысли Толстого, посеяны в душе каждого, зло — нечто «привитое» (1, 290), привнесенное извне. Жизнеспособность антитезы «порок — добродетель» и ставшая очевидной из личного жизненного опыта все возрастающая власть негативного из полярных начал рассматриваются Толстым как следствие недооценки силы страстей, заставляющих разум признавать добродетелью то, что является лишь ее подобием. Итог толстовского исследования — признание добродетелью сосредоточения на пороках и слабостях, анализ последних и избавление от них: «Разве достаточно уничтожить причину зла, чтобы было добро? Добро положительно, а не отрицательно. Оттого именно и достаточно <...> Сними грубую кору с бриллианта, в нем будет блеск; откинь оболочку слабостей, будет добродетель... Разве добродетель состоит в том, чтобы исправляться от слабостей <...>? Кажется, добродетель есть самоотвержение. — Не правда. <...> Всякий раз, когда я пишу дневник откровенно, я не испытываю никакой досады на себя за слабости; мне кажется, что ежели я в них признался, то их уже нет» (1, 290—291). А двумя годами позднее с этим методом личного совершенствования Толстой связывает путь духовного пробуждения общественного сознания в целом: «Во всех философиях законоведения законы выводятся из начал здравого ума и справедливости. Эти законы составляют нераздельные части души каждого человека <...> Но мне кажется, что основание законов должно быть отрицательное — *не правда*. Нужно рассмотреть, каким образом не правда проникает в душу человека, и, узнав ее причины, положить ей преграды. Т. е. основывать законы не на соединяющих началах — добра, а на разъединяющих началах зла» (46, 286).

Эта направленность толстовских размышлений находит отражение уже в самых первоначальных набросках автобиографической трилогии. В черновиках первой незаконченной редакции замысел повести определяется потребностью рассказать о «всех замечательных случаях <...> в жизни, т. е. таких случаях, в которых <...> перед собою нужно было оправдаться» (1, 108), а задача героя мыслится как снятие «завесов» (1, 106), прикрывающих зло и пороки. Общность этой направленности с темой «искренности в слабостях» — одной из основных в «Исповеди» Руссо — несомненна. Но следует заметить, что несколько лет знакомства с «Исповедью», предшествовавших рождению замысла трилогии и началу работы над нею (зима 1850—1851 гг.), не сделали задачу «искренности в слабостях» ведущей в толстовских исканиях путей самосовершенствования. Выход Толстого

к теме пороков (при давнем знакомстве с решением ее Руссо) совершился в итоге многолетнего анализа писателем взаимосвязи личности и общественного организма — анализа, постепенно разрушившего первоначальную ориентацию преимущественно на достижение «добродетельных» намерений. Вторичное же обращение Толстого к «Исповеди» относится к июню 1852 г. и способствует в известной мере уже не становлению темы «пороков и слабостей», а «устойчивости» ее в толстовском сознании, отраженной дневниковыми записями даже последних лет жизни.

Вместе с тем дневник начала 1851 г. еще не свидетельствует о перестройке толстовского пути личного совершенствования. Целенаправленное внимание к слабостям и порокам осмысливается в дневнике в качестве главной задачи совершенствования лишь в марте 1851 г. К марту же относится и незавершенный замысел «Истории вчерашнего дня», во второй главе которого мы сталкиваемся с открытым варьированием одного из мотивов «Мертвых душ» Гоголя.¹²

Перечитывая Гоголя в 1855 г., Толстой (как свидетельствует дневник) находит в поэме «много своих мыслей» (47, 87). К числу их относится гоголевское осмысление представлений о добродетели и характере ее бытия в современной ему действительности.

В авторском отступлении XI главы «Мертвых душ», объясняющем причины избрания в герои поэмы человека порочного, и в ряде «замечаний» автокомментаторского характера в тексте поэмы Гоголь излагает свое понимание добродетели как категории современного ему общественного сознания. Оно оказывается созвучным тем критическим нотам в восприятии добродетели, которые дали о себе знать в дневнике Толстого 1847 г. и анализе «Наказа». Но тогда эта близость Толстого к этическим взглядам Гоголя более всего сказывалась в подходе будущего писателя к теме ложных добродетелей. В 1851 г. после более чем трехлетних попыток следовать правилам «положительным», по мысли самого Толстого, почти безрезультатных, этические взгляды Гоголя и Толстого обнаруживают значительно больше точек соприкосновения.

Гоголевское обоснование отрицательного направления в искусстве мотивируется во многом извращенностью представ-

¹² «Удивительно умеет русский человек найти обидное слово другому <...> не только человеку, сословию: мещанин — „кошатник“, <...> лакей — „лакало, лизоблюд“, мужик — „Рюрик“ — отчего, не знаю; кучер — „гужеед“ и т. д. — всех не перечтешь. Повздорь русский человек с человеком, которого первый раз видит, он сейчас окрестит его таким именем, которым заденет за живую струну <...> Надо испытать, чтобы знать, как верно и метко всегда попадают прямо в больное место» (1, 288). Присутствие в «Истории вчерашнего дня» этой «параллели» с текстом «Мертвых душ» отмечено Л. Д. Опульской в статье «Первая книга Льва Толстого» (см.: Толстой Л. Н. Детство. Отрочество. Юность. М., 1978, с. 506).

лений о добродетели в современном писателю мире: «...добродетельный человек все-таки не взят в герои. И можно даже сказать, почему не взят. Потому что пора, наконец, дать отдых бедному добродетельному человеку; потому что праздно вращается на устах слово: добродетельный человек; <...> потому что изморили добродетельного человека до того, что теперь нет на нем и тени добродетели, и остались только ребра да кожа вместо тела, потому что лицемерно призывают добродетельного человека; потому что не уважают добродетельного человека».¹³ В центре гоголевского внимания — порок, надевающий маску добродетели: «Теперь у нас подлецов не бывает, есть люди благонамеренные, приятные, а таких, которые бы на всеобщий позор выставили свою физиогномию под публичную оплеуху, отыщется разве каких-нибудь два-три человека, да и те уже говорят теперь о добродетели».¹⁴

Определение «мертвая» по отношению к понятию добродетель в авторском отступлении XI главы поэмы и упоминание о «вечной прописи» перед глазами юного Чичикова («...носи добродетель в сердце»¹⁵) вскрывают, таким образом, расхожесть общепринятых обращений к этому понятию, исторически обескровленному извращенными представлениями о нем.

Признание Чичикова обществом города N. человеком «порядочным» и «преприятным», завоевание героем расположения общественного мнения совершается очень быстро — день визитов к «городским сановникам» и вечер у полицеймейстера, где Чичиков «не дает промаха» в беседе на любую тему. Круг этих тем довольно широк. В перечне их — и лошадиный завод, и хорошие собаки, и следствие казенной палаты, и бильярдная игра, и выгоды горячего вина, и таможенные надсмотрщики и чиновники. В этом перечне присутствует и важная для нас тема: «...говорили ли о добродетели, и о добродетели рассуждал он очень хорошо, даже со слезами на глазах».¹⁶

Мотив извращенной добродетели сопутствует и «деловому путешествию» Чичикова. У Маниловых — этот мотив в иронии авторского комментария к их семейному быту: «...Хорошее воспитание, как известно, получается в пансионах. А в пансионах, как известно, три главные предмета составляют основу человеческих добродетелей: французский язык, необходимый для счастья семейственной жизни, фортепьяно, для доставления приятных минут супругу, и, наконец, собственно хозяйственная часть: вязание кошельков и других сюрпризов. Впрочем, бывают разные усовершенствования и изменения в методах, особенно в нынешнее время».¹⁷ У Плюшкина — в намерении Чичикова использовать

¹³ Гоголь Н. В. Полн. собр. соч., т. VI. Л., 1951, с. 223.

¹⁴ Там же, с. 241.

¹⁵ Там же, с. 224.

¹⁶ Там же, с. 17.

¹⁷ Там же, с. 26.

понятие «добродетель» для расположения к себе очередного владельца мертвых душ: «Он (Чичиков, — Г. Г.) уже хотел было выразиться в таком духе, что, наслышась о добродетели и редких свойствах души его, почел долгом принести лично дань уважения, но спохватился и почувствовал, что это слишком. Искоса бросив еще один взгляд на всё, что было в комнате, он почувствовал, что слова добродетель и редкие свойства души можно с успехом заменить словами: экономия и порядок».¹⁸

Извращенная добродетель осмысливается в «Мертвых душах» как следствие извращения разума. «Извороты ума»¹⁹ — так определяет Гоголь главную причину жизнеспособности героя, выходящего с наименьшими потерями из постигающих его катастроф: «Статский советник, по русскому обычаю, с горя зашил, но коллежский устоял <...> Употребил все тонкие извороты ума, уже слишком опытного, слишком знающего хорошо людей, где подействовал приятностью оборотов, где трогательною речью, где покурил лестью, ни в каком случае не портящую дела, где веунул деньжонку, — словом, обработал дело, по крайней мере, так, что отставлен был не с таким бесчестьем, как товарищ, и увернулся из-под уголовного суда».²⁰

Справедливость, требующая признания за всеми тех же прав на жизнь и благо, которые признаются за собою, из синонима «должного» и «правильного», достоверность которого проверяется нравственным законом, трансформируется в общественном организме, управляемом извращенным разумом, в эквивалент «выгодного» и «нужного». «Надобно отдать справедливость неодолимой силе его (Чичикова, — Г. Г.) характера. После всего того, что бы достаточно было если не убить, то охладить и усмирить навсегда человека, в нем не потухла непостижимая страсть. Он был в горе, в досаде, роптал на весь свет, сердился на несправедливость судьбы, негодовал на несправедливость людей и, однако же, не мог отказаться от новых попыток <...> Кровь Чичикова, напротив, играла сильно, и нужно было много разумной воли, чтобы набросить узду на всё то, что хотело бы выпрыгнуть и погулять на свободе. Он рассуждал, и в рассуждениях его видна была некоторая сторона справедливости: „Почему ж я? зачем на меня обрушилась беда?“».²¹ Дань справедливости, которую отдает автор характеру героя и логике его уязвленной, обиженной и возмущенной мысли, находится в том же критико-ироничном ряду, что и авторские замечания о «справедливости»

¹⁸ Там же, с. 120—121.

¹⁹ Это определение в смысловом отношении очень близко более поздним толстовским синонимам «извращенного разума»: «ухищрения ума», «шахматная игра ума» (48, 59), «плутовство ума», «мошеничество ума» (19, 379) и т. д.

²⁰ Гоголь Н. В. Полн. собр. соч., т. VI, с. 237.

²¹ Там же, с. 238.

воображаемых рассуждений крестьян плюшкинской деревни²² или негодования дам на губернаторском балу в связи с предпочтением, оказанным Чичиковым губернаторской дочке.²³

Извращенный разум и мнимые добродетели «питаются» у Гоголя толками, слухами и мнениями, которые в совокупности своей не могут породить даже так называемого общественного мнения: «... пошли толки, толки, и весь город заговорил про мертвые души и губернаторскую дочку <...> и всё, что ни есть, поднялось. Как вихорь взметнулся дотоле, казалось, дремавший город! <...> и заварилась каша».²⁴ Гоголь называет эту «кашу» из слухов, толков и мнений «городской толковней»²⁵ и одновременно сталкивает аморфную совокупность человеческих эмоций с необходимостью выхода к единому мнению: в текст поэмы вводится мотив «совещания», общего «совета».

Истинное общественное мнение, по мысли Гоголя, в анатомируемом им общественном организме отсутствует. Непременный итог всякого рода «совещаний» — либо всеобщая путаница, либо единичное мнение, становящееся в силу отсутствия других общим. Все совещания разделяются Гоголем на мнимо альтруистические и «необходимые». Цель первых — стремление к мнимому общему благу, под которым всегда понимается благо личное. Цель вторых — стремление к личному благу известной совокупности людей, порожденное той или иной вынужденной необходимостью.

Совет у полицеймейстера не был мнимо альтруистическим: «... собравшееся <...> совещание было совершенно другого рода: оно образовалось вследствие необходимости. Не о каких-либо бедных или посторонних шло дело, дело касалось всякого чиновника лично, дело касалось беды, всем равно грозившей».²⁶ Но ни опасность общего бедствия, ни страстность желания избежать его не делают совещание ни «единодушнее», ни «теснее». Напротив, в собравшемся совете — отсутствие привычных «толков», дотоле столь быстро ожививших почти уснувший город. Изобретательность и свобода суждений становятся затруднительны, когда возникает опасность обнажения мнимости добродетелей. «Расто-

²² «Какую-то особенную ветхость заметил он (Чичиков, — Г. Г.) на всех деревенских строениях; бревно на избах было темно и старо; многие крыши сквозили как решето; на иных оставался только конек вверху да жерди по сторонам в виде ребр. Кажется, сами хозяева снесли с них дранье и тес, рассуждая и, конечно, справедливо, что в дождь избы не кроют, а в ведро и сама не каплет...» (там же, с. 111—112).

²³ «Негодование, во всех отношениях справедливое, изобразилось во многих лицах. Как ни велик был в обществе вес Чичикова, хотя он и миллионщик и в лице его выражалось величие и даже что-то марсовское и военное, но есть вещи, которых дамы не простят никому, будь он кто бы ни было, и тогда прямо ниши пропало!» (там же, с. 170).

²⁴ Там же, с. 190.

²⁵ Там же, с. 191.

²⁶ Там же, с. 198.

ропные»²⁷ головы (а расторопность здесь — синоним извращенной мудрости) теряются, и каждая из них остается со своим личным страхом и судорогой «извортливого» ума, до сих пор благополучно выдававшего порок за добродетель.

Родство отмеченной проблематики «Мертвых душ» с толстовскими размышлениями о путях личного совершенствования и исправлении человеческих нравов в целом очевидно. Движение толстовской мысли к «гоголевскому ракурсу» анализа частного и общественного сознания (при этом — без какой бы то ни было сознательной и прямой ориентации на Гоголя) начинает ощущаться уже с 1847 г. и свидетельствует о глубокой связи толстовских исканий с национальной традицией осмысления представлений о добродетели.

* * *

В дальнейшем движении Толстого к пристрастному и исторически обусловленному анализу общепринятых представлений о путях к общему благу важно его знакомство с эстетикой сентиментализма (в очень несхожих ее проявлениях) и прежде всего — с Бернарденом де Сен-Пьером и Л. Стерном. Названными именами сфера толстовского уяснения эстетики «культу чувства» в этот период, конечно, не ограничивалась. Но перспектива развития художественной мысли Толстого позволяет выделить авторов «Поля и Виргинии» и «Сентиментального путешествия» среди ряда других, близких им и в своем восприятии мира и в его эстетическом осмыслении, но менее родственных толстовскому руслу нравственных исканий.²⁸

В «Поле и Виргинии» значима не столько картина утопической идиллии человеческих отношений в удаленном от цивилизации уголке земли, сколько процесс разрушения этой идиллии. Толкование счастья как «жизни в согласии с природой и добродетелью»²⁹ определяется автором задачей книги. Художественная реализация замысла приводит его к выявлению сил, деспотически управляющих миром: «ложной мудрости»,³⁰ мнимого мужества (возбуждаемого «суетным одобренным» толпы и про-

²⁷ Там же, с. 209.

²⁸ См.: *Эйхенбаум Б. М.* Молодой Толстой. Пб.—Берлин, 1922, с. 29—42. См. также: *Попов П.* Стиль ранних повестей Толстого. — В кн.: Литературное наследство, т. 35—36. М., 1939, с. 78—116; *Wedel Erwin. L. N. Tolstoj's Übersetzung von L. Sternes.* — *Die Welt der Slaven*, 1960, Jahr. V, Heft 3—4, S. 429—451; *Шкловский В.* Тетива. О несходстве сходного. М., 1970, с. 24—27; *Атарова К. Н.* Лев Толстой и Лоренс Стерн. — *Известия АН СССР, Серия литературы и языка*, 1974, т. 33, № 6, с. 508—515.

²⁹ *Бернарден де Сен-Пьер.* Польша и Виргиния. Индийская хижина. М.—Л., 1937, с. 9. — Толстой читает «Поля и Виргинию» в апреле—мае 1851 г. и заносит в дневник ряд выписок из повести (см.: 46, 72—74).

³⁰ Там же, с. 164.

тивостоящего «мужеству добродетели»), наконец, извращенной справедливости. Этой последней мнимой добродетелью прикрываются пороки («Они изгнали из своих разговоров злословие, которое под видом справедливости неизбежно влечет сердца к ненависти или ко лживости»³¹ — о героях повести) и узаконивается «двойной беспорядок» в жизни имущих и праздных («В молодости они обманывали, а в старости, в свою очередь, делаются жертвами обмана сами. Это — одно из проявлений всеобщей справедливости, которая правит миром; всякое излишество уравновешивается другим излишеством» — о жизни французского света). Общепринятые представления о мудрости, мужестве и справедливости обуславливают, по мысли Бернардена де Сен-Пьера, и характер осмысления блага общего. Силою власти страстей и множеством облиций добра, которые принимает порок, и мотивируются в повести суждения героев о «трудности» делать добро³² и бессилии добродетели всегда оставаться «одинаковой, постоянной и неизменной».³³ Суетность забот «цивилизованного» человека, удаленность его поступков от стези истинного добра и порождает в «Поле и Виргинии» метафорическое уподобление жизни сну,³⁴ имевшее многовековую общеевропейскую традицию.

Останавливает на себе внимание Толстого и решение Бернардемом де Сен-Пьером темы смерти (в тексте повести неоднозначное). Вариант ее осмысления повествователем близок толстовскому: «Мужество, толкающее нас к смерти, есть мужество мгновения <...> Есть мужество другое, более редкое и более необходимое, которое заставляет нас изо дня в день, без свидетелей, без похвал нести невзгоды жизни: это терпение <...> Терпение — мужество добродетели».³⁵ Полемичные по отношению к этому суждению размышления одной из героинь³⁶ незамедлительно встречают в лице Толстого оппонента: «Говорить, что жизнь есть испытания, что смерть есть благо, отчуждая нас от всех горестей, — не должно. Это не есть ни утешение в потерях близких людей, ни нравственное поучение <...> Как нравственное поучение, эта мысль слишком тяжела для души молодой, чтобы не поколебать веру в добродетель» (46, 74).

³¹ Там же, с. 134, 45. — Последнее суждение Толстой заносит в дневник (см.: 46, 73).

³² Там же, с. 129—130, 38. — В марте 1852 г. Толстой записывает в дневнике: «Был разговор о том, как трудно делать добро» (46, 100). А в одном из набросков к «Роману русского помещика» («Предисловие не для читателя, а для автора» — декабрь 1853 г.) подчеркивается: «Побочная мысль: как трудно — делать добро и как его пужно делать» (4, 363).

³³ Там же, с. 135.

³⁴ См.: Там же, с. 172.

³⁵ Там же, с. 134—135.

³⁶ «Смерть — величайшее благо <...> — следует стремиться к ней; если жизнь — наказание, надо желать окончания его; если она — испытание, надо просить, чтобы оно было кратким» (там же, с. 173).

«Сентиментальное путешествие» Стерна, которое Толстой читает в период работы над начальной редакцией «Детства» и тогда же переводит первые 25 глав книги, явилось для Толстого еще одним свидетельством первостепенной важности тех проблем, которые встали перед ним как следствие его собственной практической деятельности.³⁷

С первых страниц «Сентиментального путешествия» внутренне организующим началом повествования становится тема «двух миров». Уже во второй главе книги мир с его благами, «извращающими умы» и приводящими людей к жестокой вражде, мир существующий противопоставляется миру должному — без вражды между людьми и ссор человека с самим собою. Восприятие человеком своих отношений с другими людьми и с самим собою в качестве «мира должного», по мысли Стерна, не что иное, как иллюзия. Свидетельство тому — тот факт, что ощущение мира в качестве должного — вне и внутри себя — только раз появляется у героя «Сентиментального путешествия» (глава вторая), причем автор вводит иронический штрих: мысль эта посещает Йорика не без воздействия выпитой бутылки бургундского.

В мире же существующем «тяжба между добром и злом <...> ведется повсюду»,³⁸ разница расчета в два-три луидора уподобляет людей противникам, направляющимся «в глухой уголок Гайд-Парка на поединок». Все в мире существующем «в желтом, синем и зеленом мчит за колесом наслаждения», и первый же натиск этой «мишурной суеты» обращает человека в «атом».³⁹

Мир существующий обозначается в книге Стерна словом «world», мир должный — словом «rease». Понятие «world» ни в коей мере не знаменует в «Сентиментальном путешествии» состояния, противоположного военным действиям. В художественной структуре книги это обстоятельство подчеркивается тем, что о самом факте войны между Англией и Францией, в период которой и совершается путешествие, Йорик вспоминает лишь

³⁷ Об испытании, которому подвергает Стерн «сентиментальные свойства» добродетельного человека — милосердие, сострадание, любовь — см.: *Тронская М. Л.* Романы Л. Стерна. — В кн.: Литература и эстетика. Сборник статей. Л., 1960, с. 42—50. — Там же см. о стерновских путях развенчания разума.

³⁸ *Стерн Л.* Сентиментальное путешествие. Мемуары. Избранные письма. Пер. Н. Вольпин. М., 1935, с. 90. — Для стерновского осмысления мира существующего важна следующая выписка из «Нравственных писем к Луцилию» Сенеки, включенная Стерном в его «Мемуары» в качестве универсальной характеристики частного и общественного бытия: «Et quae fuerunt vitia, mores sunt. [И то, что было прежде пороком, теперь стало обычаем]». См.: *Mémoires de L. Sterne.* — In: *Sterne L. Oeuvres complètes*, V. I. Paris, 1818, p. 17. — Толстой знакомится с «Мемуарами» Стерна во французском переводе и заносит в дневник это стерновское извлечение из Сенеки (запись от 2 июня 1851 г. — 46, 78).

³⁹ *Стерн Л.* Сентиментальное путешествие. . . , с. 34, 72.

на минуту перед отъездом из Англии, а вторично, — уже совершив половину его, в 38-й главе книги («Паспорт»),⁴⁰ и немедленно забывает, получив возможность узаконенного пребывания во Франции.

В толстовском переводе разграничение миров — существующего и должного — строго выдержано. В своем первом значении мир у Толстого обозначается как «мир», через «і» (десятеричное): «Что же такого есть в благах сего мира, что разжигает наши умы и заставляет столько добросердечных братьев ссориться между собою так жестоко, как мы это делаем?»; «Когда сердце летит вперед рассуждения, оно спасает рассудок от целого мира страданий»; «Здешний мир печалей» и т. д. (I, 250, 259, 276). Во втором значении и само понятие мир и производные от него — через «и»: «Когда человек в мире с другими людьми, самый тяжелый металл кажется легче пера в его руке!»; «Я был <...> примирен со всем светом, а это побудило меня заключить окончательный мир и с самим собою»; «... мир им, ежели они его достойны» и т. д. (I, 250, 269).

Тема двух миров — мира и мира — в отношениях между людьми (мир и мир общий) и в самоощущении отдельной личности (мир и мир единичный) в нравственно-эстетической системе Толстого имеет первостепенное значение. Мир существующий (мир) в системе толстовской мысли — это жизнь человечества с ее неурядицей, суегой и враждой в человеческих отношениях. Мир должный (мир) — это мир любви, правды и добра. Мир и мир, по Толстому, — это качественно различные состояния в земном существовании человечества. Ко времени перевода Стерна относится становление этой темы в толстовском сознании, а через пять лет в черновом письме Д. Н. Блудову (1856 г.) в связи с проектом освобождения крестьян Толстой утверждает поиски «основ» для «возрождения мира к миру и свободе» (5, 256) в качестве важнейшей задачи нравственно-социальной программы человечества.

Таково осмысление Толстым одного из ключевых для Нового завета противопоставлений «мира сего» и «царства небесного» (см. Евангелие от Иоанна, VII, 7; XIV, 27).⁴¹ Толстому важен

⁴⁰ «Я выехал из Лондона так стремительно, что мне ни разу не пришло на память, что у нас с Францией война; и только приехав в Дувр и глядя в подзорную трубу на холмы за Булонью, я вспомнил о войне, а в связи с нею и о том, что без паспорта туда не попасть. Но когда продлаеешь всю дорогу, до смерти не хочется возвращаться назад тем же невеждой, каким отправлялся в путь <...> Когда я услышал, что граф де*** нанял пакетбот, я попросился, чтоб он меня взял в свою suite <...> Я сел на корабль и выбросил заботу из головы» (там же, с. 96—97).

⁴¹ Об онтологической и гносеологической природе образа мира в Библии и многозначности слова «мир» — одного из ключевых в христианстве — см.: *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977, с. 84—182.

был пафос долженствования «мира» здесь, теперь, в «веке сем», в мире.⁴² Отсюда — «обнаженный» характер толстовского противопоставления.

Толстовское осмысление «войны» как постоянного спутника «мира» (даже вне сюжета военных действий) с новозаветным толкованием этой темы⁴³ не расходится.

Евангелие от Матфея, и в частности Нагорную проповедь, Толстой выделяет под номером первым в списке «главных» книг, прочтенных им в возрасте от 14 до 20 лет (66, 67), а степень впечатлений, произведенную чтением, называет «огромной». Заметим здесь же, что рядом с Евангелием от Матфея в этом списке, под номером вторым, — значится «Сентиментальное путешествие». В 1855 г., более чем за год до приведенного рассуждения из письма Д. Н. Блудову о поисках основ для «возрождения мира к миру и свободе», в мартовской записи дневника мы встречаемся и с указанием того направления, в котором мыслится Толстым тема пути «мира к миру»: «Вчера разговор о божественном и вере навел меня на великую, громадную мысль, осуществлению которой я чувствую себя способным посвятить жизнь. Мысль эта — основание новой религии, соответствующей развитию человечества, религии Христа, но очищенной от веры и таинственности, религии практической, не обещающей будущее блаженство, но дающей блаженство на земле. Привести эту мысль в исполнение я понимаю, что могут только поколения, сознательно работающие к этой цели...» (47, 37).

Мир существующий у Стерна⁴⁴ (world, міp) управляется силой объединившихся в союз извращенной мудрости, извращенного благоразумия и извращенной справедливости. Этот союз надевает маски «утонченности» и «учтивости» и подменяет нравственное совершенствование совершенствованием в использовании каждой из них.

⁴² Перечень противостоящих друг другу понятий «міp» и «мир» в Новом завете см. в «Симфонии на Ветхий и Новый завет» (СПб., 1900, с. 593—597).

⁴³ См. также: *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы, с. 125.

⁴⁴ Стерновское осмысление темы двух миров связано с новозаветной традицией. Работы, прямо либо косвенно связанные с этой проблемой, нам не известны. Не претендуя на достаточную осведомленность ее изучения, отметим лишь важность этой проблемы для анализа и «Сентиментального путешествия», и «Жизни и мнений Тристрама Шенди, джентльмена». Представляется, что именно с этой темой связаны в очень большой степени и уяснение характера вольнодумности сатиры Стерна, и вскрытие причин его глубоко двойственной трактовки человеческих возможностей. В связи с «Сентиментальным путешествием» (в аспекте указанной темы) отметим, во-первых, использование в художественной системе книги мотива «двери жизни» (в ряде случаев Стерном переосмысленного), восходящего к Новому завету; во-вторых — наличие в тексте «Сентиментального путешествия» большого числа новозаветных реминисценций.

Совершенство в утонченности и учтивости осмыслиется Стерном как средство сокращения пути к достижению искусственного единства мнений и как следствие давления «общественных или иных мотивов». ⁴⁵ Учтивость как «орудие» этого мира — порождение разума. Но причина жизнеспособности учтивости в таком ее качестве — в слабостях сердца, бессильного противостоять тому соблазну, который она использует, лести, «проникающей в кровь» и помогающей ей пробираться по самым запутанным коридорам сердца. Раскрытие этого соблазна — результат «снятия покрова» с людских сердец, «покровов одежды, климата и религии». ⁴⁶ Овладение тайной безотказного воздействия извращенной учтивости, по мысли героя «Сентиментального путешествия», равносильно отысканию «философского камня». Это сравнение не только формулируется, но немедленно проверяется на практике и незамедлительно подтверждается ею: «Три недели кряду я придерживался одного мнения с каждым, с кем встречался <...> И такой ценой я мог пить и есть и веселиться в Париже все дни своей жизни; но то был бессовестный подложный счет; — мне стало стыдно: — приработок раба: — все мое чувство чести восстало». ⁴⁷

Царству «утонченности» и «учтивости» в книге Стерна противопоставляются «сокровища <...> простых добродетелей» «детей труда», народа, «терпеливого, мирного, честного». Но этот мир, не приемлющий «подложного счета» и не нуждающийся в нем, искусственно изолирован от «нашесть светов» и бессиле снять маску с извращенных утонченности и учтивости.

Перечитывая «Сентиментальное путешествие» в апреле 1852 г., Толстой заносит в дневник следующее рассуждение Йорика, которое впоследствии использует в качестве эпиграфа к главе «Девичья» второй редакции «Отрочества» (2, 366): «If nature has so woven her web of kindness, that some threads of love and desire are entangled with the piece — must the whole piece be rent in drawing them out» ⁴⁸ (46, 110). И, отдавая дань не только изяществу и совершенству стерновского стиля, сопровождает выписку замечанием: «Читал Стерна. Восхитительно» (46,

⁴⁵ Стерн Л. Сентиментальное путешествие... с. 124.

⁴⁶ Там же, с. 118. — На первых страницах незаконченной редакции «Детства», начатой за несколько месяцев до перевода Стерна, задача снятия «завесов» (I, 106) с пороков и слабостей определяется Толстым в качестве основной для героя повести.

⁴⁷ Там же, с. 136, 154, 155, 165.

⁴⁸ «Если природа так соткала свою ткань доброты, что вплела в нее кое-какие нити любви и желанья, следует ли разорвать всю ткань, чтобы выдернуть их?» (англ.). А. А. Елистратовой высказано предположение о восхождении к этому стерновскому суждению следующей дневниковой записи Оленина в «Казаках»: «Для того чтоб быть счастливым, надо одно — любить, и любить с самоотвержением, любить всех и все, раскидывать на все стороны паутину любви: кто попадет, того и брать» (6, 105). См.: Елистратова А. А. Английский роман эпохи Просвещения. М., 1966, с. 360.

110). Выделенное Толстым суждение Йорика обрамляется в главе «Победа» анализом «маскировки» страстей и «достойного обуздания» их. В стерновском решении каждой из этих тем первостепенен источник, порождающий страсть, — разум или сердце. «Страсти разума» становятся объектом сарказма, «страсти (или «слабости») сердца» — объектом шутки и юмора. В главах «Победа», «Тайна» и «Дело совести», объединенных единством сюжета, страсти разума и слабости сердца сталкиваются. Контраст побуждений, которые их порождают, оказывается столь разительным, что слабости сердца на фоне извращенных построений разума кажутся истинной добродетелью.

Анализ побуждений, сопричастных страстям, возвращает нас к началу «Сентиментального путешествия», и в частности к главе «Монтрейль» (четвертой из одноименных), которую Толстой переводит и допускает при этом знаменательную опisku. Давая отчет в слабостях сердца, Стерн тем не менее утверждает в этой главе: «... я твердо убежден, что если когда-либо сделаю подлость, она выпадет на промежуток между двумя страстями; во время такого междуцарствия сердце мое, как я заметил, всегда на замке, — я в нем едва нахожу готовность уделить шестипенсовик нуждающемуся: и потому я всегда стремлюсь выбраться из междуцарствия как можно быстрее; но как только я вновь восплаю, я — само великодушие, сама доброжелательность; и охотно сделаю все на свете для другого или с другим, если только мне гарантируют, что в этом нет греха. Но, говоря это, я, конечно, *восхваляю* страсть, — не себя».⁴⁹

Переводя почти дословно текст английского оригинала, Толстой допускает опisku, а точнее — подсознательную ошибку в последней фразе приведенного текста: вместо «*восхваляю*⁵⁰ страсть» он переводит «*осуждаю* страсть» (1, 273).

В толстовском сознании понятие «страсть» выступало эквивалентом сил, извращающих и мужество, и благоразумие, и мудрость, и справедливость. В период, близкий к перечитыванию Стерна, в дневнике Толстого появляется рассуждение о «дурных страстях».⁵¹ Доминирующее начало в их осмыслении и обусловило («продиктовало») ошибочный перевод, тем более что предшествующий текст «Сентиментального путешествия» внутренне мотивировал непреднамеренность толстовской ошибки: в главах «Кале» и «Монтрейль» (их Толстой тоже переводит)

⁴⁹ Стерн Л. Сентиментальное путешествие..., с. 55 (курсив мой, — Г. Г.).

⁵⁰ В английском оригинале книги читаем: «I am commending...» (Я восхваляю...). См.: Sterne L. A sentimental journey through France and Italy. Paris, 1851, p. 60.

⁵¹ «Я уже давно убедился в том, что добродетель, даже в высшей степени, есть отсутствие дурных страстей; поэтому, ежели действительно я уничтожил в себе хотя сколько-нибудь преобладающие страсти, я смело могу сказать, что я стал лучше» (46, 93. — Запись от 20 марта 1852 г.).

слабости сердца осмысляются как искушения, а голос благо-разумия практически уравнивается с голосами порочных страстей.

В первой из указанных глав дискуссия «страстей разума» определяется в английском оригинале понятием «*cabals*».⁵² (интриги). Толстой переводит его как «толки» (возможно, не без ассоциации с гоголевским осмыслением толков) и выделяет курсивом «имена» всех страстей, вступающих в диалог с тем началом души, которое на протяжении всего путешествия подвергает испытанию юмором и разум и чувство: «„Что за беда, — сказал я сам себе, — ежели я попрошу эту несчастную барыню принять место в моей карете. И какое может воспоследовать от этого несчастье?“ Все подлые страсти и дурные наклонности подняли тревогу, когда я выразил это предположение: „Это заставит вас иметь третью лошадь, — сказала *скупость*, значит, из кармана двадцать ливров“, — „Вы не знаете, кто она такая“, — сказала *недоверчивость*. „И мало ли какие могут из этого дела выйти неприятности“, — сказала *подлость*. „Вы можете быть уверены, Йорик, — сказала *предусмотрительность*, — скажут, что вы едете с любовницей, с которой нарочно съехали в Кале“. — „После этого вам нельзя будет лица на свет показать“, — сказала *лицемерие*. „И вы никогда не возвыситесь в церковных степенях“, — говорило *малодушие*. „А останетесь навсегда ничтожным пастором“, — говорила *гордость*» (I, 263—264).⁵³ Советы всех страстей Йориком отвергаются, как несколько позднее и совет благоразумия, пытавшегося дискредитировать достоинства Ла Флера.

Рассмотренная нами проблематика «Сентиментального путешествия» была во многом объективно близка нравственно-эстетическим исканиям Толстого 1847—начала 1851 г. Обостренность восприятия писателем книги Стерна должна была усугубляться еще и тем, что он столкнулся в ней с рядом «обобщающих» эстетических решений в организации того нравственного материала, который свидетельствовал о внутреннем родстве их этических задач.

Остановимся на одном мотиве метафорической символики «Сентиментального путешествия», восходящем к Новому завету. Мы имеем в виду мотив «двери жизни».⁵⁴ Отчасти Стерном переосмысленный, он обретает разностороннюю художественную жизнь в тексте книги, становясь в некотором роде постоянным «выявителем» позитивного начала в стерновской иронии. Отметим, что этот мотив в 60—90-е годы будет играть существенную

⁵² Sterne L. A sentimental journey through France and Italy..., p. 41.

⁵³ См.: Ibid., p. 40—41.

⁵⁴ См., например, новозаветные притчи о пастухе и овцах (Евангелие от Иоанна, X, 1—18) и о девах со свечильниками (Евангелие от Матфея, XXV, 1—13). См. также: Евангелие от Луки, XIII, 23—25.

роль в художественной структуре толстовских романов. При этом в «Анне Карениной» мы встретимся с ориентацией Толстого на новозаветную традицию (в том ее толковании, которое будет дано им самим в «Соединении и переводе четырех Евангелий»).

В «Сентиментальном путешествии» свою главную роль этот мотив выполняет в главах «Паспорт», «Узник» и «Скворец» — ключевых главах книги. Но к восприятию его художественной функции Стерн готовит читателя уже с первых страниц книги. 9-я, 10-я и 15-я главы ее имеют название «Дверь сарая», 12-я — «У дверей сарая» (все эти главы Толстым переводятся). К дверям сарая приводит героя необходимость выбора кареты. Но оттаивает перед ними — авторская преднамеренность. Она же сталкивает Йорика с дамой и оставляет их вдвоем у дверей сарая («Дессен раз пятьдесят помянул своего французского дьябла, пока сообразил, что ошибся ключом <...> Дессен оставил нас вдвоем <...> Наши лица обращены были к двери сарая»).⁵⁵ В этих главах важен не столько диалог героев, сколько дискуссия «страстей разума» (в сознании Йорика), подвергающих испытанию голос сердца, стремящихся заключить его в «алмазную броню». И Скупость, и Осторожность, и Трусость, и мнимая Скромность, и Лицемерие, и Низость, и Гордость, провоцирующие героя на сделку с совестью на протяжении всего путешествия, в названных главах (и единственный раз в книге) пытаются воздействовать на Йорика объединенными усилиями. И все вместе оказываются побежденными.

Стерновская мотивировка выбора «закрытых дверей» — в желании отделить героев (хотя бы искусственно) от мирской суеты и суеги. И в этом смысле «закрытые двери» сарая противопоставляются улице с ее толпой как место «пустое» многолюдному и суетному: «Наши лица обращены были к двери сарая <...> Пятиминутный разговор в подобном положении стоит пятивекового при лицах, повернутых к улице. В последнем случае он отталкивается от предметов и явлений внешних; когда же глаза прикованы к пустому месту, ваша отправная точка — вы сами <...> Мы придвинули наши лица ближе к двери сарая».⁵⁶

Вслед за мотивом «закрытых дверей» в читательское сознание вводится мотив «открытых дверей». Последний (как и первый) находится в прямой связи с темой мира существующего. Если с мотивом «закрытых дверей» в качестве символа «отделения» от внешнего беспорядка и неурядицы связаны тема ослабления власти мира существующего и способность большего самостояния «человека внутреннего» вне суеты толпы, мотив «открытых дверей» не только раскрывает нравственную иерархию поступков (зависимость их от слабостей сердца менее

⁵⁵ См.: Стерн Л. Сентиментальное путешествие... с. 35.

⁵⁶ Там же, с. 35, 37.

порочна, нежели от страстей разума), но и выявляет неизменное постоянство реакции мира существующего на все, что не сливается с ним в полной гармонии (стремление комментировать все зримое по своему подобию).

Одновременно с использованием мотива «дверей» в их состоянии статичности — «закрытые» и «открытые» двери — в «Сентиментальном путешествии» этот мотив обретает жизнь и в варианте движения дверей — их «открытия» и «закрытия». Мотив «открытия дверей» вводится в художественную ткань книги в той же главе «Пульс», которая завершается темой «нравственной неоднородности» мира существующего. Встреча пастора Йорика с продавщицей перчаток предваряется следующим рассуждением: «Слава тебе, милая житейская любезность, ибо ты сглаживаешь дороги жизни, подобно грации и красоте, что зарождают склонность к любви с первого взгляда: ты открываешь эту дверь и впускаешь странника». А через несколько страниц — в сцене знакомства Йорика с офицером в театральной ложе — читатель сталкивается и с мотивом «закрытия дверей»: «...если всякий, к кому бы он (иностранец, — Г. Г.) ни подошел, будет оставлять на носу очки: — не значит ли это наглухо захлопнуть перед ним дверь беседы?»⁵⁷

Это метафорическое варьирование постепенно подводит читателя к восприятию основной функции мотива «дверей» в художественной структуре книги. Уподобляя мир существующий (в итоге всестороннего анализа аргументов за и против) тюрьме, дому с «засовами на дверях», из которого «нельзя выйти», Стерн связывает исходный момент самой возможности движения от существующего к должному с необходимостью осознания этого синонимического тождества. Притча о скворце, желающем вырваться («выйти») из клетки, но обреченном оставаться в ней,⁵⁸ «речитатив» плененной птицы — «Мне не вырваться» — противостоят иного рода стремлениям, на которых и покоится жизнеспособность мира существующего: «Вернувшись из Италии, я привез ее (птицу, — Г. Г.) с собою в ту страну, на языке которой она разучила свою песенку; и когда я рассказал ее историю лорду А-, Лорд А выпросил у меня птицу; через неделю лорд А отдал ее лорду В-; лорд В преподнес ее в подарок лорду С-; лакей лорда С продал ее за шиллинг лакею лорда Д-; лорд Д отдал ее лорду Е, и так далее, вкруговую до середины алфавита. Из сего высокого ранга скворец попал в дома не столь высокие и прошел через руки стольких же членов Палаты Общин. Но

⁵⁷ Там же, с. 76, 83.

⁵⁸ «Я повернул клетку, чтоб открыть ее дверцу: она была окружена и перекручена проволокой так крепко, что никак нельзя было ее отворить, не разломав клетку на куски <...> Боюсь, бедное созданье, сказал я, мне не под силу выпустить тебя на свободу. — „Да, — промолвил скворец, — мне не вырваться — мне не вырваться!“ (там же, с. 101—102).

так как все они стремились *войти*, а птица стремилась *выйти*, ее так же мало оценили в Лондоне, как и в Париже». ⁵⁹

Таким образом, открытие «двери жизни» осмысливается Стерном как проблема, чуждая современному ему общественному сознанию. Вместо стремления открыть «двери жизни» — удаление от них, жажда все большего и большего погружения («вхождения») в мир страстей разума. Неизвращенные добродетели «простого народа», «детей труда» бессильны, по мысли Стерна, оказать воздействие на «нравственные нормы» мира существующего. Обнажение истинного лица того, что есть, рассматривается автором «Сентиментального путешествия» как, может быть, единственное не утопическое средство в служении тому, что должно быть. Этому и служат сатира, сарказм и ирония стерновского художественного слова.

Толстовское восприятие нравственной неоднородности мира существующего было другим: силы, подтачивающие этот мир изнутри, представлялись ему несравненно более жизнеспособными, нежели Стерну.

2

В толстовском искании основ для «возрождения мира к миру» особо важен 1852 год — период завершения «Детства», создания «Набега» и начала работы над «Романом русского помещика». Именно к этому времени относится уяснение Толстым того направления, в котором развернется его художественное исследование «вечных начал нравственности», анализ представлений о добродетели с точки зрения действительности ее служения истинному общему благу.

Внимание Толстого к кардинальным добродетелям — мужеству, благоразумию, мудрости и справедливости — достаточно отчетливо засвидетельствовано его наследием конца 40-х — самого начала 50-х годов. В 1852 г. это внимание «трансформируется» в эстетическую проблему, чему немало способствует обращение Толстого, с одной стороны, к одному из «первоисточников», обосновавших закрепление за названными добродетелями определения кардинальных, — диалогам Платона, с другой — к наследию Руссо, вновь столкнувшего его с давно занимавшей проблемой извращения представлений о добродетели в историческом развитии человечества. Важно при этом, что толстовское осмысление и Платона и Руссо совершается одновременно: в конце 1851 — начале 1852 г. Толстой читает диалоги Платона «Государство», «Лахес», «Пир», в июне — июле — «Новую Элоизу», «Эмилия» (с особым вниманием «Исповедание веры савойского vicария»).

⁵⁹ Там же, с. 106 (курсив мой, — Г. Г.).

«Исповедь» Руссо; в начале августа — «Политик» Платона и трактат Руссо «Об общественном договоре».⁶⁰

Следствием одновременного «контакта» Толстого с наследием Платона и Руссо в 1852 г. явилась дневниковая запись от 18 июля: «Неужели я никогда не выведу понятие о боге так же ясно, как понятие о добродетели?» (46, 135). Хотя последующие свидетельства дневника и художественное наследие Толстого устраниют ту определенность, с которой говорится о ясности выведения понятия о добродетели в приведенном высказывании, эта первая позитивная самооценка итогов осмысления давно занимавшей его проблемы знаменует собою определенный этап в движении толстовской мысли. Комплекс вопросов, постановка и решение которых позволили Толстому думать о некоей стадийной завершенности в осмыслении понятия добродетель, был связан во многом с его уяснением характера собственных расхождений с общепринятыми представлениями о добродетели и с античным «учением добра», позднее именовавшимся им самим языческим (см.: 29, 61). В начале 50-х годов это уяснение лишь начинается. С его итогами мы сталкиваемся в публицистике Толстого начала 90-х годов.

Первое и главное расхождение Толстого с языческой мыслью — в признании им нравственного совершенствования⁶¹ процессом бесконечным. Таким пониманием нравственного совершенствования, засвидетельствованным уже первыми страницами дневника, и определялось русло неустанных размышлений писателя о путях восхождения по «лестнице добродетелей» (29, 73).

С наибольшей полнотой эта мысль развивается писателем в статье «Первая ступень» (1891): «Различие христианского от языческого учения добра в том, что языческое учение есть учение конечного, христианское же — бесконечного совершенства. Платон, например, ставит образцом совершенства справедливость; Христос же ставит образцом бесконечное совершенство любви <...> От этого и различное отношение языческого и христиан-

⁶⁰ В журнале Н. И. Новикова «Утренний свет» (1777, ч. 1), по прочтении которого в конце 1853 г. у Толстого рождается мысль об издании журнала с целью распространения «полезных морально сочинений» (46, 214), помимо «Федона» М. Мендельсона Толстой знакомится со статьями «Житие и свойства Сократовы» и «Рассуждение Сенекино о честном житии, по котором преподается учение, как жить добрым человеком». Эта последняя работа сопровождалась подстрочным примечанием «Перевод из Сенекиных правоучительных сочинений» и имела подзаголовок «О четырех главных добродетелях», которыми в этом переводе называются благоразумие, мужество, воздержанность и правосудие. О журнале «Утренний свет» см.: Кочеткова Н. Д. Немецкие писатели в журнале Новикова «Утренний свет». — В кн.: Н. И. Новиков и общественно-литературное движение его времени. Л., 1976, с. 113—124.

⁶¹ О важности идеи нравственного совершенствования для нашей современности см.: Храпченко М. В. 1) Лев Толстой как художник. М., 1971, с. 522—525; 2) Неиссякаемый источник. — В кн.: Прометей, т. 12. М., 1980, с. 6—12

ского учения к различным ступеням добродетелей. Достижение высшей добродетели по языческому учению возможно, и всякая ступень достижения имеет свое относительное значение: чем выше ступень, тем больше достоинства, так что люди с языческой точки зрения разделяются на добродетельных и поддобрдетельных, на более или менее добродетельных. По христианскому же учению, выставившему идеал бесконечного совершенства, деления этого не может быть. Не может быть и ступеней высших и низших. По христианскому учению, указавшему бесконечность совершенства, все ступени равны между собою по отношению к бесконечному идеалу. Различие достоинства в язычестве состоит в той ступени, которая достигнута человеком; в христианстве достоинство состоит только в процессе достижения, в большей или меньшей скорости движения. С языческой точки зрения человек, обладающий добродетелью благоразумия, стоит в нравственном значении выше человека, не обладающего этой добродетелью; человек, обладающий сверх благоразумия и мужеством, стоит еще выше; человек, обладающий и благоразумием, и мужеством, и сверх того справедливостью, стоит еще выше; христианин же не может считаться ни один ни выше, ни ниже другого в нравственном значении; христианин только тем более христианин, чем быстрее он движется к бесконечному совершенству, независимо от той ступени, на которой он в данную минуту находится. Так что неподвижная праведность фарисея ниже движения кающегося разбойника на кресте» (29, 59—60).

Отметим сразу, что это отрицание Толстым относительной значимости каждого из сменяющих друг друга этапов в движении к бесконечному нравственному идеалу вступает в противоречие с его собственной концепцией различных жизнепониманий, по которой нравственная высота жизнепонимания всемирного (или божеского), именуемого «высшим» (28, 68), противопоставляется несоизмеримым с ним по этической ценности жизнепониманиям личному и общественному. Это противоречие проявляется и в художественном наследии Толстого.

* * *

К диалогам Платона в течение жизни Толстой возвращался неоднократно. Осмысление наследия Платона в конце 1851, в 1852 гг., отделенное от приведенного выше суждения почти сорока годами, в большой степени было субъективным. Субъективность проявилась и в последующем восприятии писателем этической системы Аристотеля и нравственно-религиозных учений Востока. В настоящей работе рассматривается именно толстовское отношение к указанным этическим учениям.

К чтению диалогов Платона в 1851 г. Толстой приступил с давно сложившимся представлением о Сократе как великом мудреце, которое оставалось неизменным на протяжении всех

последующих десятилетий. Первое и весьма симптоматичное обращение Толстого к Сократу, своеобразная опора на него — относится уже к апрелю 1847 г.: «Чем далее подвигаешься в усовершенствовании самого себя, тем более видишь в себе недостатков, и правду сказал Сократ, что высшая степень совершенства человека есть знать то, что он ничего не знает» (46, 29). Аналогичен психологический мотив обращения к Сократу и в период чтения платоновских диалогов летом 1852 г.: «Лучше делать добро, не зная, почему я его знаю, и не думать о нем. Невольно скажешь, что величайшая мудрость есть знание того, что ее нет» (46, 128). Сократовское толкование человеческой мудрости (известное Толстому еще со студенческих лет) как осознания человеком невозможности обретения окончательных знаний внутренне подкрепляло правомерность толстовского осмысления процесса нравственного совершенствования как процесса бесконечного.

В скептическом утверждении Сократа «Я знаю, что ничего не знаю» никакого парадокса для Толстого не существовало. Парадокс заключался в другом: сократовская идея о тождестве добродетели и знания⁶² была воспринята Толстым как идея только платоновская. Подобное восприятие оказалось возможным и даже неизбежным потому, что характер толстовского осмысления этических исканий прошлого определялся в этот период его вниманием к процессу разрушения нравственного мира. Поскольку сила извращенного разума, не только претендовавшего на роль единственного источника знаний, но и с успехом исполнявшего ее, была в этом процессе первостепенной, понятие «знание» в толстовских размышлениях наделялось теми же качествами, что и понятие «разум».⁶³ Скептицизм сократовского утверждения, нашедший свое отражение и в идее бесконечности нравственного совершенствования, устранял для Толстого любую возможность ассоциаций такого рода в его осмыслении знания сократовского. Это последнее явилось для молодого Толстого неким идеальным феноменом, который навсегда пленил его не только идеей бесконечности движения на пути совершенствования, возможного, по Сократу, для каждого человека, но и требованием столь же бесконечного самопознания и обязательности личного усиления. Эти идеи выступали на первый план почти при каждом обращении Толстого к Сократу. Стремлением максимально ясного их выражения определялись характер радикальной переработки Толстым рукописи А. М. Калмыковой «Грече-

⁶² О сущности сократовской идеи тождества добродетели и знания см.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 1969, с. 51—78; Кессиди Ф. Х. Сократ. М., 1976, с. 114—128.

⁶³ См. также более позднее суждение Толстого в письме к Н. Н. Страхову от 23—24 мая 1878 г.: «Я говорю, что человек, который, как Сократ, говорит, что он ничего не знает, говорит только то, что на пути логического разумного знания ничего нельзя знать, а никак не то, что он ничего не знает» (62, 423).

ский учитель Сократ» (1885) и полная замена одной из центральных глав этой работы — «Что нужно знать каждому человеку?» — собственным переложением Сократа (см.: 25, 429—461, 852—859). Желанием сделать эти идеи достоянием каждого объяснялось включение в «Круг чтения» (1904—1908) извлечений из «Апологии Сократа» и «Федона».

Сократовское служение духу с середины 80-х годов сближалось Толстым по типу отношения к миру («мироотношению» — 39, 16, 17) с этикой стоиков⁶⁴ (Эпиктета, Марка Аврелия, Сенеки, порою Зенона), Конфуция, «высшими проявлениями» пифагорейского, буддийского и даосского учений и в позитивном смысле сопоставлялось с учением истинно христианским:⁶⁵ «Как удивительно, что профессиональные философы не видят того, что Эпиктет, Сократ, Конфуций, Менций, Сакиа-Муни это одно, а все Платоны, Аристотели, Декарты, Гегели, Шопенгауэры совсем другое, как живописцы-художники и мастеровые. То мудрость и жизнь, это пустомыслие и слова. Первое есть то же, что христианство, когда с него снят ложный ореол, разумеется, менее полное и глубокое. Поднять мудрость мудрецов и извлечь мудрость Христа из обоготворения и свести их в один фокус» (51, 30).

Два ряда имен, противопоставляемых в этой дневниковой записи 1890 г., предвосхитившей обоснование различных жизнепониманий в статье «Религия и нравственность» (1893), в ходе настоящего анализа важны и с той точки зрения, что с именем Сократа, с одной стороны, и с именами Платона и Аристотеля —

⁶⁴ Осмысление Толстым нравственного учения стоиков происходит преимущественно в 80-е годы, т. е. после «очищения» им христианского учения от наслоений многовековых жетоколований. Характерно в этом отношении признание Толстого в письме к Н. Н. Ге (декабрь 1886 г.): «Эпиктет не мешает Христу, но не заменяет Христа. Только через Христа и поймешь Эпиктета. Со мной это так было. Я читал Эпиктета и ничего не нашел. А после Христа понял всю его, Эпиктета, глубину и силу» (63, 427—428). В издательстве «Посредник» в 80-е годы выходят работы: «Размышления римского императора Марка Аврелия о том, что важно для самого себя» (М., 1888); «Римский мудрец Эпиктет. Его жизнь и учение» (М., 1889). Сравнительный анализ нравственно-философской системы Толстого с учениями Марка Аврелия, Эпиктета и Сенеки («Нравственные письма к Луцилию») — тема специального исследования.

⁶⁵ В статье «О верах» (1886), объединяя мироотношение Зенона, Сократа, Эпиктета, Марка Аврелия, Толстой именуется их всех стоиками, а стоическое учение определяет как «молодое нездзревшее христианство» (26, 576). В этой же статье писатель называет конфуцианство «как бы не развившимся христианством». Проблема соотношения этики Сократа, стоиков и христианского учения в 80—90-е годы занимала достаточно важное место в исканиях русского нравственно-философского сознания. См., например: *Говоров С.* Моральная философия стоиков в отношении к христианству. — Вера и разум, 1888, № 1—12; *Невзоров И.* Мораль стоицизма и христианское правоучение. Казань, 1892, 176 с.; *Фаминский В.* Религиозно-нравственные воззрения Л. Аннея Сенеки и отношение их к христианству. Киев, 1906, 479 с.; см. также: *Гюйо М.* Стоицизм и христианство. Эпиктет. Марк Аврелий. Паскаль. — В кн.: *Гюйо М.* Собрание сочинений. т. IV. СПб., 1900, с. 235—278.

с другой, Толстой связывает различные типы мироощущения. Здесь следует отметить, что Сократ и Аристотель противопоставлялись Толстым и в другом отношении (имя Платона в этом противопоставлении отсутствовало): сократовское воздействие на собеседника, по Толстому, не подавляло самостоятельной деятельности ума, воздействие Аристотеля при всей связности, полноте и стройности его учения, как и воздействие всякой системы, подчиняло себе ум читателя. Наиболее полно этот аспект толстовского восприятия нравственно-философской мысли прошлого уясняется из его предисловия к сборнику «Избранные мысли Лабрюйера, с прибавлением избранных афоризмов и максим Лароффуко, Воленарга и Монтескье» (1907).

Осмысление Толстым этики Аристотеля (первой попытки систематического изложения учения о нравственности) состоялось позднее знакомства с Платоном. Уже в первом свидетельстве толстовского внимания к учению Аристотеля («О народном образовании», 1860—1861) — элемент негативной его оценки (отсутствие «истин, более истинных», нежели «положения» Аристотеля, связывается здесь с периодом непробужденного «критического смысла человечества» — 8, 6). Полемично по отношению к пятой главе «Никомаховой этики» суждение Толстого о справедливости и несправедливости как жизнедеятельных силах общественного организма в философском наброске «О насилии» (1862—1863). «Этика» Аристотеля затрагивается Толстым и в критическом анализе концепций взаимосвязи свободы и необходимости в черновых вариантах философско-исторической трагедии «Войны и мира».

Признание Толстого Н. Я. Гроту в период печатания трактата «О жизни» (1886—1887), когда отчужденный характер отношения к нравственному учению Аристотеля проявился наиболее открыто и резко,⁶⁶ дает основание полагать, что с этикой Аристо-

⁶⁶ Отвечая Н. Я. Гроту, державшему корректуру трактата «О жизни» и советовавшему смягчить категоричность негативных оценок нравственного учения Аристотеля в 3-й главе трактата («Заблуждения книжников»), Толстой писал 7 октября 1887 г.: «Первую фразу об Аристотеле («незначительное учение Аристотеля», — Г. Г.) я хотел изменить по вашим указаниям, но прилаживался, прилаживался, и не мог. Оставьте ее, как есть (ср.: 26, 330, — Г. Г.). Ведь я это самое думаю. Вы скажете: Я не знаю Аристотеля. Да не знаю-то я его потому, что там нет того, что мне нужно знать <...> Надо бы сказать: „по ложной постановке вопроса“, но ведь тут слишком много пришлось бы разъяснять. Во всяком же случае, каждый не может не видеть просто с исторической точки зрения, что между Аристотелем и Буддой, Христом — бездна <...> Их обоготворили, а Аристотеля не обоготворили, потому что между ними бездна в постановке вопроса и в содержательности учения. Остальные поправки ваши превосходны...» (64, 100. Курсив мой, — Г. Г.). См. также: Н. Я. Грот в очерках, воспоминаниях и письмах. СПб., 1911, с. 216—217. Этот аспект толстовского осмысления нравственного учения Аристотеля получил художественное развитие в легенде писателя «Разрушение ада и восстановление его» (1903; см.: 34, 111).

теля Толстой был знаком по многочисленным изложениям либо переводам: «Вы меня ловите на слове: я не знаю Аристотеля в том смысле, что не читал его сочинений в подлиннике, но изложение его взглядов читал много и много раз и никогда не был привлечен к тому, чтобы прочесть его. Мало того, прочтя и выкинув самым тщательным образом в смысл и связь учения его (тоже с большинством философских, книжнических учений), я в состоянии выдержать из них экзамен в продолжение не более недели после прочтения — и потом совершенно забываю их <...> Не то бывает со мною по отношению к тем, которые мне представляются не книжниками, а мудрецами: я не могу их забыть» (64, 103).

В свете этого признания последовательность толстовского отчуждения от Аристотеля со времени знакомства с ним и до конца жизни отнюдь не теряет своей принципиальной значимости. Напротив, потребность уяснения основных моментов расхождения этического учения Толстого с нравственной системой Аристотеля становится еще более настоятельной, тем более что в анализе языческой концепции восхождения по «лестнице добродетелей» (работа «Первая ступень») Толстой неоднократно апеллирует к Платону, а не к Аристотелю, хотя последний давал для толстовской антитезы языческого и христианского «учений добра» значительно больше оснований.

В работе «Первая ступень» Толстой отнюдь не отрицает добродетели языческие. Языческое учение (в его неизвращенном виде), как и истинно христианское, по мысли Толстого, «ведет людей к истине и добру» (29, 59), и потому «истинное христианство, — продолжает Толстой, — в своем проявлении не могло отвергнуть добродетели, которые указывало и язычество» (29, 60). Однако в толстовском определении характера расхождений между учением Аристотеля и учением Христа присутствует понятие «бездна» (64, 100). Подобное суждение (невозможное не только по отношению к Сократу, но и Платону⁶⁷), вскрывающее во многом причину отсутствия имени Аристотеля в толстовском сравнении двух учений добра, объяснялось, видимо, тем, что некоторые положения этической системы Аристотеля содержали в себе, по мнению Толстого, потенциальную возможность быть использованными разумом извращенным, т. е. уводящим от пути истины и добра. Существенную роль в оформлении толстовского

⁶⁷ В собственное переложение работы Н. Н. Гусева о Г. С. Сковороде (1907) Толстой вводит часть текста Гусева, где Платон ставится в один «духовный» ряд с Сократом и Марком Аврелием: «Ученые наставники внашали юношам, что древние мудрецы — Марк Аврелий, Сократ, Платон и другие, — хотя и вели нравственную жизнь, не знали истины, потому что были язычники, а не христиане. Сковорода, напротив, говорил, что в них действовал тот же дух божий, несмотря на то, что они были язычники, а потому следует не осуждать их, а любить и подражать им в стремлении к истине» (40, 410).

неприятия этической системы Аристотеля должно было иметь и то обстоятельство, что выше всего Аристотель ставил *созерцательную* деятельность разума.

Высшее благо, по Аристотелю, — в достижении человеком согласия с самой совершенной из добродетелей. Порою ею называется мудрость, порою — справедливость.⁶⁸ Высшее благо — цель жизни человека. Но само стремление к этой цели рассматривается в «Никомаховой этике» в качестве не только возможности, но и способности далеко не каждого: «Стремление <...> к истинной цели не подлежит личному выбору, а человеку должно родиться с этим стремлением, как со зрением, для того чтобы хорошо судить и выбрать истинное благо. Тот — „благородный человек“ (εὐφύης), кто от природы имеет это качество в совершенстве, и такой человек будет владеть величайшим и прекраснейшим, чего нельзя ни получить от другого, ни научиться, но можно лишь иметь от природы; совершенное и истинное благородство и заключается, вероятно, в том, чтоб иметь эти хорошие и прекрасные качества от природы <...> Воля нравственного человека стремится к истинной цели, воля порочного — к случайной <...> Нравственный человек <...> судит верно, и то истинно в каждом отдельном случае, что ему кажется таковым, ибо каждый человек имеет свое собственное представление о прекрасном и приятном, и в том, может быть, и заключается величайшее преимущество нравственного человека, что он в каждом отдельном случае находит истину, будучи как бы мерилом и законом ее».⁶⁹

Вместе с тем этика Аристотеля — учение о добродетелях как приобретенных свойствах души. Этические добродетели (мужество, справедливость, щедрость, великодушие и др.), по Аристотелю, слагаются путем привычек. Интеллектуальные, или дианоэтические (мудрость, разумность, благоразумие), — возникают и развиваются преимущественно путем обучения. Мысль о совершенном человеке, изначально наделенном тождеством нравственных намерений, стремлений и поступков, находилась с этим учением в явном противоречии.⁷⁰ Необходимая Аристотелю в каче-

⁶⁸ Аристотель. *Этика*. Пер. Э. Радлова. СПб., 1908, с. 124, 84.

⁶⁹ Там же, с. 49, 46.

⁷⁰ Не снималось это противоречие и в шестой книге «Никомаховой этики»: «Бывают <...> от рождения и справедливые, и умеренные, и мужественные, и тому подобные люди; тем не менее мы ищем более совершенного блага и желаем, чтобы люди овладели иным способом тою же добродетелью. Дети и животные также обладают прирожденными качествами, но без разумения эти качества кажутся вредными <...> Если же присоединится разум, то деятельность выйдет иному, и душевное качество, будучи тем же самым, лишь в этом случае является совершенным» (там же, с. 120). Возможно, в толстовском суждении о «невыгоде» деятельности «философов-систематизаторов» («искусственность построения», «явные отступления от истины ради соблюдения стройности целого учения», «неясность, туманность изложения» — 40, 218) учитывалась и невыдержанность этого неприемлемого для него мотива нравственной концепции Аристотеля.

стве своеобразного ориентира для определения понятия «добродетель» и сущности этических добродетелей, эта мысль содержала в себе возможность толкования нравственного совершенствования и пути к истине и добру как удела избранных.

Для Толстого самый факт такой возможности был неприемлем. Недопустимо было для него и утверждение за избранными людьми роли непогрешимых арбитров в различении добра и зла. Столь же резкое отчуждение должно было вызвать и аристотелевское определение добродетели в качестве «середины» между избытком и недостатком. Толкование «середины» в «Никомаховой этике» как результата выбора наилучшего из хорошего, как «крайнего совершенства»⁷¹ дела не меняло. Само ограничение предела хорошего, т. е. предела добра (в отношении каждой из этических добродетелей), суждением совершенного человека заключало в себе возможность субъективной, заинтересованной не в общем благе, а благе личном, интерпретации не только крайних пределов добродетели, но и самого совершенного человека, чей нравственный авторитет устанавливал границы этих пределов, «середины» между избытком и недостатком. Вероятность такой возможности усугублялась еще и тем, что продвижение по ступеням «лестницы добродетелей» связывалось в «Никомаховой этике», с обязательностью возрастания почестей и наград, соответствующих обретенным достоинствам: «Превышающий добродетелью должен получить большую долю почета <...>, ибо естественная награда добродетели и благоденствий — почет <...> Великие люди требуют себе более всего чести и славы, сообразной их достоинствам».⁷²

⁷¹ См.: там же, с. 31 — О смысле аристотелевского понятия «середины» см.: Железнов В. Я. Экономическое мировоззрение древних греков. М., 1916, с. 160—167.

⁷² *Аристотель*. Этика, с. 164, 70. — Знаменательно, что, не сделав предметом специального анализа аристотелевское понятие о «середине» как сущности добродетели, Толстой с самым пристальным вниманием исследует «Учение о Середине» Конфуция, изложенное его последователями в книге «О неизменных законах духовной жизни, или учения о неизменности в состоянии середины». Первые свидетельства этого внимания относятся к началу 1884 г. (см.: 49, 66) — периоду систематического изучения Толстым «китайской мудрости». Итогом этого изучения явились незаконченный очерк «Книги Конфуцзы» и переводы: с английского — приписываемого Конфуцию сочинения «Великая книга», с французского — ряда изречений Лао-цзы из работы «Тао-Те-Кинг или писание о нравственности» (см.: 25, 532—535). В изложении Толстого «середины» мыслится как постоянство в осознании основных законов духовной жизни, достигаемое добродетельным человеком вследствие обретенных им внутреннего равновесия и «состояния согласия» (54, 58), исключающих саму постановку вопроса о славе, почестях и наградах на пути совершенствования: «Добродетельный человек предпочитает скрывать свою добродетель по мере того, как она становится все более и более известной. Забота добродетельного человека одна: рассматривать свое сердце, чтобы там не было ничего дурного. То, в чем никто не может сравниться с добродетельным человеком, есть то, чего другие люди не могут видеть» (54, 62). Дневниковые

В прямой связи с этой мыслью «Никомаховой этики» находится и суждение Аристотеля о возможности неслияния блага людей, «превышающих добродетелью», с благом общим: «Законы <...> касаются всевозможных отношений, имея в виду или общее благо всех людей или же благо лучших и сильнейших».⁷³ Если учесть, что закон толкуется Аристотелем как «положение, вытекающее из размышления и разума»,⁷⁴ то санкция «лучшим и сильнейшим» на право своеобразного избранничества дается в его учении именно разумом. Истинный же разум, по Толстому, служит идее человеческого единения, исключающей всякую возможность утверждения частного блага известной совокупности людей (независимо от степени их нравственного совершенства) в качестве ориентира для закона.

Столь же полемичным по отношению к толстовскому осмыслению путей к истине и добру было и определение одного из значений понятия «справедливый» в «Никомаховой этике» в качестве эквивалента «законного» («Понятие „справедливости“ означает в одно и то же время как законное, так и равномерное, а несправедливости — противозаконное и неравное отношение к людям»),⁷⁵ а принудительной силы закона — как основного средства утверждения истинной правственности. Подобные аналогии, неприемлемые для Толстого уже в период анализа «Наказа» Екатерины II (1847), подвергаются его критическому исследованию в философском наброске «О насилии» (1862—1863), где власть, закон, насилие и несправедливость рассматриваются писателем в одном логическом ряду: «Во все времена на всех местностях земного шара между людьми повторяется один и тот же непостижимый факт: власть, закон, людская же сила заставляет людей жить противно своим желаниям и потребностям. Что такое эта непонятная сила...? *Принуждение одним <лицом> другого сделать или терпеть то, что этот другой считает несправедливым*» (7, 121).

записи 1900 г. об «Учении о Середине» Толстой разрешил использовать П. А. Буланже при подготовке последним сборника «Жизнь и учение Конфуция», изданном в «Посреднике» в 1903 г. Одна часть этих записей присутствует в этом сборнике в качестве предисловия к нему, другая — в качестве комментария к тексту сочинения «Чьюнг-Юнг. О неизменных законах духовной жизни...». Изложение «Учения о Середине» предвзвешено следующим подстрочным примечанием: «Перевод слов Чьюнг-Юнг различными лицами делался различно <...> Очень вероятно, что у китайцев это слово имеет то же значение, что и у русского народа, — середина, середка, сердцевина, сердце, суть, т. е. основной, неизменный, непоколебимый корень предмета или суть его <...> При самом поверхностном чтении читатель убедится, что в этой книге трактуется именно о непоколебимости в сознании основных законов духовной жизни» (Жизнь и учение Конфуция. М., 1903, с. 129). См. также: *Шифман А. И.* Лев Толстой и Восток. М., 1971, с. 38—112.

⁷³ Аристотель. Этика, с. 84.

⁷⁴ Там же, с. 204.

⁷⁵ Там же, с. 83.

Знакомство с диалогами Платона приводит Толстого к анализу идеи тождества добродетели и знания как в ее общей постановке, так и в частном проявлении (в связи с определениями отдельных добродетелей). Осмысленная Толстым в качестве идеи платоновской, она встречает оппонента в его лице в той же дневниковой записи, где он обращается за помощью к Сократу («Невольно скажешь, что величайшая мудрость есть знание того, что ее нет» — 46, 128): «Средство к доброй жизни есть знание добра и зла. Но достаточно ли для этого целой жизни? И ежели всю жизнь посвятить на это, разве мы не будем ошибаться и невольно делать зло? <...> Можно делать добро, не имея полного знания того, что есть добро и зло» (46, 129).

С именем Платона идею тождества добродетели и знания Толстой связывает в рассказе «Набег». При этом в обосновании своих возражений против этой идеи Толстой отчасти опирается на переосмысленную им платоновскую концепцию «подражания»,⁷⁶ отчасти же на мысль о роли нравственного чувства в выборе между добром и злом (диалоги «Протагор», и «Менон», где данная проблема выдвигается на первый план,⁷⁷ в это время были Толстому не известны). Обоснование толстовских возражений свидетельствует также о той качественной однородности, которая заключалась для Толстого этого периода в понятиях «знание» и «разум».

В первой редакции «Набега» мнение капитана «спорщика» (3, 219) о предстоящем походе противопоставлено общему мнению светского офицерства, мнению людей, которых сам капитан именуется «шелыганами» (3, 219). Одновременно уже в этой редакции вскрывается единство между мнением общим и мнением общественным: «...можно ли верить капитану, когда эти-то — по его словам шелыганы — и получают награды?» (3, 219). Во второй редакции «Набега» общественное мнение осмысливается

⁷⁶ Концепция «подражания» — во многом достойные воззрений Платона на искусство. Она развита им в «Государстве» (кн. III и X), «Софисте» (234в—236а) и других диалогах (отсылки на Платона даются в настоящей работе (за исключением диалога «Пахес») по изданию: *Платон. Сочинения*, т. 1—3. М., 1968—1972); см. также: *Тато-Годи А. А.* Классическое и эллинистическое представление о красоте в действительности и искусстве. — В кн.: *Эстетика и искусство*. М., 1966, с. 47—53; *Давыдов Ю. Н.* Искусство как социологический феномен. К характеристике эстетико-политических взглядов Платона и Аристотеля. М., 1968, с. 95—106; *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 1969, с. 39—42; Комментарии к III и X книгам «Государства» в кн.: *Платон. Сочинения*, т. 3, ч. 1. М., 1971, с. 608, 613, 623, 642—647. — В настоящей работе о проблеме «подражания» говорится лишь в аспекте ее переосмысления Толстым.

⁷⁷ О проблеме «выбора» у Сократа см.: *Кессиди Ф. Х.* Сократ, с. 121—128.

как мнение извращенное, поскольку именно с ним связана, по Толстому, одна из причин следования ложным добродетелям: «Ну а как вы назовете человека, который, боясь общественного мнения, из одного только тщеславия решается подвергнуть себя опасности и убивать другого человека?» (3, 227). В эту редакцию и вводится определение храбрости как «науки того, чего нужно и чего не нужно бояться» (3, 226),⁷⁸ под которым ставится имя Платона. А вместе с введением этого определения намечается и направленность анализа платоновского определения в третьей редакции рассказа: отрицание за разумом роли единственного и непогрешимого судьи в различении добра и зла («... мне кажется <...>, что в каждой опасности всегда есть выбор; и выбор, сделанный под влиянием благородного чувства, называется храбростью, а выбор, сделанный под влиянием низкого чувства, называется трусостью» — 3, 228).

С определением храбрости Толстой встречается и в «Государстве» и в «Лихесе». В его анализе этого определения (третья редакция «Набега») учитываются личные попытки уяснения сущности мужества, засвидетельствованные еще июньским дневником 1851 г. (см.: 46, 64). Поскольку толстовское суждение о храбрости моральной и физической не совпадает с мнением общим, исходный момент его анализа — сопоставление двух определений храбрости: платоновского и общепринятого.

Начинает Толстой с комментария к понятию «наука» в первом из них: «Ясно, что под словом наука он (Платон, — Г. Г.) понимает истинное знание» (3, 238). Толстовский комментарий распространяется и на самый предмет знания: «Определение Платона другими словами можно передать так: храбрость есть знание того, что истинно опасно и что не опасно. Опасно только вредное, следовательно, храбрость есть истинное знание вредного и безвредного»⁷⁹ (3, 238). Лишь после этих «пояснений» платоновского определения, нисколько не изменяющих его смысл, следует возражение Платону. В основу этого возражения ложится мысль об источниках знаний.⁸⁰ «Определение Платона не-

⁷⁸ В последующем анализе это определение храбрости будет именоваться платоновским.

⁷⁹ Знаменательно, что комментарий Толстого к платоновскому определению храбрости объективно является уточнением его собственного перевода с французского. В «Лихесе» Никий дает следующее определение: «Храбрость <...> есть знание того, чего следует бояться и чего не следует» (195d. — Пер. В. С. Соловьева). В «Государстве» под мужеством понимается «постоянное сохранение правильного и законного мнения о том, что опасно, а что нет» (IV, 430v. — Пер. А. Н. Егунова). См. также: Бурсов В. И. Лев Толстой. Идеиные искания и творческий метод. 1847—1862, с. 180.

⁸⁰ Здесь следует отметить, что вне сферы толстовского внимания в этот период осталась важнейшая часть проблематики платоновского «Пира» — концепция «правильного мнения» как постижения, занимающего «середицу» между знанием и чувственностью, связь между которыми:

полно <...> в том отношении, что преимущество одного чувства над другим не известно, а чувствуется <...> и что оно слишком отвлеченно и не приложимо к храбрости» (3, 238—239).

Во втором определении храбрости, которое Толстой называет «общепринятым» (3, 239), понятие «чувство» присутствует: «Большей частью храбростью называют такое состояние души человека, в котором какое-нибудь чувство подавляет в нем чувство страха к опасности» (3, 238). Однако присутствие этого понятия почти обесценивается, по мысли Толстого, неопределенностью его нравственной оценки («какое-нибудь чувство»). Подобного рода неопределенность осмысливается Толстым как порождение разума, предоставляющего извращенному общественному мнению право на избирательность суждений в удобном для него варианте.⁸¹ «Можно ли назвать храбрым <...> ребенка, который, боясь наказания, смело бежит в лес, где он заблудится; женщину, которая, боясь стыда, убивает свое детище и подвергается уголовному наказанию, человека, который из тщеславия⁸² решается убивать себе подобного и подвергается опасности быть убитым?» (3, 229).

Анализ общепринятого определения приводит Толстого к замене понятия «какое-нибудь чувство» понятием «чувство более возвышенное»: «Храбрость есть способность человека подавлять чувство страха в пользу чувства более возвышенного <...> Это определение разнится с общепринятым понятием о храбрости только прибавлением слов: „более возвышенного“ <...> Правда, решить рассудком, какое чувство возвышеннее другого, невозможно <...> Это определение <...> совпадает с инстинктивным нашим чувством, которое говорит нам, что только люди высокой добродетели способны к истинной храбрости» (3, 239).

осмысливается А. Ф. Лосевым как единство в становлении. См.: Лосев А. Ф. История античной эстетики, с. 189—194.

⁸¹ Подобного рода право приводит к толкованию храбрости как своего рода социальной привилегии: «Я не понимаю и, признаюсь, не могу верить, — сказал Гальцин, — чтобы люди в грязном белье, во вшах и с неумытыми руками могли бы быть храбры. Этак, знаешь, — *cette belle bravoure de gentilhomme* [этой прекрасной храбрости дворянина — франц.], — не может быть» («Севастополь в мае» — 4, 30).

⁸² Первоначально в тексте рукописи было: из страха общественного «мнения» (см.: 3, 229). Во втором севастопольском рассказе («Севастополь в мае») уясняются различные типы мотивировок подчинения тщеславию как одному из «слагаемых» общественного мнения: «Тщеславие, тщеславие и тщеславие везде — даже на краю гроба и между людьми, готовыми к смерти из-за высокого убеждения <...> Отчего в наш век есть только три рода людей: одних — принимающих начало тщеславия как факт необходимо существующий, поэтому справедливый, и свободно подчиняющихся ему; других — принимающих его как несчастное, но непреодолимое условие, и третьих — бессознательно, рабски действующих под его влиянием?» (4, 24). Именно в этих аспектах разворачивается в рассказе и художественное исследование тщеславия как одного из главных мотивов ложной храбрости (Калугин, Михайлов, Праскухин).

Решая свои художественные задачи, Толстой находит возможным противопоставить собственное суждение о храбрости определению платоновскому, включив в это суждение и все возражения, адресованные им определению общепринятому (хотя Платон «момент» выбора ни в коей мере не исключал): «Платон говорит, что храбрость есть знание того, чего нужно и чего не нужно бояться, я говорю, что храбрость есть чувство, руководящее нас в выборе, способность души увлекаться высоким чувством до такой степени, чтобы забывать страх к смерти» (3, 239). Полярными «масштабами», которыми должна измеряться «высота чувства», Толстой называет эгоизм и самопожертвование (см.: 3, 239).

Эти побудительные мотивы поступков и становятся теми критериями, с позиций которых подходит Толстой в третьей редакции «Набега» к анализу представлений о другой кардинальной добродетели — справедливости. Исследование справедливости в отличие от мужества в «Набеге» не выходит за рамки «сюжета» войны. Обоснование идеи справедливости по отношению к войне как таковой связывается Толстым с чувством самосохранения. Однако в обстоятельствах русско-кавказской войны этим чувством мотивировались действия обеих враждующих сторон. Не давая конкретного ответа на вопрос о том, на чьей стороне находится справедливость, Толстой связывает этот ответ с уяснением степени удаленности от эгоизма побудительных мотивов, определявших в данной войне поступки частного человека: «Кто станет сомневаться, что в войне русских с горцами справедливость, вытекающая из чувства самосохранения, на нашей стороне? Ежели бы не было этой войны, что бы обеспечивало все смежные богатые и просвещенные русские владения от грабежей, убийств, набегов народов диких и воинственных? Но возьмем два частных лица. На чьей стороне чувство самосохранения и, следовательно, справедливость: на стороне ли <...> какого-нибудь Джеми, который <...> увидав, что русские <...> идут вперед, двигаются к его засеянному полю <...>, к его сакле <...> и к тому врагу, в котором, дрожа от испуга, спрятались его мать, жена, дети <...> — с одним кинжалом в руках, очертя голову, бросится на штыки русских? На его ли стороне справедливость или на стороне этого офицера, состоящего в свите генерала, который так хорошо напевает французские песенки именно в то время, как проезжает мимо вас? Он имеет в России семью, родных, друзей, крестьян и обязанности в отношении их, не имеет никакого повода и желания враждовать с горцами, а приехал на Кавказ... так, чтобы показать свою храбрость. Или на стороне моего знакомого адъютанта, который желает только получить поскорее чин капитана?» (3, 234—235).

Внутренне связано с этим суждением и более раннее свидетельство толстовского внимания (в связи с чтением Платона) к понятию «справедливость». К началу января 1852 г. относится

следующая дневниковая запись писателя: «Платон говорит, что добродетель составляют 3 качества: справедливость, умеренность и храбрость. Справедливость есть, мне кажется, моральная умеренность. Следовать в физическом мире правилу — ничего лишнего — будет умеренность; в моральном — справедливость» (46, 241).

Справедливость, которой мотивирует свои действия на Кавказе русское светское офицерство, осмыслиется Толстым в качестве понятия, узаконенного общепринятым мнением. Однако общепринятость в художественной структуре «Набега» не сливается со всеобщностью. Антитеза единичного мнения капитана Хлопова (представителя демократической части офицерства) мнению общему и выполняет в рассказе функцию «выявителя» житейских сил на пути к истине и добру.

В окончательном тексте «Набега» обширный пласт художественного анализа представлений о храбрости и справедливости заменяется сопоставлением двух типов мироотношения. В основе одного из них — ориентация на общественное мнение, подражание ему. В основе другого — нравственное самостояние, истоки которого для самого Толстого находятся во многом еще в «области» уяснения. Однако органичная связь их с народным сознанием представляется ему несомненной.

Мотив подражания присутствует уже в третьей редакции «Детства» с прямой отсылкой на платоновское «Государство» (1, 183). Однако там он возникает в связи с осмыслением Толстым платоновских воззрений на искусство.⁸³ В «Набеге» с этим мотивом связывается раскрытие определенной поведенческой установки, преследующей цель личного самоутверждения причастностью к мнимым добродетелям, воспринимаемым в качестве истинных.⁸⁴ В этом плане существенно знакомство Толстого с диалогом Платона «Политик», где он сталкивается с темой подражания «худшему» и «лучшему» в частном поведении человека (297c, 300d—e).

Ориентация на общественное мнение, осмысленная Толстым как подражание ложному, не позволяет сводить образ Розенкранца только к задаче развенчания псевдоромантического героя. Он — лишь разновидность той части человечества, которую объединяет чисто внешнее обстоятельство — «руководство не собственными наклонностями, а примерами <...> образцов» (3, 22). В один и тот же ряд выстраиваются в художественной системе «Набега» подражание героям Марлинского и Лермонтова. «подра-

⁸³ Взаимосвязь толстовских воззрений на искусство с учением о подражании Платона и Аристотеля — тема специального исследования. См. об этом в комментариях В. Ф. Асмуса к «Государству» Платона (Платон. Соч., т. 3, ч. 1, с. 613).

⁸⁴ Несколько позднее с причастностью к мнимым добродетелям связываются темы «приобретения репутации» и «сохранения репутации» («Севастополь в мае» — 3, 81, 85).

жание устарелому французскому рыцарству» (3, 37), подражание старшему по чину (диалог майора с генералом — 3, 32). Стремление «казаться», облачаться в тогу «видимости», подчиняться тем нормативам, которые диктует мнимая добродетель, — отличает каждого, кто причастен к «общему» мнению о предстоящем походе. О Розенкранце: «И сколько он выстрадал для того, чтобы только перед самим собой казаться тем, чем он хотел быть» (3, 23). Об элементах искусственности человеческого поведения в момент сражения: «Сколько различных оттенков я замечал <...>: один хочет казаться спокойнее, другой суровее, третий веселее, чем обыкновенно» (3, 37).

Поведение капитана Хлопова «истиной и простотой» противостоит стремлению походить на общепринятые образцы: «Он был точно таким же, каким я всегда его видел <...> По лицу <...> капитана заметно, что он и не понимает, зачем казаться» (3, 37). В его определении храбрости («храбрый тот, который ведет себя как следует» — 3, 16) отсутствуют понятия «разум», «рассудок», «знание», что и позволяет повествователю назвать это определение более «точным» по сравнению с платоновским (см.: 3, 16—17).

Анализ извращенных представлений о кардинальных добродетелях в этом рассказе — один из аспектов толстовского уяснения темы мира существующего и мира должного. Как и в переводе «Сентиментального путешествия», здесь выдержано и графическое различие в обозначении обоих миров (мир существующий — через «i», мир должный — через «и», см.: 3, 29, 233, 234). Понятие «набег», т. е. внезапное нападение, осмысливается в рассказе не в качестве одного из частных тактических вариантов стратегии войны. Оно вырастает в толстовском анализе в своеобразный символ разрушения процесса жизни, символ «внутренних отношений» в мире существующем. Не случайно это заглавие появляется уже после завершения работы над рассказом, заменив собою и первое нейтральное название «Письмо с Кавказа», и последующее — «Описание войны»: лишь в период работы над последней редакцией оформляется противопоставление жизни людей и жизни природы в качестве начал, олицетворяющих существующее и должное.

Осмысление повествователем устремлений людей и жизни природы совершается параллельно. Наблюдение за движущимся военным отрядом и сменяющимися друг друга временами суток (раннее утро, день, вечер, ночь) еще до атаки на горный аул радикально меняет устойчивый и традиционный путь его мысли. Желание «увидеть дело» (3, 16) — главное среди стремлений повествователя по прибытии на Кавказ — уже на полпути батальона к горному аулу угасает: «Я не скажу, о чем я задумался: во-первых, потому, что мне совестно было бы признаться в мрачных мыслях, которые неотвязчивой чередой набегали мне в душу, тогда как кругом себя я замечал только веселость и радость,

а во-вторых, потому, что это нейдет к моему рассказу. Я задумался так, что даже не заметил, как колокол пробил 11» (3, 27—28).

Тема подражания, ориентации на узаконенные общественным мнением образцы вторгается в сознание повествователя на отрезке пути уже пройденном и предвещает это его признание. Ее рождают ассоциации контраста — естественность в мире природы и искусственность в мире людей. Внимание повествователя к теме подражания столь велико, что она дает знать о себе и в его восприятии мира природы: «Солнце садилось и бросало косые розовые лучи на живописные батарейки и сады с высокими раинами, окружавшие крепость, на засеянные желтеющие поля и на белые облака, которые, столпясь около снеговых гор, *как будто побрякая* им, образовывали цепь не менее причудливую и красную» (3, 24—25. Курсив мой, — Г. Г.). Условно-сравнительное *как будто*, обнажающее нарочитость художественного приема в общем русле осмысления мира природы, вскрывает возрастающую напряженность восприятия повествователем темы подражания в мире человеческих отношений. Его признание, а точнее — полупризнание («Я не скажу, о чем я задумался...»), служит своего рода границей, за которой принцип контрастного сопоставления становится не только ведущим, но и основным. Он разрушает видимое и слышимое внешнее единство вновь движущегося отряда и движения жизни уже ночной природы.

Нарушение этого единства лишь однажды в тексте всего сопоставления дается «открытым планом»: «Выехав за ворота, я рысью объехал чуть не на версту растянувшиеся, молчаливо двигающиеся в темноте войска <...> Меня, как оскорбительный диссонанс среди тихой и торжественной гармонии, поразил немецкий голос, кричавший: „Агхтингхист, падай паааальник!“, и голос солдатика, торопливо кричавший: „Шевченко! поручик огня спрашивают“» (3, 28).

Иным путем вскрывается мнимость единства мира людей и мира природы в описании мрака и тишины ночи (в эти мрак и тишину военный отряд словно «погружен»). Еще в третьей редакции «Набега», где тема природы лишь начинает разрабатываться (в русле, близком к окончательному тексту), развенчание общепринятого представления о справедливости предвращается следующим замечанием повествователя: «Я люблю ночь. Никакое самолюбивое волнение не может устоять против успокоительного, чарующего влияния прекрасной и спокойной природы» (3, 234). Такое осмысление ночи — не в качестве «тьмы» в ее противоположности «свету» — в художественной структуре «Набега» принципиально важно. «Слабый и дрожащий полусвет», который бросает месяц на вершины гор, «непроницаемый мрак» (3, 28), покрывающий их подошвы, порождает в восприятии повествователя иллюзорные образы, устойчивость которых мимолетна, а само зрительное смещение в восприятии мира природы не выходит из

области аналогий «предметных»: мир растительный — мир животный. В эту сферу аналогий включен и человек, но вне связи его с конкретным сюжетом военного набега: «Было так темно, что на самом близком расстоянии невозможно было определять предметы; по сторонам дороги представлялись мне то скалы, то животные, то какие-то странные люди, и я узнавал, что это были кусты, только тогда, когда слышал их шелест и чувствовал свежесть росы, которою они были покрыты» (3, 28).

И полусвет, и темнота, и непроницаемый мрак — это разные степени интенсивности общего мрака ночи. Военный отряд погружен в него и внешне подчинен тем законам зрительного «смещения», которые определяют восприятие окружающего повествователем. Однако в восприятии последним движущегося отряда обрастают значимость не столько «предметные» аналогии «смещения», сколько сопровождающие эту «предметность» (или содержащиеся в ней) определения, которые соотносятся с понятиями «темнота» и «мрак»: «Перед собой я видел сплошную колеблющуюся черную стену, за которой следовало несколько движущихся пятен: это были авангард конницы и генерал со свитой. Сзади нас подвигалась такая же черная мрачная масса; но она была ниже первой: это была пехота» (3, 28. Курсив мой, — Г. Г.).

Черная стена, черная мрачная масса, пятна — качественно однородные образы, вторгающиеся в сознание повествователя и превосходящие по степени интенсивности своей «черноты» общий «непроницаемый мрак» ночи. Выделившись на фоне этого «непроницаемого мрака» после захода солнца, эти образы сопровождают повествователя до рассвета: «Мы ехали уже более двух часов. Меня пробирала дрожь и начинало клонить ко сну. Во мраке смутно представлялись те же неясные предметы: в некотором отдалении черная стена, такие же движущиеся пятна <...> я озирался, — и мне казалось, что я стою на месте, что черная стена, которая была передо мной, двигается на меня, или что стена эта остановилась, и я сейчас наеду на нее» (3, 29. Курсив мой, — Г. Г.).

Эти образы-символы (черная стена, черная мрачная масса, пятна)⁸⁵ движущегося военного отряда, т. е. человеческого еди-

⁸⁵ К этому же ряду «образов-символов» примыкает и уподобление французского часового «черному столбу», выделяющемуся во мраке ночи (кавун Бородинского сражения в «Войне и мире» — см.: 11, 226), а людей (во время сражения) — «чему-то черному», черноте: «... дым выстрелов орудийных и ружейных на флешах стал так густ, что застилал весь подъем той стороны оврага. Сквозь дым <...> мелькало что-то черное, вероятно, люди» (11, 239). Отметим, что понятие «черное пятно» в качестве образа-символа используется и в «Исповеди» (при обосновании несостоятельности «знания разумного»): «Остановки жизни выражались всегда одинаковыми вопросами: Зачем? Ну, а потом? <...> Чаще и чаще стали повторяться вопросы, настоятельнее и настоятельнее требовались ответы, и, как точки, падая все на одно место, сплотились эти вопросы без ответов в одно черное пятно» (23, 10. Курсив мой, — Г. Г.). См. также ниже, с. 139—146.

нения, потенциально содержащего в себе начало разрушения, противостоят в художественной ткани рассказа гармонии ночного мрака природы,⁸⁶ как тьма — свету, зло — добру. Аналогичная антитеза — и в толстовском сопоставлении тишины движущегося отряда и тишины ночи, внешне составляющие единое целое: «Во всем отряде царствовала такая тишина, что ясно слышались все сливающиеся, исполненные таинственной прелести звуки ночи: далекий заунывный вой чакалок, похожий то на отчаянный плач, то на хохот, звонкие однообразные песни сверчка, лягушки, перепела, какой-то приближающийся гул, причины которого я никак не мог объяснить себе, и все те ночные, чуть слышные движения природы, которые невозможно ни понять, ни определить, сливались в один полный прекрасный звук, который мы называем тишиною ночи» (3, 28—29). Однако в итоговом сопряжении тишины ночи с тишиною движущегося военного отряда мотив слияния возникает лишь как парадоксальное подтверждение нарушения единства: «Тишина эта нарушалась или, скорее, сливалась с глухим топотом копыт и шелестом высокой травы, которые производил медленно двигающийся отряд (3, 29).

Первое утверждение — «нарушалась» — обнажает главное русло авторской мысли (противопоставление существующего должному), последующее уточнение — «или, скорее, сливалась» — вскрывает возможность мнимого единства существующего с должным: «топот копыт» и «шелест травы»,⁸⁷ сливающиеся со звуками ночной тишины, — возможные и естественные спутники движения любого, в том числе и мирного человеческого единения. В «Набеге» — они лишь неизбежные и «дозволенные» проявления жизни отряда. Не только «звон тяжелых орудий» и «звук столкнувшихся штыков» (3, 29), вопреки желанию движущегося военного батальона нарушающие тишину ночи, но и само намерение, обусловившее движение отряда, предопределяют соединение в едином слуховом образе «нарушения» и «слияния».

Расхождение существующего с должным, осознанное повествователем на пути отряда к горному аулу, обретает авторский комментарий именно в контексте этой зрительно-слуховой антитезы ночной природы и движения военного батальона, утверждая собою несводимость «мира» между людьми лишь к устранению

⁸⁶ Позднее в сознании Толстого устойчиво закрепится мотив «мрака жизни». См., например, его суждение о Николае I в одной из черновых редакций «Хаджи—Мурата»: «Как мог установиться в душе этого человека этот страшный мрак, заставлявший его принимать свою злодейскую жизнь за подвиг самоотвержения и образец добродетели?» (35, 551). К 1890 г. относится следующая дневниковая запись Толстого: «Думал к драме о жизни: отчаяние человека, увидавшего свет, вносящего этот свет в мрак жизни с надеждой, уверенность освещения этого мрака; и вдруг мрак еще темнее» (51, 17).

⁸⁷ В тексте «Набег», двумя абзацами ниже, этот «слуховой» мотив ставится в прямую связь с образом-символом «черной стены»: «Я (...) забывался на несколько минут; потом вдруг знакомый топот и шелест травы

состояния войны: «Природа дышала примирительной красотой и силой. Неужели тесно жить людям на этом прекрасном свете, под этим неизмеримым звездным небом? Неужели может среди этой <...> природы удержаться в душе человека чувство злобы, мщения или страсти истребления себе подобных? Все недоброе в сердце человека должно бы, кажется, исчезнуть в прикосновении с природой — этим непосредственнейшим выражением красоты и добра» (3, 29).

Толстовские поиски основ для «возрождения мира к миру», осмысление путей достижения общего блага и уяснение органически связанной с этой проблемой темы нравственного самостояния личности продолжались до конца жизни. Но именно с «Набега» становится очевидным то философско-психологическое русло, в котором мыслится Толстым эстетическое исследование вопроса о ценности общепринятых этических норм, уяснение истинного и неистинного в представлениях современной ему действительности о началах нравственности, получивших именование вечных. «Набег» с его исследованием извращенных представлений о добродетелях кардинальных предвещает вхождение в сферу толстовского внимания добродетелей христианских.

3

Итоги анализа представлений о мужестве, мудрости и справедливости в черновых редакциях «Набега», ставшие очевидными Толстому еще до завершения работы над рассказом, послужили во многом тем внутренним толчком, который обусловил — уже в период создания чернового пласта «Набега» (условно озаглавленного в юбилейном издании Толстого третьей редакцией) — обращение писателя к теме, внешне, казалось бы, имевшей самое отдаленное отношение к проблематике «военного» рассказа. Однако внутреннюю связь обоих замыслов следует определить как «кровную», поскольку редакция замысла «Романа русского помещика», относящаяся к 1852 г., знаменовала собою новый этап исследования темы, поставленной в «Набеге»: общепринятые представления о кардинальных добродетелях (и прежде всего справедливости и мудрости) сословия образованного подвергаются здесь художественному анализу уже в сопоставлении с добродетелями крестьянскими (4, 354). Именно с крестьянскими добродетелями и связывает Толстой уже в этот период возможность нравственного самосозидания. В рассказе «Рубка леса» крестьянские добродетели Толстой именуется «христианскими»,⁸³

поражали меня: я озирался, — и мне казалось <...>, что черная стена <...> двигается на меня» (3, 29).

⁸³ Такое отождествление добродетелей крестьянских и христианских не исключало отдельных противоречащих ему высказываний Толстого (в период до «Войны и мира»). Так, в письме к А. А. Толстой от 1 мая 1858 г. он замечал: «мужик <...> не христианин <...> Его религия — при-

называя в числе «лучших христианских добродетелей» «кротость, набожность, терпение и преданность воле божьей» (3, 43).

Предвестия толстовского «выхода» к добродетелям крестьянским (христианским) ощутимы уже в повести «Детство» (бескорыстная любовь, терпение, отсутствие страха смерти в художественном решении образа Натальи Савишны выступают на первый план). В «Романе русского помещика» причина жизнеспособности добродетелей крестьянских связывается Толстым с самой жизнью народа, столь несходной с жизнью той части человечества, к которой принадлежал Нехлюдов: «... бездействие, желчность, болезни, скупость и эгоизм старости неизвестны им (крестьянам, — Г. Г.) так же, как и низкий страх медленно приближающейся смерти, — порождения роскоши и праздности. Тяжелая трудовая дорога их ровна и спокойна <...> Да, труд — великий двигатель человеческой природы; он единственный источник счастья и добродетели» (4, 337). Утверждение прямой зависимости «качества» добродетели от характера жизни и становится с 50-х годов (и до конца жизни) одним из основных начал в толстовском обосновании пути «возрождения мира к миру». Уже к началу 900-х годов относится, например, следующее суждение писателя: «Из сознания истинной жизни в духовном сознании вытекает все то, что называют добродетелью и что дает наибольшее благо людям. Из этого сознания вытекает то, что составляет основу всех добродетелей: вытекает любовь <...>, из этого же сознания вытекает самоотвержение, воздержание, бесстрашие, вытекает усиленное, уясненное требование того, что мы называем совестью» (54, 184).

Обоснование Толстым относительности представлений о справедливости в третьей редакции «Набега» осуществляется на материале «сюжета» войны. Но в число аргументов развенчания этих представлений той части русской армии на Кавказе, которая относилась к сословию образованному, вторгается мотив «обязанностей» по отношению к своим крестьянам (3, 255). Этот мотив «Набега» и оформляется в самостоятельную проблему художественного исследования.

Характер осведомленности героя «Романа русского помещика» о сущности благоразумия, мудрости, справедливости и о добродетелях крестьянских неодинаков. Еще более велик разрыв в степенях его личной причастности к тем и другим (она практически условна по отношению к добродетелям крестьянским). Для героя (как очень во многом и для автора) эти последние добродетели еще находятся в сфере должного, вхождение в которую займет около трех десятилетий. Но автору (в от-

рода» (60, 265). Думается, что это суждение находится в прямой связи с уяснением Толстым истинного и мнимого христианского учений (хотя и в самой общей форме, эта проблема встала перед ним уже в середине 50-х годов). С середины 60-х годов и до конца жизни «крестьянское» и «христианское» осмыслиются им как понятия внутренне единые.

личие от героя) уже известны трудности, связанные с постижением этих добродетелей: «Одним из главных правил Николенки было во всех отношениях становиться на уровень мужиков и показывать им пример всех крестьянских добродетелей; но главная из этих добродетелей есть терпение, или лучше безропотная и спокойная сносность [?], которая приобретается временем и тяжким трудом, а он не видал еще ни того, ни другого» (4, 354). Ориентация на крестьянские (христианские) добродетели подчинена у героя идее справедливости, воспринимаемой им (в отличие от автора) в качестве ценности абсолютной. Служением этой идее мотивируется общая причина обращения героя к жизни и делам своих «подданных»: «Достигнет ли он когда-нибудь того, чтобы труды его могли быть полезны и справедливы» (4, 355). Подчинены этой идее и частные поступки на этом пути: «... я не со Шкаликком буду тягаться, а я буду отстаивать самые священные права своих подданных. Тут нет ни меня, ни Шкалика, а тут есть справедливость, которой я должен и буду служить» (4, 324).

Вместе с тем в этой редакции «Романа русского помещика» присутствуют две главы — «Примиренье» и «Умный человек» (не вошедшие в окончательный текст «Утра помещика»), — где и справедливость, к которой апеллирует герой, и мудрость, причастностью к которой он внутренне мотивирует свое отступление от «проторенных путей»⁸⁹ жизни, подвергаются авторской дискредитации, аналогичной развенчанию представлений об этих добродетелях в «Набеге».

Мнимость состояния «мира» (уже вне сюжета войны) осмысливается в указанных главах в качестве начала, свойственного миру существующему, в котором понятие «добродетель» обесценилось и стало расхожим, а причастность людей образованного сословия к добродетелям христианским условна и иллюзорна. Апелляцией к этим последним добродетелям и мотивирует герой свою «примиренческую» деятельность: «Юный князь сказал еще несколько благородных, но недоступных для Шкалика слов о том, что протать обиды лучшая и приятнейшая добродетель» (4, 319). И повторил эти слова Игнату Болхину. Ни Шкалику, ни Игнату сказанное не понятно, хотя и по разным причинам. У Игната — свое понимание крестьянских (христианских) добродетелей, недоступное герою. У Шкалика отсутствие такого понимания за-

⁸⁹ В письме к тетушке (окончательный текст «Утра помещика»), говоря о несходстве своего пути с общепринятым и узаконенным общественным мнением, Нехлюдов замечает: «Я пошел по совершенно-особенной дороге, но которая хороша и <...> приведет меня к счастью. Я много и много передумал о своей будущей обязанности, написал себе правила действий, и, если только Бог даст мне жизни и сил, я успею в своем предприятии» (4, 124). Ответное письмо графини — нравственная антитеза устремлениям героя. Истинной добродетелью в этом письме объявляется честолюбие (см.: 4, 125), а средством, «ближе ведущим к успеху», — «торные дорожки» (4, 125).

менено ориентацией на общепринятое мнение. Чувства обоих героев неведомы, не ощущается им и искусственность их примирения: «Князь, очень довольный приведенным к окончанию примирением, перешел опять к Игнату и, слегка приготовив его, привел к Шкалику в переднюю, где заставил их, к обоюдному удивлению и к своему большому удовольствию, поцеловаться. . . „Вот, — думал Николенька, как легко сделать доброе дело. Вместо вражды, которая могла довести их, Бог знает, до чего и лишить их душевного спокойствия, они теперь искренно помирились“» (4, 320).

Вскрытие мнимости примирения обнажает не только сложность практического следования добродетелям крестьянским, но и иллюзорность понимания их героем. Однако последний свое поражение в следовании этим добродетелям воспринимает как поражение лишь психологическое: «Князь вздрогнул и покраснел до ушей, — но что же бы это было за примирение? Комедия» (4, 324). А в самореабилитации обращается к идее справедливости, которой и оправдывает свои «просчеты» и недопонимание («Тут нет ни Шкалика, ни меня, а тут есть справедливость, которой я должен и буду служить» — 4, 324).

Постановка и решение проблемы справедливости в этом произведении оказываются связанными не только с образом главного героя и его этических антиподов — крестьян. Своеобразным «комментарием» к авторскому взгляду на эту проблему является глава «Умный человек», события которой остаются неизвестными Николеньке. Речь в ней идет о чиновнике Кошанове, который с одинаковым «старанием» сочиняет прошения для любого желающего — и виноватого, и потерпевшего, а потому слывет «умнейшим человеком». Тема общественного мнения, превратно толкующего нравственные понятия, включает эту главу в общее русло толстовского осмысления представлений о кардинальных добродетелях: «Все, кто только знал Василия Федоровича, отзывались о нем так: „О! умнейший человек, и душа чудесная <...>“. Такое мнение основывалось не на делах его, потому что никогда он ничего ни умного, ни доброго не сделал, но единственно на утвердившемся мнении о его уме, красноречии и на том, что он будто бы служил в Сенате» (4, 321—322). Негативное отношение автора к добродетелям, получающим ложное наполнение, находит выход в стилистике повествования, которая обретает открыто иронический и даже фарсовый характер. Определение «высокодобротельный», в контексте главы включающее в себя и справедливость и мудрость, звучит здесь как «жертва риторическим цветам» (4, 322), а само понятие о добродетели снижается благодаря соседству с канцелярскими штампами типа «всемиловнейше снизойти» или «одр изнурительной медицинской болезни» (4, 322).

В прямой связи с проблематикой главы «Умный человек» находится и авторское размышление о «подстерегающих чело-

века случаях изменить справедливости» (4, 355) на страницах, завершающих черновую редакцию романа.

Гипноз общественного мнения — одна из главных причин подражания общепринятому как поведенческой установке — еще держит в своем плену героя «Романа русского помещика». Отсюда его апелляция к идее справедливости как безусловной гарантии творения добра.⁹⁰ И хотя отступление Нехлюдова от общепринятого пути образованного сословия клеймится репликой общественного мнения (в лице супругов Михайловых) — «Князь, так и держи себя князем. А это что?» (4, 316), — «совершенно особенная дорога» героя (как именует он свои планы будущего) связывается в авторском сознании с критическим освоением Нехлюдовым существующих представлений о добродетелях кардинальных и уяснении им сущности добродетелей крестьянских (христианских).

* * *

С кругом проблем, связанных с понятием «добродетель» и столь занимавших его внимание, Толстой встречается и в романе Руссо «Юлия, или Новая Элоиза». И в частности, — с проблемой противостояния добродетели общепринятым правилам поведения.

Брак Юлии — «узы по принуждению» по воле барона д'Этанжа, которому во «Втором предисловии» к роману (в диалоге с воображаемым оппонентом) Руссо дает краткую, но выразительную характеристику: «Упрямый старик аристократ, кичащийся своей знатностью, готовый всем пожертвовать мнению общества».⁹¹ С этим авторским свидетельством власти общепринятых представлений над бароном д'Этанжем не расходятся ни оценка его поведения Эдуардом Бомстоном («Почему тщеславие жестокого отца скрыло от людей истину? <...> Да можно ли жертвовать установлениями природы для установлений, созданных общественным мнением»), ни признания дочери (и не только Юлии д'Этанж, но и Юлии де Вольмар: «отец мой <...> поклонник пустого титула»; «Было почти невозможно, чтобы предрассудки отца моего не стали преградой для моей сердечной склонности. Мне нужен был такой возлюбленный, коего бы я сама отличила»), ни суждения самого барона д'Этанжа: «Мне известно о ваших тайных мечтах, недостойных девицы благородного происхождения <...> Заговорила честь, а в нашем роду она

⁹⁰ В последней редакции замысла («Утро помещика» — 1856) в осмысленнее этой темы вторгается новый мотив. Нехлюдов обращается к идее справедливости в обосновании предстоящих хозяйственных начинаний и ею же словно заранее защищает себя от возможности краха на этом пути: «Я делаю общие распоряжения, даю общие, справедливые пособия, <...> а она (будущая жена, — Г. Г.) <...> идет по грязи в крестьянскую школу, в лазарет, к несчастному мужику, по справедливости не заслуживающему помощи, и везде утешает, помогает» (4, 166).

⁹¹ См.: Руссо Ж.-Ж. Избр. соч., т. II. М., 1961, с. 678.

решает всё»; «Не воображайте, что будто я не знаю, как мстят за честь⁹² дворянина, оскорбленного человеком низкого звания».⁹³

Нравственные достоинства де Вольмара (во многом и обусловившие возможность создания в Кларане «храма добродетели») раскрываются Юлии после замужества. В этом плане думается, что самый факт «уз по принуждению» не утрачивает в художественной системе романа той своей функции, которая закрепляется за ним в руссоистском обосновании одной из причин торжества порока в современной ему действительности («Второе предисловие»): «С тех пор как естественные чувства, вложенные в человека природой, подавлены крайним неравенством, виною пороков и несчастья детей надо почитать несправедливый деспотизм отцов. Связанные брачными узами по принуждению — да еще с человеком неподходящим, — молодые женщины, жертвы родительской алчности или тщеславия, своим распутством, которым они даже гордятся, вознаграждают себя за возмутительный поступок в отношении их. Вы хотите исправить зло? Начните с его источника».⁹⁴

Самый факт принятия героиней «уз по принуждению», навязанных ей, в конечном счете, общественным мнением, является единственным моментом в биографии Юлии, где она подчиняется общепринятым правилам поведения.

За исключением этого момента Юлия д'Этанж и Юлия де Вольмар одинаково последовательны в своем противостоянии этим правилам.⁹⁵ Назревание и развитие противоречий между требованиями естественного чувства и добродетелью в частном сознании (первая половина романа) обусловлены в «Новой Элоизе» общим конфликтом между общественным мнением и истинной добродетелью. Юлия отдается Сен-Пре не в порыве страсти. Ею самой этот поступок определяется как «слабость»⁹⁶ и объ-

⁹² Это понятие получает в романе следующий комментарий Сен-Пре: «В том, что называется честью, я различаю честь, подсказанную общественным мнением, и честь, порожденную уважением к самому себе. Первая состоит из пустых предрассудков, еще более зыбких, чем морская волна, вторая зиждется на бессмертных началах нравственности» (там же, с. 58).

⁹³ Там же, с. 155, 281, 643, 293, 273.

⁹⁴ Там же, с. 688.

⁹⁵ Именно «хронологическое» несовпадение в поведении Юлии д'Этанж и Юлии де Вольмар с общепринятыми нормами воображаемый оппонент и ставит в вину Руссо («Второе предисловие»): «Вдохновлять девушек на любовную страсть, а замужних женщин на строгую сдержанность значит ниспровергать установленный порядок и возвращаться к той мещанской морали, против которой ополчилась философия. Что ни говорите, а любовные приключения непристойны и зазорны для девушек; только в замужестве женщине разрешается завести любовника» (там же, с. 690).

⁹⁶ «Счастья в своем падении я не обрела, да и не надеялась его обрести. Сердце мое создано для добродетели, и без нее не знать ему счастья; я пала, поддавшись слабости, а не заблуждению; я даже не могу извинить себя тем, что меня ослепила страсть». — Там же, с. 288. О руссоист-

ясняется надеждой на возможность преодоления предрассудков отца. И хотя именно с фактом «падения»⁹⁷ Юлиа де Вольмар связывает последующие «разуверения» в добродетели Юлии д'Этанж,⁹⁸ обусловившие и самую мысль последней о допустимости прелюбодеяния, — исходная причина всех этих отступлений Юлии д'Этанж от пути добродетели объясняется попыткой героини противостоять деспотической воле общественного мнения.

Путь Юлии во второй половине романа — служение добродетели, осмысленной в неразрывной связи с понятиями «общественная польза» и «порядок». Противостояние Юлии де Вольмар общепринятым нормам поведения сопряжено с необходимостью подавления чувств к Сен-Пре: ее убежденность в исцелении (и стремление убедить в этом других)⁹⁹ — лишь «спасительный» самообман.¹⁰⁰ Внутреннее неслияние естественного чувства и добродетели остается, таким образом, и во второй половине романа. Устраняется лишь открытая конфликтность их отношений. Снятие этой конфликтности обусловлено во многом тем качественным изменением представлений героини об истинной добродетели, которое сама она связывает с ориентацией личности на общепользную деятельность (чуждую, по мысли Руссо, общепринятым правилам морали).

Важность означенного аспекта анализа «Юлии, или Новой Элоизы» подкрепляется и тем обстоятельством, что проблема общественного мнения выдвигается Руссо на первый план в «Письме д'Аламберу о зрелищах», написанному в период окончательной «отделки» романа. Скептицизм Руссо по отношению к моральным возможностям искусства обретает в этом «Письме» (развивающем мотивы «Рассуждения о науках и искусства») вполне конкретных противников: мнимую храбрость, мнимое знание, мнимую справедливость, которые и определяют собою «качество» общественного мнения. А это последнее осмысливается Руссо как неизменный диктатор частной и общественной нравственности: «Общественное мнение — этот властелин мира — не подчинено королям; они сами рабы его».¹⁰¹

С прямой отсылкой на «Письмо д'Аламберу» трактуется про-

ском осмыслении характера взаимосвязи между любовью и чувственной страстью с понятием «добродетель» см.: *Кожевников В. А.* Философия чувства и веры в ее отношениях к литературе и рационализму XVIII века и критической философии. Ч. 1. М., 1897, с. 367—381.

⁹⁷ «Стоит нам раз в жизни оступиться <...>, и мы тотчас же неминуемо катимся под откос, навстречу гибели» — *Руссо Ж.-Ж.* Избр. соч., т. II, с. 296.

⁹⁸ «... мне <...> опостытели жертвы во имя воображаемой добродетели наперекор справедливости»; «Восстанови же все свои права, природа, милая природа! Я отрекаюсь от жестоких добродетелей, которые принижают тебя». — Там же, с. 280.

⁹⁹ См.: там же, с. 312—313, 314, 340, 341.

¹⁰⁰ См.: там же, с. 657, 659.

¹⁰¹ См.: *Руссо Ж.-Ж.* Избр. соч., т. I. М., 1961, с. 124.

блема общественного мнения и в «Общественном договоре». Пути же изменения нравственного облика мира ставятся Руссо в прямую зависимость от устранения расхождений между справедливостью и пользой, гармоническое сочетание которых осуществляется, по мысли Руссо, в «общей воле» (отнюдь не тождественной «воле всех»): «волю делает общою не столько число голосов, сколько общий интерес, объединяющих голосующих, <...> тут замечательно согласуются выгода и справедливость».¹⁰²

Руссоистское решение указанных проблем оживет в сознании Толстого в период работы над «Войной и миром» (о чем речь пойдет ниже). Толстовское осмысление общественного мнения и мнимых добродетелей его питавших, объективно близкое руссоистскому (как и решению русско-европейской нравственно-философской традиции в целом), уже в начальный период исканий писателя — следствие его личного уяснения нравственного облика современной ему действительности. Художественное исследование означенной проблематики в 50—70-е годы во многом обусловит возможность того философско-исторического вывода, который будет сделан Толстым в работе «Царство божие внутри вас». Вопрос «Какая сила движет народами?», не получивший прямого ответа в «Войне и мире», обретет его в этом трактате: «Решителем всего, основною силою, двигавшею и двигающею людьми и народами, всегда была и есть только одна невидимая, неосязаемая сила — равнодействующая всех духовных сил известной совокупности людей и всего человечества, выражающаяся в общественном мнении» (28, 204).

В этом толстовском ответе 1893 г. — синтез негативного и позитивного итогов анализа жизнедеятельных сил русского общества. Негативные итоги — результат исследования представлений о добродетели сословия образованного. Позитивные — следствие тех нравственных открытий, которые были сделаны Толстым в сознании народном и связывались им с возможностями добродетелей истинно христианских.

Выше уже отмечалось, что толстовскому осмыслению понятия «добродетель» в начале 50-х годов сопутствовало не менее пристальное внимание писателя к понятию «бог» («Неужели я никогда не выведу понятие о боге так же ясно, как понятие о добродетели?» — 46, 135). Это внимание художественно засвидетельствовано и в «Детстве» (жизнь и смерть Натальи Савишны), и в «Рубке леса» (жизнь и смерть Веленчука), и в «Романе русского помещика» (уяснение жизнеспособности крестьянского (христианского) сознания в образе приемной матери Юхванки Мудреного).

¹⁰² См.: Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969, с. 173. — О понятиях «общая воля» и «воля всех» в «Общественном договоре» см.: Алексеев-Попов В. С. О социальных и политических идеях Жан-Жака Руссо. — В кн.: Руссо Ж.-Ж. Трактаты, с. 545—554.

В «Исповеди» о своем осмыслении бога и веры на грани 40—50-х гг. Толстой писал: «Я перестал верить в то, что мне было сообщено с детства, но я верил во что-то. Во что я верил, я никак бы не мог сказать. Верил я и в бога или, скорее, я не отрицал бога, но какого бога, я бы не мог сказать; не отрицал я и Христа и его учения, но в чем было его учение, я тоже не мог бы сказать» (23, 3). Однако дневники 50-х годов, отражающие некоторую противоречивость суждений Толстого о понятии «бог» (вполне закономерную для состояния, охарактеризованного в «Исповеди»), свидетельствуют, что попытки писателя уяснить «понятие о боге» находились в прямой связи с его поисками нравственной силы, устраняющей возможность принятия мнимой добродетели за истинную.¹⁰³

В дневнике 1852 г. эта стадия уяснения указанной проблематики знаменуется вниманием Толстого к теме «бессмертия души» и к теме «совести». Каждая из них становится предметом анализа в толстовском дневнике после чтения «Исповедания веры савойского викария» (в 4-й книге «Эмиля»), хотя о присутствии этих тем в сознании Толстого свидетельствует уже первая редакция «Детства» (черновики главы XXVIII — «Последние грустные воспоминания»).

Реформаторская миссия — очищение первоначального смысла Евангелия от его последующих толкований, которая мыслилась Руссо в качестве одной из главных задач савойского викария, внимания Толстого в этот период на себе не останавливает.¹⁰⁴ Аналогичная проблема как закономерный итог толстовского исследования представлений о христианских добродетелях встанет перед ним спустя более чем два десятилетия и в огромной степени повлияет на оформление его философско-исторической концепции. Восприятие же «Исповедания веры» в 1852 г. определяется той внутренней задачей, которая во многом санкционировала движение нравственно-эстетической мысли Толстого этого периода: поиском начал, способных преодолеть силу извращенных представлений о добродетелях, в течение веков разрушавших нравственный облик мира.

Еще не закончив чтения «Исповедания веры», Толстой заносит в дневник следующую выписку из рассуждений викария: «Будучи лишь малой частицей великого целого, границы кото-

¹⁰³ О нравственной сущности понятий «вера» и «бог», о «вере как психологическом стержне» всего нового миропонимания Толстого, оформившемся на грани 70—80-х годов, см.: *Куприянова Е. Н.* Эстетика Л. Н. Толстого, с. 242—272; см. также: *Асмус В. Ф.* Мировоззрение Толстого. — В кн.: Лит. наследство, т. 69, кн. 1, М., 1961, с. 35—102.

¹⁰⁴ Руссоистское внимание к этому вопросу будет отмечено Толстым в «Круге чтения» (1904—1908): в разделе «Недельное чтение» на октябрь под заглавием «Откровение и разум» помещается обширное извлечение из «Исповедания веры» (см.: 42, 176—180), в котором излагается осмысление викарием указанной темы.

рого ускользают от нас и которое творец его предоставляет нашим безумным спорам, мы настолько тщеславны, что пытаемся решать, что такое это целое в самом себе, и что такое мы по отношению к нему»¹⁰⁵ (46, 127). Выписка не сопровождается никаким комментарием, хотя задача, определяемая савойским викарием как «тщеславная», и занимает Толстого прежде всего. Однако запись, сделанная по прочтении «Исповедания», проясняет характер толстовского отношения и к приведенному утверждению викария, и к его «Исповеданию» в целом: «Она книга, — Г. Г.) наполнена противоречиями, неясными — отвлеченными местами и необыкновенными красотами. Все, что я почерпнул из нее, это убеждение в бессмертии души» (46, 128). Это последнее, не совсем ясное замечание Толстого о «почерпнутом... убеждении» (принято оно Толстым либо, напротив, подвергнуто сомнению?) проясняется в последующих дневниковых записях, свидетельствующих о наличии полемического аспекта в толстовском восприятии «Исповедания веры»: *«Стремление плоти — добро личное. Стремление души — добро других. Нельзя не допускать бессмертия души <...> Ежели тело отдельно от души и уничтожается, то что же доказывает уничтожение души? Самоубийство есть разительнейшее выражение и доказательство души; а ее существование есть доказательство ее бессмертия. Я видел, что тело умирает; поэтому предполагаю, что и мое умрет; но ничто не доказывает мне, что душа умирает, поэтому говорю, что она бессмертна — по моим понятиям»* (46, 133—134).

Вера в бессмертие души мыслится савойским викарием по аналогии с верой в бога-творца, не подлежащей и не подвластной обоснованиям разумного сознания человека: «Бессмертна ли душа по своей природе? Я не знаю этого. Мой ограниченный разум не постигает ничего безграничного; все, что называют бесконечным, ускользает от меня <...> Несмотря на то, что я понимаю, как тело изнашивается и разрушается отделением частей, я не могу постичь такого разрушения существа мыслящего и, не представляя себе, как оно может умереть, я предполагаю, что оно не умрет. Так как предположение это утешает меня и в нем нет ничего неразумного, почему боялся бы я остановиться на нем?»¹⁰⁶ Этот аспект признаний савойского викария и его убеждение в том, что настоящая «жизнь души начинается только после смерти тела», по-видимому, и обуславливают ту двойственность толстовского восприятия «Исповедания», которую не устраняет и признание викарием свободы воли человека в выборе между добром и злом, полностью Толстым разделяемое. Эта двой-

¹⁰⁵ Выписка приводится в дневнике во французском оригинале. Здесь цитируется по подстрочному переводу 46-го тома юбилейного издания.

¹⁰⁶ См.: Руссо Ж.-Ж. Исповедание веры савойского викария. М., 1903, с. 46.

ственность толстовского восприятия «Исповедания веры» сохраняется и в осмыслении писателем того решения темы совести, которое в ней предлагается.

Совесть в исповедально-дидактическом «монолог» савойского викария — «божественный инстинкт», «непогрешимый судья добра и зла»,¹⁰⁷ «самый лучший законник».¹⁰⁸ Она — «принцип» справедливости и добродетели в целом, единый для языческого и христианского миров, вскрывающий этическую ценность поступков, независимо от желания или нежелания человека, и обуславливающий жизнеспособность нравственного начала в историческом развитии человечества. Вместе с тем совесть как единственный «надежный руководитель» личности в бесконечном лабиринте людских мнений осмысливается савойским викарием не столько в качестве орудия, способного влиять на движение мира от зла к добру, сколько в качестве средства преодоления земных страстей с целью приготовления к жизни загробной. Понятия «эта жизнь» и «будущая жизнь» символически противостоят друг другу в «Исповедании веры» как жизнь земная — жизни загробной.

Земные страсти, по мысли савойского викария, способны заглушать голос совести, именем совести санкционировать преступления, но уничтожить совесть они не в силах. Источник ее жизнеспособности, по мысли викария, — причастность ее к божественной субстанции. При этом в обосновании противостояния голоса совести земным страстям тщета соблазнов отождествляется им с тщетою «этой» жизни, жизни земной.

Надежды, возлагаемые Толстым на силу голоса совести, связываются им с задачей изменения нравственного облика мира. Потому в центре внимания писателя — вопрос о рационально-чувственных импульсах, стремящихся заглушить голос совести: «Совесть есть лучший и вернейший наш путеводитель, но где признаки, отличающие этот голос от других голосов?.. Голос тщеславия говорит так же сильно» (46, 128). Таким отличительным признаком голоса совести в ходе толстовского анализа (1852 г.) утверждается общая польза; все отступления от служения ей оправдываются мнимым голосом совести: «*Дурно для меня то, что дурно для других. Хорошо для меня то, что хорошо для других.* Вот что всегда говорит совесть. Желание или действие? Совесть упрекает меня в поступках, сделанных с добрым намерением, но имевших дурные следствия <...> Неужели всякое развлечение, удовольствие, не приносящее пользы другим, есть зло? Совесть меня не упрекает в них; напротив, она одобряет. Это не голос совести. Совесть рано или поздно упрекает во всякой минуте, употребленной без пользы (хотя бы и без вреда)» (46, 129).

¹⁰⁷ Там же, с. 62, 61.

¹⁰⁸ Там же, с. 52.

Совесть в нравственной концепции Толстого — важнейший созидательный элемент на пути «возрождения мира к миру». Идея человеческого единения, основанного на нравственной солидарности, способна трансформироваться из утопической в реальную, по мысли Толстого, лишь при самом активном участии голоса совести как проявления сознания уже не частного, а собирательного. Не сломленная десятками веков жизнеспособность голоса совести, его противостояние извращенным представлениям о добродетели и обуславливают прежде всего толстовскую веру в бессмертие души.

* * *

Как нравственная проблема оформляется в толстовском сознании в самом начале 50-х годов «спор» души и тела («Стремление плоти — добро личное. Стремление души — добро других» — 46, 133—134). Такое осмысление этого спора, определившее дальнейшее развитие нравственно-философской концепции Толстого, не исключало вместе с тем присутствия в дневнике этого периода и записей иного рода: «Чувствую свою цель и не могу ее достигать. Не могу делать добро <...> Отсутствие тела, страстей, чувств, воспоминаний <...> не есть ли отсутствие всякой жизни?» (46, 144, 184). В 1855 г., уточняя собственные суждения восьмилетней давности о воле телесной, чувственной и разумной, Толстой вновь сводит разногласие стремлений к двум началам — душе и телу: «Я постиг, что добродетель есть только отрицание порока, ибо человек *добр*, и я хотел исправиться от пороков. Но их было слишком много, и исправление по духовным началам возможно бы было для духовного существа, но человек имеет два существа, две воли» (47, 38—39).

Этот выход Толстого к проблеме «двоения» художественно зафиксирован уже в 1853 г. (предсмертные записи князя Нехлюдова — «Записки маркера»). Внешнее согласие извращенных представлений о добродетели осмысливается в этом рассказе как своего рода искусственная цельность. Нарушение этой цельности неизбежно приводит личность, по мысли Толстого, к внутреннему противоречию, к внутренней борьбе, обуславливающей состояние двоения, которое толкуется писателем как результат столкновения внутреннего голоса (голоса совести) и голоса общего: «Я беспрестанно падаю, падаю; чувствую свое падение и не могу остановиться <...> Не раз пробовал я выйти из грязной колеи, по которой шла моя жизнь, на <...> светлую дорогу. Я говорил себе: употреблю все, что есть у меня воли, — и не мог. Когда я оставался один, мне становилось неловко и страшно с самим собой. Когда я был с другими, я забывал *неволью* свои убеждения, не слыхал более внутреннего голоса и снова падал» (3, 115, 116).

Голос общий при этом отождествляется с голосом тела. Важно отметить, и то обстоятельство, что варианту толкования самоубийства в окончательном тексте как следствия тщеславия (го-

лоса тела) в черновиках рассказа противостоит иной содержательный аспект — самоубийство объясняется в них как возможное трагическое разрешение состояния внутреннего противоречия: «Ежели бы душа моя без посредства тела могла уничтожить себя, я 1000 раз уже уничтожился бы. Но тело подло. Оно боится, оно торжествует в погибели души и не хочет потерять этого наслаждения, но душа возьмет свое <..> Кто сказал, что самоубийство неестественный и противозаконный поступок? Сознание моей погибели и моральные страдания, все равно, только дольше, убили бы меня. Отчего же не дурно убить себя моральными страданиями, а дурно убить пулей? <..> Ежели бы душа могла без посредства тела уничтожить себя, я давно не существовал бы уже» (3, 280, 282).¹⁰⁹

Таким образом, трагизм состояния двоения в рассказе «Записки маркера» — в равновеликости сил голоса общего и голоса совести, обрекающей личность на постоянную внутреннюю борьбу, которая в силу своей бесконечности и неизменности побудительных импульсов, ее порождающих, осмысливается как состояние неподвижное, застывшее, состояние статики («Я опутан грязной сетью, из которой я не могу выпутаться и к которой не могу привыкнуть», «... я также вижу, также слышу, также думаю<..> Не раз пробовал я выйти из состояния колеи, по которой шла моя жизнь <..> и не мог» — 3, 280, 281, 116. Курсив мой, — Г. Г.). Реальности состояния двоения в ежедневном бытии Нехлюдова противостоит (в его размышлениях) желание единства внутреннего мира, которое осмысливается самим героем как желание неосуществимое («... странная непоследовательность, шаткость и легкость в мыслях, столь противоположная тому единству и ясности, которые бог знает зачем дано воображать человеку» — 3, 117). Отсутствие движения к этому единству, неспособность преодолеть «статику» двоения и приводят героя к самоубийству.¹¹⁰

¹⁰⁹ Это решение темы «двоения» в 1853 г. в основе своей равнозначно осмыслению ее Толстым и в последующие годы. Так, около 40 лет спустя он утверждал: «Бывает так, что требования настоящей, непоказной нравственности пробуждаются, и тогда начинаются внутренняя мучительнейшая борьба и страдания, редко кончающиеся победой нравственного чувства. Человек чувствует, что жизнь его дурна, что ему надо изменить ее всю с самого начала <..> И борьба большей частью кончается плачевно. Либо измученный своей слабостью человек подчиняется общему голосу и подавляет в себе голос совести, кривит свой ум, чтобы оправдать себя, и продолжает вести ту же развратную жизнь <..>, либо борется, страдает и сходит с ума или застреливается» (29, 65—66). Последующая часть этого суждения из статьи «Первая ступень» содержит в себе пояснения того пути «пробудившегося сознания», которое в «Исповеди» толкуется как «выход прозрения». Нравственно-эстетическое решение Толстым темы «двоения» более подробно будет показано при анализе «Анны Карениной» (см. ниже, с. 132—133, 136—138).

¹¹⁰ Последующие размышления Толстого над этой проблемой объясняют во многом характер его отношения к учению Конфуция и трактовку этого учения (см. выше, с. 36—37). В марте 1884 г. Толстой записывает

Статике внутреннего мира человека, обусловленной как полновластным господством голоса тела, так и тем характером борьбы внутренних противоречий, который свидетельствовал об обреченности личности оставаться в плену двоения, в художественной системе Толстого уже середины 50-х годов противопоставляется непрерывность движения в мире природы. Эта задача решается писателем в «Метели» (1856) и «Люцерне» (1857).

Метель — состояние подвижности (в одном из активнейших ее вариантов) в мире природы. И в этом плане мотив движения в первом из рассказов органичен. Однако нарочитость толстовского акцента на понятии «подвижность» при описании и «метельной» ночи, и «безметельного» утра выявляет целенаправленность внимания писателя к состоянию движения как неотъемлемого начала мира природы. Функция мотива движения и его содержательное наполнение в «Метели» раскрываются не только по аналогии с ролью его в «Люцерне», где он получает терминологически-смысловой авторский комментарий (см. об этом ниже), но и в сопоставлении со статикой внутреннего мира героя в рассказе «Метель».

Воспоминания героя, его размышления, связанные с ожиданием исхода «плутанья», наконец, его сон обрамлены в «Метели» наиболее важными в содержательном отношении описаниями «подвижности» мира природы: «Долго <...> мы ехали, не оставившись, по белой пустыне, в холодном, прозрачном и колеблющемся свете метели <...> Везде все бело, бело и подвижно: то горизонт кажется необъятно-далеким, то сжатый на два шага во все стороны, то вдруг белая, высокая стена <...> исчезает и вырастает спереди, чтобы убежать дальше и дальше и опять исчезнуть. Посмотришь ли наверх — покажется светло в первую минуту, кажется, сквозь туман видишь звездочки; но звездочки убегают от взора выше и выше, и только видишь снег, который мимо глаз падает на лицо и воротник шубы; небо везде одинаково светло, одинаково бело, бесцветно, однообразно и постоянно подвижно. Ветер как будто изменяется: то дует навстречу и лепит глаза снегом, то сбоку досадно закидывает воротник шубы на голову и насмешливо треплет меня им по лицу, то сзади гудит в какую-нибудь скважину» (3, 127—128). Кончается ночь,

в дневнике: «Учение середины Конфуция — удивительно. Все то же, что и Лао-цзы — исполнение закона природы — это мудрость, это сила, это жизнь. И исполнение этого закона не имеет звука и запаха. Оно тогда — оно, когда оно просто, незаметно, без усилия, и тогда оно могущественно <...> Признак его есть искренность — единство, не двойственность» (49, 66). В ноябре 1900 г. в дневник заносится следующая выписка из книги последователей Конфуция «Средина и постоянство»: «Путь неба и земли может быть выражен в одном изречении: *в них нет двойственности*» (54, 61). И тогда же, завершая изложение учения середины, Толстой замечает: «Для исправления сердца нужно <...> я бы сказал: единство цели. Для достижения единства цели нужно: истинное знание. Для истинного знания нужно различение вещей, т. е. добра и зла» (54, 70).

утихает метель, но тема движения в мире природы столь же настойчиво вводится на страницы повествования: «...я открыл глаза, было уже утро <...> Сверху снега не было; но сильный, сухой ветер продолжал заносить снежную пыль <...> Небо справа на востоке было тяжелое темно-синеватого цвета; но яркие, красно-оранжевые косые полосы яснее и яснее обозначались на нем. Над головами, из-за бегущих белых, едва окрашивающихся туч, виднелась бледная синева; налево облака были светлы, легки и подвижны. Везде кругом, что мог окинуть глаз, лежал на поле белый, острыми слоями рассыпанный глубокий снег. Кое-где виднелся сереющий бугорок, через который упорно летела мелкая, сухая снежная пыль» (3, 141).

В обрамляемых этими описаниями воспоминаниях и размышлениях рассказчика подчеркивается качественно иное начало — неизменность психологического импульса, определяющего его намерения и поступки. Озабоченность героя исходом плутанья достаточно внешняя: он уверен, что курьерские тройки отыщут дорогу. Неизмеримо сильнее его занимает совсем иная проблема, с одинаковой настойчивостью дающая знать о себе и в событиях воспоминаний и в реальный момент настоящего. В пору юности и в момент созерцания ночной метели равно неизменен голос тщеславия: потребность быть объектом удивления, желание сделать что-нибудь необыкновенное, удивить окружающих.

Прошлое: «...вот полдень в июле месяце <...> Я еще очень молод, мне чего-то недостает, и чего-то хочется <...> Все вокруг меня было так прекрасно, и так сильно действовала на меня эта красота, что мне казалось, я сам хорош, и одно, что мне *досадно* было, это то, что никто не удивляется мне»; «Помню чувство, которое мне говорило: „Вот бросься и вытащи мужика, спаси его и все будут удивляться тебе“, чего мне именно и хочется»; «Где же, где он утонул? — все спрашиваю я, желая броситься <...> и сделать что-нибудь *необыкновенное*»; «...мне кажется, что я ничего не могу сделать, никого не удивлю, тем более, что весьма плохо плаваю» (3, 129, 131).

Настоящее: «Признаюсь, хотя я и боялся немного, *желание, чтобы с нами случилось что-нибудь необыкновенное*, несколько трагическое, было во мне сильнее маленькой боязни. Мне казалось, что было бы недурно, если бы к утру в какую-нибудь далекую, неизвестную деревню лошади бы уж сами привезли нас полузамерзлых, чтобы некоторые даже замерзли совершенно» (3, 138. Курсив здесь и выше — мой, — Г. Г.).

Неизменность побудительного импульса, устрания временную дистанцию между прошлым и настоящим, вскрывает неподвижность духовного мира героя, неподвижность, которой и противостоит непрерывность движения в мире природы.

Подсознательное желание рассказчика преодолеть состояние неподвижности внутренней жизни обнажается в прихотливо-фантастическом сюжете сна, объединившем героев воспоминаний и

настоящего. Белая комната, сделанная рассказчиком из снега, превращается в длинный белый коридор, движение по которому осложнено множеством непредвиденных препятствий. Чувство страха, охватившее героя при встрече с этими препятствиями, — это уже не «маленькая боязнь» и даже не «серьезный страх», сопряженный с мыслями об исходе плутания. Теперь ему становится «слишком страшно» (3, 138, 140, 139). Желание движения по коридору, подавленное страхом в момент движения, вновь вспыхивает при пробуждении героя, отодвигая на задний план все мысли об исходе плутания: «Я открываю глаза <...>, вижу какой-то дом с балконом и зубчатую стену крепости. Меня мало интересует рассмотреть хорошенько этот дом и крепость: мне, главное, хочется опять видеть белый коридор, по которому я бежал...» (3, 139—140).

Противопоставление состояния подвижности и единства в мире природы статике искусственной цельности в мире людей является структурно-смысловым и в полурассказе, полутрактате «Люцерн» (1857). Буржуазная цивилизация Европы, которой Россия собиралась следовать, была воспринята и осмыслена Толстым как грозное предвестие затухания внутренней жизни. Неподвижность, статика духовного мира символически определяется писателем в «Люцерне» как «паралич» души и в этом качестве соотносится с полярным ей состоянием движения в мире природы.

Описание озера, гор, неба, предвещающее рассказ о Швейцарской годе, художественно организуют мотивы движения и «нецельности»: пропадающие следы лодок на воде; сжимающееся между двумя громадными уступами озеро; нагроможденные друг на друга долины, горы, облака и льдины; разбегающиеся берега с тростником; скомканная бело-лиловая горная даль; прорвавшиеся с разорванного неба жаркие лучи заката. Завершается это описание прямой антитезой единства в мире природы и искусственной цельности в мире людей: «Ни на озере, ни на горах, ни на небе ни одной цельной линии, ни одного цельного цвета, ни одного одинакового момента, везде движение, несимметричность, причудливость, бесконечная смесь и разнообразие теней и линий, и во всем спокойствие, мягкость, единство и необходимость прекрасного. И тут, среди неопределенной, запутанной свободной красоты, <...> глупо, фокусно торчала белая палка набережной, липки с подпорками и зеленые лавочки — бедные, пошлые людские произведения, не утонувшие так, как дальние дачи и развалины, в общей гармонии красоты, а, напротив, грубо противоречащие ей. Беспреданно, невольно мой взгляд сталкивался с этой ужасной прямой линией набережной и мысленно хотел оттолкнуть, уничтожить ее, как *черное пятно*, которое сидит на носу» (5, 4. Курсив здесь и выше мой, — Г. Г.).

Метафорическое противопоставление «черноты» людского единения («черная стена», «черная мрачная масса», «черное пятно»), превосходящей по степени своей интенсивности обций

«непроницаемый мрак» ночи в «Набеге», подспудно вторгается в художественную систему «Люцерна» как эстетический аргумент в толстовском развенчании того нравственного эталона, к которому апеллирует мир существующий, прикрывая им искусственную цельность извращенных представлений о добродетели.

Так, уже в 50-е годы проблема преобразования мира существующего в мир должный связывается Толстым с движением от искусственной цельности извращенных представлений о добродетели — через внутреннюю борьбу и противоречия, обуславливающие порою состояние двоения, — к единству истинных представлений о путях к общему благу.

4

Антитеза прогресса нравственного и прогресса исторического в педагогических выступлениях Толстого начала 60-х годов находится в прямой связи с его концепцией истинных и извращенных добродетелей, оформившейся в предыдущее десятилетие. Исторический прогресс осмысливается Толстым как движение общества в соответствии с «царствующим убеждением» (8, 332), диктующим «мерило» разумности в определении добра и зла. Прогрессистам, или «правовверным» этого движения, по мысли писателя, чужда мысль неутилитарная (иначе — нравственная), не служащая царствующему убеждению и связанная всегда с народом, несущим в своей душе инстинктивное знание добра и зла. Задача Толстого — показать, что программы воспитания «людей прогресса» и «просто людей» в современной ему действительности расходятся. «Мы убеждены, — замечает писатель, — что сознание добра и зла независимо от воли человека, лежит во всем человечестве и развивается бессознательно вместе с историей» (8, 24); он предваряет этим рассуждением решение вопроса о вневременном смысле конечного существования человека в «Исповеди»: «Понятия нравственного добра и зла — суть понятия, выработанные в скрывающейся от наших глаз исторической дали жизни человечества» (23, 37). Отсюда — неприятие Толстым общественного воспитания народа и противостояние либеральной и революционно-демократическим программам его образования. Однако при всем расхождении воззрений революционных демократов и Толстого демократическая основа этих убеждений (интерес народа, благо народа) была общей.

Истинный прогресс, по мысли писателя, — «прогресс добродетели» (8, 354), совершенствования. Центральная идея статьи «О народном образовании» — утверждение свободы образования основным «критериумом педагогики» (8, 24), признание воли народа единственным руководителем в деле его просвещения. Ни то, ни другое не принимается во внимание общественной программой народного образования, определяемой «мнимым зна-

нием законов добра и зла» (8, 24). А именно мнимое знание и обусловило, по Толстому, многовековое извращение представлений о добродетели: «Все педагогически-философские теории имеют целью и задачей образование добродетельных людей. Понятие же добродетель остается или все то же, или бесконечно развивается и, несмотря на все теории, упадок и процветание добродетели, не зависит от образования. Добродетельный Китаец, добродетельный Грек, Римлянин и Француз нашего времени или одинаково добродетельны, или все одинаково далеки от добродетели» (8, 9).

Противодействие народа общественной программе образования было осмыслено Толстым как обоснованное отторжение от чуждой нравственному чувству «суммы» утилитарных знаний, а самый факт такого отторжения — как свидетельство необходимости пересмотра образованной частью человечества своих представлений о том, «что хорошо и что дурно» (8, 24). Эти идеи и обусловили появление полемической статьи Е. Маркова, исходным пунктом возражений которого явилась мысль о нравственном превосходстве «высших классов» над народом («высшие классы все-таки лучше и выше так называемого народа»):¹¹¹ «По нашему мнению, граф Толстой чтит народ более, чем следует; он иногда до такой степени благоговееет перед ним, что признает святость многих неосмысленных явлений, если они запечатлены народным именем <...> Он забывает родство сословий и еще более — преимущества высших образованных классов над простым <...> Спрашивается, какая роль образователя, если он должен руководиться одною волею тех, кого он думает образовывать?»¹¹² Поэтому в статье «Прогресс и определение образования» (1863) — ответе не только Е. Маркову, но и всей русской и западноевропейской социально-экономической и педагогической мысли — Толстой сосредоточивается преимущественно на двух проблемах: мнимого общего блага и соблазнов, извращающих представления о добродетели. Именно эти проблемы определяют художественное исследование общественного сознания в толстовском наследии последующих лет.

Работа строится на противопоставлении социальных интересов «образованного сословия», или «малой части человечества» (предвосхищение терминологии «Исповеди» — 23, 19), интересам народа, «сословия необразованного», или «большей части человечества». Мнимое общее благо осмысляется Толстым как производное представлений о добродетели «малой части человечества», или «мнения царствующего». Вместе с тем уже в работе «О народном образовании» это мнение противопоставляется Толстым истинной гражданственности и истинному общественному мне-

¹¹¹ Марков Е. Теория и практика Яснополянской школы. Педагогические заметки тульского учителя. — Русский вестник, 1862, № 5, с. 149—189.

¹¹² Там же, с. 155.

нию: «Наша школа не должна выходить из условий <...> гражданственности, не должна служить известным правительственным или религиозным целям, не должна вырабатываться во мраке отсутствия контроля над ней общественного мнения» (8, 21—22). В полемическом выступлении Е. Маркова подобная постановка вопроса встречает резкое возражение. Отсюда — его обращение к английскому философу и историку Т.-Б. Маколею, в труде которого «История Англии» (ч. I, гл. 3) утверждалась прямая зависимость «нравственного совершенствования общественного мнения» от прогресса цивилизации.

Дискуссия с Марковым на эту тему в окончательном тексте статьи «Прогресс и определение образования» Толстой сводит до минимума. Им отрицается лишь итоговое суждение Маколея (на которое опирается Марков) о равнозначности позитивных обретений прогресса для образованного сословия и народа (см.: 8, 335). Однако черновики этой статьи свидетельствуют, что в самой постановке вопроса о нравственном совершенствовании общественного мнения как результате прогресса цивилизации Толстой усматривает желание «воображаемого знания» узаконить ложное в качестве истинного: «Описывая <...> положение Англии в 1685 году он (Маколей, — Г. Г.) заключает, что во всех рассмотренных им отношениях положение Англии усовершенствовалось, т. е. произошел прогресс цивилизации, и <...> говорит: приятно думать, что общественное мнение в Англии, созревая, сделалось нежнее и что в продолжение веков мы стали не только мудрее, но и добрее. На это недоказанное положение можно, главное, заметить, что умнее и добрее стали англичане на взгляд Маколея, но не на взгляд другого, который ум и доброту может понимать иначе» (8, 442).

Возможность *иного* понимания ума и доброты — уже в отвлечении от сюжета конкретной полемики — и обусловила толстовское требование замены «школы принудительной» «школой свободной». Первая из них, следовавшая узаконенным этическим нормам, способствовала, по мнению писателя, разрушению нравственного мира, вторая — его созиданию. Проблематика педагогических статей начала 60-х годов, таким образом, находилась в самой тесной связи с толстовским осмыслением существующих представлений о добродетелях кардинальных и реальных возможностей добродетелей крестьянских (христианских).

Анализ представлений о кардинальных добродетелях, приведенный писателем к отрицанию «школы принудительной», имел историческую аналогию не только в отношении итоговой концепции, но и в плане побудительных мотивов движения к ней. Мы имеем в виду тот нравственно-психологический «срез», в котором осмысляются как причины разрушения нравственного мира, так и пути его возрождения в «Опытах» Монтеня. С автором «Опытов», которого позднее он именует «удивительным Монтенем» (40. 217), Толстой знакомится первоначально по изложению его

педагогических воззрений в работе Карла Георга фон Раумера «Geschichte der Pädagogik vom Wiederaufblühen der klassischen Studien bis auf unsere Zeit» (Bd. 1—4. 1846—1854). И немедленно по прочтении его работы, где речь идет и о Монтене, делает запись в дневнике (август 1860 г.): «Montaigne первый ясно выразил мысль о свободе воспитания. В воспитании опять — главное равенство и свобода» (48, 27).

Педагогические взгляды Монтеня излагаются прежде всего в двух главах первой книги его «Опытов» — «О педантизме» и «О воспитании детей». Определяя задачей воспитания «постижение науки добра»¹¹³ в первой из этих глав, он завершает вторую из них мыслью о том пути, на котором это постижение возможно: «Откажитесь от насилия и принуждения; нет ничего, по моему мнению, что так бы уродовало и извращало натуру с хорошими задатками» (1, 211). Требование свободы обучения мотивируется в этих главах необходимостью воспитания нравственного чувства и истинного разума. Принудительность обучения, по мысли Монтеня, может привести к «учености», но непременно лишает ученика самостоятельности суждений о добре и зле. Принцип авторитета, подавляющий эту самостоятельность, в первую очередь и становится главной мишенью критики Монтеня. «Я не хочу, чтобы наставник один все решал и только один говорил; я хочу, чтобы он слушал тоже своего питомца. Сократ, а впоследствии и Аркесилай заставляли сначала говорить учеников, а затем уже говорили сами <...> Наша душа совершает свои движения под чужим воздействием, следуя и подчиняясь примеру и наставлениям других. Нас до того приучили к помощам, что мы уже не в состоянии обходиться без них. Мы утратили нашу свободу и собственную силу. Nunquam tutelae suae fiunt»¹¹⁴ (I, 192—193).

С принудительностью обучения сопряжено, по Монтеню, и подчинение «воображаемому знанию», заслоняющему подлинный облик вещей, но одобряемому «невежественной толпой» (1, 188). Опираясь на концепцию Платона в его «Первом Алкивиаде», Монтень связывает «подлинное знание» с развитием представлений об истинном мужестве, истинном благоразумии и истинной справедливости, помогающих нравственному противостоянию тирании обычая, осмысляемой в общем контексте «Опытов» в качестве основного источника жизнестойкости мнения общепринятого. Поэтому задача обучающего, по Монтеню, — в раскрытии того неоднозначного смысла, который может быть заключен в понятии «знание», в толковании сущности кардинальных добродетелей и многоликих представлений о них, в уяснении возможно-

¹¹³ Монтень М. Опыты, т. I. М.—Л., 1958, с. 180 — В дальнейшем отсылки на это падание даются внутри текста сокращенно — указывается том (римскими цифрами), страница и название главы.

¹¹⁴ «Они никогда не выходят из-под опеки» (лат.). Цитата из 33-го письма Сенеки («Нравственные письма к Луцилию»).

сти несовпадения между намерениями и поступками, во вскрытии причин, обуславливающих победу тех или иных побуждений.

Разумеется, концепция «свободного воспитания», развитая Толстым в педагогических статьях начала 60-х годов, мыслилась им в качестве ориентира для программы образования народа. Социальный адресат педагогических «Опытов» Монтеня был иной. Это расхождение, исторически обусловленное и закономерное, делает, однако, еще более значимой ту нравственно-философскую аналогию, которую являли собою пути к концепции «свободы воспитания» и Монтеня и Толстого.

Объективное сходство этих путей могло стать очевидным Толстому уже из той аргументации, которой отрицается принудительность обучения в главах «О педантизме» и «О воспитании детей»: разрушение нравственного облика мира осмыслиется в них как результат извращения представлений о кардинальных добродетелях и использования их в историческом развитии человечества для утверждения мнимого добра. Чтение Монтеня в середине 1860-х годов¹¹⁵ должно было, естественно, перевести ощущение этого сходства в сферу практически подтвержденной аналогии (при всем расхождении итоговых концепций должного жизнепонимания у Монтеня и Толстого).

Созидание нравственного мира связывается автором «Опытов» с совершенствованием каждого человека. А само совершенствование мыслится как процесс бесконечный («Ступеней духовного совершенства столько же, сколько саженьей отсюда до неба; им же несть числа») — I, 322. «О существующем среди нас неравенстве»). Торжество морали разобщающей в современном ему мире толкуется Монтенем как то основное препятствие, которое обуславливает все трудности вступления на путь совершенствования: «Век, в который мы <...> живем <...> настолько свинцовый, что не только сама добродетель, но даже понятие о ней — вещь неведомая» (I, 290. «О Катоне Младшем»).

Зависимость представлений о добродетели от обуревающих человека страстей ставится Монтенем в прямую зависимость от извращенного разума: «Разумом я всегда называю ту видимость логического рассуждения, которую каждый из нас считает себе присущей; этот разум, обладающий способностью иметь сто противоположных мнений об одном и том же предмете, представляет собой инструмент из свинца и воска, который можно удлинять,

¹¹⁵ К 1865 г. относится незавершенный философский набросок «О религии», написанный под воздействием чтения Монтеня («Читал Гизо-Вит доказательства религии и написал первую статейку по мысли, данной мне Montaigne» — 48, 65). В начальный период работы над «Анной Карениной» Толстой перечитывает Монтеня (см.: 48, 67; 62, 30), неоднократно возвращается к нему впоследствии. А 28 октября 1910 г., находясь уже в Астапово, просит А. Л. Толстую доставить ему труд Монтеня в числе немногих других книг (см.: 82, 216).

сгибать и приспособлять ко всем размерам; нужно только умение владеть им» (II, 275. «Апология Раймунда Сабундского»).

Как порождение извращенного разума осмысляется в «Опытах» мнение общее, или общепринятое. Оно расценивается как деспотическая сила, диктующая частному человеку избирательность «выбора» и «избегания», и именуется Монтенем, «чужой волей» (I, 324. «О существующем среди нас неравенстве»). «Чужая воля» пользуется правом своеобразного табу, и эта неприкосновенность позволяет ей беспрекословно управлять движением страстей: «Общепринятых мнений никогда не проверяют <...> Так мир наводняется нелепостью и ложью» (II, 244. «Апология Раймунда Сабундского»).

Общественное одобрение толкуется в «Опытах» как результат подражания мнению «толпы»,¹¹⁶ уподобления ей. Источник нравственного самостояния личности связывается Монтенем с неизвращенным разумом, который в контексте «Опытов» осмысляется как слагаемое «нового знания»,¹¹⁷ «начинающегося» и «кончающегося» чувством. Это и позволяет Монтеню противопоставить силу разума (в таком его понимании) силе общего мнения: «Среди всей этой сумятицы слухов, болтовни и легковесных суждений, которые теребят и путают нас, невозможно избрать себе сколько-нибудь толковую дорогу. Не будем же ставить себе такой переменчивой и неустойчивой цели; давайте неуклонно идти за разумом, и пусть общественное одобрение, если ему будет угодно, последует за нами на этом пути» (II, 347. «О славе»); «Судить о чем бы то ни было надо, опираясь на разум, а не на общее мнение» (I, 257. «О каннибалах»).

Аналогичное русло осмысления указанных проблем определило и толстовские поиски основ для «возрождения мира к миру». Направленность этого осмысления, очевидная уже из наследия Толстого самого начала 50-х годов, обусловила перемещение его внимания от определения добродетелей к исследованию сущности понятия «добродетель». В «Опытах» Монтеня Толстой столкнулся и с этим аспектом подхода к анализу путей созидания нравственного мира.

¹¹⁶ Осмысление понятия «толпа», близкое во многом тому ее толкованию, с которым Толстой встречается у Монтеня, очевидно уже из «Люцерна» (1857). Художественно организующая этот полурассказ-полутрактат антитеза «странствующий тиролец — швейцаргофское общество» символизирует собою определенные итоги толстовского уяснения темы «человек — толпа». Завершается эта антитеза следующим суждением Толстого: «Грубая, бессознательная жестокость толпы <...> была для меня не новость <...> Толпа есть соединение хотя бы и хороших людей, но соприкасающихся только животными, гнусными сторонами и выражающая только слабость и жестокость человеческой природы» (5, 22). См. также ниже, с. 119.

¹¹⁷ О концепции «нового» или «положительного» знания, развитой в «Опытах», см.: *Коган-Бернштейн Ф. А.* Мишель Монтень и его «Опыты». — В кн.: *Монтень М.* Опыты, т. I, с. 449—458.

Толстовский анализ платоновского определения храбрости в черновых редакциях рассказа «Набег» и скептические суждения Монтеня о множестве несходных определений высшего блага обусловлены, по сути дела, одинаковой причиной: сознанием трудности совершения выбора общественным человеком не только между добром и злом, но и в тех пределах, которые им самим осмысляются как область добра. Этой причиной объясняется и толстовский ригоризм в утверждении «чувства более возвышенного» в качестве основного достоверного свидетельства истинности мужества, и неоднократные возвращения Монтеня к «великому спору» философов о высшем благе.

Место этого спора в развитии учения о нравственности определяется Монтенем в главе «Апология Раймунда Сабундского» (с прямой отсылкой на труд Цицерона «О высшем благе и высшем зле»): «Философы ни о чем не спорят так страстно и так ожесточенно, как по поводу того, в чем состоит высшее благо человека; по подсчетам Варрона, существовало двести восемьдесят восемь школ по этому вопросу <...> Одни говорят, что наше высшее благо состоит в добродетели; другие — что в наслаждении, третьи — в следовании природе; кто находит его в науке, кто — в отсутствии страданий, а кто в том, чтобы не поддаваться видимостям...» (II, 290).

Проблема выбора и трудности, сопряженные с ее практическим решением, определяют и то направление, в котором разворачивается в «Опытах» анализ сущности добродетелей. Первая и главная посылка Монтеня в этом анализе — утверждение за истинной добродетелью способности преодоления препятствий как внутренних, обусловленных «необузданностью стремлений» человека, так и внешних, которыми «судьба старается отвлечь» добродетель от ее нелегкого пути: «... мне кажется, что понятие добродетели предполагает трудность и борьбу и что добродетель не может существовать без противодействия <...> Добродетель <...> требует трудного и тернистого пути» (II, 110, 112 «О жестокости»).

В соответствии с этой мыслью среди людей добродетельных Монтень выделяет три разряда. К первому из них он относит всегда добродетельных в силу привычки, подавляющих искушения в зародыше. Ко второму — преодолевающих силу страстей, уже проявившихся. К третьему — питающих отвращение к пороку от природы. Людей этого последнего разряда (с «несложным и благодушным характером») Монтень именует не столько добродетельными, сколько «невинными»: они не делают зла, но их не хватает на то, чтобы делать добро. Вместе с тем все эти три разряда людей, по мысли Монтеня, в современной ему действительности — явление почти отсутствующее, поскольку представления о христианских добродетелях столь же извращены, сколь и представления о добродетелях языческих: «Сравните наши нравы с нравами магометанина или язычника — и вы увидите,

что мы окажемся в этом отношении стоящими ниже. А между тем, судя по превосходству нашей религии, мы должны были бы сиять таким несравненным светом, что о нас следовало бы говорить: „Они справедливы, милосердны, добры. Значит они христиане“ <...> Бог оказывает чудодейственную помощь не нашим страстям, а вере и религии; но эта помощь оказывается через людей, которые используют религию в своих интересах <...> Признаемся: ведь мы ее направляем куда нам заблагорассудится! Разве мы не лепим, как из воска, сколько угодно противоположных образов из столь единого и твердого вероучения? <...> Все одинаково используют ее (религию, — Г. Г.) в своих честолюбивых и корыстных целях, совершенно одинаково творя бесчинства и беззаконие <...> Никакая вражда не может сравниться с христианской» (II, 131, 133, 134. «Апология Раймунда Сабундского»).

Обличение католического христианства сопровождается в этой главе критикой веры, которая зиждется на трусости и малодушии (а именно эти пороки, по мысли Монтеня, главным образом и определяли сущность веры современного ему человека). Тема пути к истинной вере в этой главе и обусловила рождение замысла Толстого «О религии» (1865), написанного (как он сам замечал) по мысли, данной ему Монтенем. Анализ «веры-религии» в наброске «О религии», которая в «Исповеди» будет определена как «вера детская» или «вера-доверие», совершается с учетом поставленных под сомнение уже в начале 50-х годов возможностей разума («мысленным формулам», «приемам мысли») и в прямой связи с главным вопросом человека: «Что я? Зачем я живу? Что будет после смерти?» (7, 125).

Осмысление представлений о добродетели рождает в «Опытах» два параллельных ряда противопоставлений. Один из них — образованная и необразованная часть человечества: «Я видел на своем веку сотни рабочих и крестьян, которые были более мудры и счастливы, чем ректоры университетов, и предпочел бы походить на этих простых людей <...> Если судить о нас по нашим поступкам и поведению, то гораздо больше превосходных людей (имею в виду во всякого рода добродетелях) окажется среди лиц необразованных, чем среди ученых» (II, 184. «Апология Раймунда Сабундского»; см. также: II, 393. «О самомнении»).

Антитеза «образованное» — «необразованное» сословие (структурно-смысловая в педагогических статьях Толстого начала 60-х годов) оформилась в его сознании задолго до чтения «Опытов» как следствие убеждения в неравнозначности представлений о добродетели народа (сословия необразованного) и части общества, противостоящего ему. Самое прямое отношение к этой проблеме имело и толстовское осмысление темы смерти. И в «Детстве», и в «Рубке леса», и прежде всего в рассказе «Три смерти» отсутствие страха смерти рассматривается Толстым в качестве отличительной черты народного сознания.

В «Опытах» Монтеня Толстой встречается с толкованием темы смерти, во многом сходным с его собственным. «Я часто задумывался над тем <...>, почему, несмотря на то, что смерть везде и всюду все та же, крестьяне и люди низкого звания относятся к ней много проще, чем все остальные?» (I, 120. «О том, что философствовать — это значит учиться умирать»). И в этом отношении народная мудрость приравнивается Монтенем к мудрости философской в ее высших проявлениях (I, 65. «Наше восприятие блага и зла зависит от представлений о них»).

Отсутствие страха смерти, по Монтеню, — достояние неизвращенной добродетели, результат преодоления невзгод и трудностей в постоянном следовании ей. Что касается смерти Сократа, то она, по мысли Монтеня, является следствием той идеальной «привычки» к добродетели, которая достигается не усилиями и предписаниями разума, а являет собою обычное и естественное состояние души. Отсутствие страха смерти до встречи с ней лицом к лицу толкуется в «Опытах» как определенный тип отношения к миру, близкий во многом (но отнюдь не тождественный) тому жизнесприятию, которое в «Исповеди» будет названо Толстым «выходом неведения» (23, 21): «Лекарство, применяемое невежественными людьми, — это вовсе не думать о ней (о смерти — Г. Г.). Но какая животная тупость нужна для того, чтобы обладать такой слепотой! <...> И нет ничего удивительного, что подобные люди нередко попадают в западню <...> Люди спуют взад и вперед, топчутся на одном месте, пляшут, а смерти нет и в помине. Все хорошо, все как нельзя лучше. Но если она нагрянет, к ним ли самим или к их женам, детям, друзьям, захватив их врасплох, беззащитными, — какие мучения, какие вопли, какая ярость и какое отчаяние сразу наваливается на них! Видели ли вы кого-нибудь таким же подавленным, настолько же изменившимся, настолько смятенным?» (I, 105, 108. «О том, что философствовать — это значит учиться умирать»).

Преодоление страха смерти, по Монтеню, — в осознании каждым ее прихода в любой момент, в необходимости «привыкания» к мысли о ней по аналогии со «смертью» молодости (переходу от «бытия — радости» к «бытию — скорби» — I, 114) и ежедневным «погружением» в состояние сна (II, 50. «Об упражнении»).¹¹⁸ Рассуждения автора «Опытов» о смерти вытекают при

¹¹⁸ К толкованию сна как «прообраза» смерти Монтень возвращается в тексте «Опытов» неоднократно. (См., например, главы «Об упражнении» — II, 50—54; «Апология Раймунда Сабундского» — II, 258 и др.). Заметим здесь же, что в трактате «О жизни» (1886—1887) Толстой (рассуждая о вневременной жизни человеческого я) проводит аналогию между «уничтожением» последнего по времени сознания при плотской смерти и ежедневным засыпанием: «Ни один человек не боится засыпать, хотя в засыпании происходит совершенно то же, что при смерти, именно: прекращается сознание во времени. Человек не боится того, что засыпает, хотя уничтожение сознания совершенно такое же, как и при смерти, не потому, что он рассудил, что он засыпал и просыпался, и потому

этом из его убеждения в том, что поведение человека перед ее лицом объясняется его жизнью.

Хотя в суждениях Монтеня о смерти отсутствует тот аспект, который оформляется в качестве важнейшего для Толстого¹¹⁹ (преодоление страха смерти связывается Толстым с отысканием смысла жизни, не уничтожаемого неизбежностью смерти¹²⁰), близость их исходных позиций в подходе к уяснению «встречи» человека со смертью достаточно ощутима. Этой близостью объясняется во многом единство Монтеня и Толстого в признании «достойной» подобной встречи людьми сословия необразованного.

Специфически толстовский аспект осмысления преодоления страха смерти, обусловивший толстовское неприятие даже сократовского толкования отношения к смерти,¹²¹ оформляется задолго до чтения «Опытов». Еще в 1857 г. Толстой записывает в дневнике: «Вчера ночью мучило меня вдруг пришедшее сомнение во всем. И теперь хотя оно не мучит меня, оно сидит во мне. Зачем? и что я такое? Не раз уж мне казалось, что я решаю эти вопросы; но нет, я их не закрепил жизнью» (47, 118. Курсив мой, — Г. Г.). Эти же вопросы определили во многом и то направление, в котором развернулся анализ «веры-доверия» в философском наброске «О религии», написанном Толстым по мысли, данной ему Монтенем.

Сказалась эта особенность толстовского подхода к «теме смерти» (в сравнении с Монтенем) и в его осмыслении добровольного ухода из жизни — самоубийства. Конечный итог рассуждений Монтеня на эту тему — признание вполне оправдан-

опять проснется (рассуждение это неверно: он мог тысячу раз проснуться и в тысячу первый раз не проснуться), — никто никогда не делает этого рассуждения <...>, но человек знает, что его истинное я живет вне времени и что потому проявляющееся для него во времени прекращение его сознания не может нарушить его жизни» (26, 408).

¹¹⁹ Подчеркивая близость «кризисных» состояний начала 60-х и конца 70-х годов (единство «духовной» болезни этих периодов), Толстой отмечал в «Исповеди»: «Я <...> стал учить и необразованный народ в школах. И образованных людей в журнале <...> Дело, казалось, шло хорошо, но я чувствовал, что я не совсем умственно здоров и долго это не может продолжаться. И я бы тогда же, может быть, пришел к тому отчаянию, к которому я пришел в пятьдесят лет, если б у меня не было еще одной стороны жизни, не изведанной еще мною и обещавшей мне спасение: это была семейная жизнь» (23, 9).

¹²⁰ См. об этом: *Куприянова Е. Н.* Эстетика Л. Н. Толстого, с. 255—256.

¹²¹ В «Исповеди» сократовское толкование отношения к смерти Толстой относит к числу ответов знания умозрительного (наряду с ответами Шопенгауэра, Соломона, Будды), не отвечающего на вопрос о смысле жизни в свете неизбежности смерти: «Мы приблизимся к истине только настолько, насколько мы удалимся от жизни, — говорит Сократ <...>; „Жизнь тела есть зло и ложь. И потому уничтожение этой жизни тела есть благо, и мы должны желать его“, — говорит Сократ <...> Блуждание мое в знаниях не только не вывело меня из моего отчаяния, но только усилило его» (23, 22, 26).

ным добровольного ухода из жизни и определение его как «разумного выхода» (II, 30. «Обычай острова Кёй»). Это определение Монтеня по отношению к самоубийству рождает вполне обоснованную ассоциацию с «выходом силы и энергии» (23, 28) — самоубийством — в «Исповеди» как единственно «достойным» выходом для людей «образованного сословия» с «пробудившимся сознанием». Однако присутствие в толстовском суждении понятия «бесмыслица жизни» ограничивает приложимость толкования «выхода силы и энергии» («разумного выхода») вполне конкретной социальной общностью людей («образованным сословием»). Этот выход, по Толстому, — психологически объяснимый трагический вариант движения человеческого сознания, уяснившего зло и бессмыслицу собственного существования и ошибочно осмыслившего ее (в силу неведения самосозидательных сил сознания народного) как всеобщую закономерность жизни.

Вторая и главная антитеза, проходящая через все три книги «Опытов», — мир языческий и мир христианский. Труд Монтеня можно назвать своего рода «сравнительным жизнеописанием» по аналогии с заглавием известной работы Плутарха, к которой Монтень обращается в «Опытах» бесчисленное множество раз. Характер и степень извращения представлений о добродетелях в мире католического христианства (при всей несомненности теоретического превосходства, по Монтеню, истинно христианской нравственности над языческой — см. II, 133) обусловливают ту энергию, с которой Монтень отстаивает идею духовного самостояния античного сознания в сравнении с нравственным обликом человека современной ему действительности (см.: II. «О величии римлян», «Апология Раймунда Сабундского» и др.).

Осмысление мира извращенного христианства приводит Толстого в 90-е годы к антитезе, сходной во многом с антитезой Монтеня. Позднее, в работе «Путь жизни» (1910) Толстой писал: «Жизнь наша стала дурной, даже хуже языческой, оттого, что вместо истинной веры у нас есть только ложная вера, обман веры» (45, 290). Это суждение девятнадцатую годами ранее получает теоретическое обоснование в статье «Первая ступень», к которой мы уже обращались. Метафорический образ «лестницы добродетелей» (как языческой, так и христианской) в ходе толстовского анализа становится той основной «реалией», на которую опирается Толстой в обосновании своей концепции возрождения нравственного облика мира. Главная смысловая нагрузка в этом обосновании падает на понятие, вынесенное в заглавие статьи: «Христианство, заменяя язычество, выставило более высокие, чем языческие, нравственные требования и <...> установило, как и в языческой нравственности, одну необходимую последовательность приобретения добродетелей или ступеней для достижения доброй жизни. Добродетели Платона, начинаясь воздержанием, через мужество и мудрость достигали справедливости; христианские добродетели, начинаясь самоотречением, через преданность воле

божией достигают любви <...> Движение к добродетели, к совершенству не может совершаться помимо низших степеней добродетели как в язычестве, так и в христианстве <...> Христианин, как и язычник, не может не начать работу совершенствования с самого начала, т. е. с того же, с чего начинает ее язычник, именно с воздержания, как не может тот, кто хочет войти на лестницу, не начать с *первой ступени*. Разница только в том, что для язычника воздержание само по себе представляется добродетелью, для христианина же воздержание есть только часть самоотречения» (29, 59—60).

Неприятие или забвение этой первой ступени «лестницы добродетелей», проповедь высших добродетелей без достижения низших и превращает, по Толстому, истинную добродетель в ее «подобие» (29, 61), освобождающее человека от самых элементарных требований нравственности. Осмысление писателем в 90-е годы практического отношения людей к первым ступеням «лестницы добродетелей» покоится на признании им радикального несходства этого отношения в древнем и новом мире: «Люди нашего времени не только не признают того, что языческое воздержание или христианское самоотречение суть свойства желательные и добрые <...> Их не только не приучают к воздержанию, как это было у язычников, и к самоотречению, как это должно быть у христиан, но сознательно прививают им привычки изнеженности, физической праздности и роскоши <...> Уничтожена не только привычка воздержания и самообладания, но, обратно тому, что делалось при воспитании в Спарте и вообще в древнем мире, совершенно атрофирована эта способность» (29, 64—65. Курсив мой, — Г. Г.).

Остановимся на толстовском осмыслении понятий «воздержание» и «самоотречение». Толкование первого из них как ограничения телесных наслаждений, умения владеть собой дается в этой же статье: «В старину, когда не было христианского учения, у всех учителей жизни, начиная с Сократа, первую добродетелью в жизни было воздержание <...> Было ясно, что человек, не владеющий собой, развивший в себе огромное количество похотей и подчиняющийся всем им, не мог вести добрую жизнь. Было ясно, что прежде, чем человек мог думать не только о великодушии, о любви, но о бескорыстии, справедливости, он должен был научиться владеть собою. По нашим же взглядам этого ничего не нужно» (29, 63). Толкование второго понятия (в наиболее развернутой форме) как бесконечного расширения области любви в настоящем, любви не себя — в трактате «О жизни» (1886—1887): «Любовь не есть только слово <...>, но есть деятельность, направленная на благо других <...> Любви в будущем не бывает; любовь есть только деятельность в настоящем. <...> Истинная любовь, прежде чем сделаться деятельным чувством, должна быть известным состоянием <...> Состояние это есть состояние благоволения ко всем людям, которое присуще детям,

но которое во взрослом человеке возникает только при отречении и усиливается только по мере отречения от блага личности» (26, 387, 388, 390).

Проблеме воздержания уделяется большое внимание и в «Опытах» Монтеня. Однако, в отличие от Толстого, автор «Опытов» связывает роль воздержания с необходимостью «удерживать» удовольствие в известных границах, необходимостью, позволяющей человеку «достойно» проявлять себя в «своем природном существе» (III, 411—418. «Об опыте»)¹²² Это обстоятельство и обусловило во многом расхождение итоговых концепций должного жизнепонимания у Толстого и Монтеня.

* * *

Неприятие людьми первой ступени «лестницы добродетелей» осмыслиется Толстым как главная причина господства соблазнов в мире извращенного христианства. Обоснование концепции соблазнов дается писателем в трактате «Христианское учение» (1894—1896). Соблазны подразделяются Толстым на несколько видов, внутренне родственных между собой: каждый из них обусловлен предпочтением личностью собственного блага благу других. Соблазн первый — соблазн приготовления, состоящий в оправдании личных пороков необходимостью подготовки к будущей деятельности ради блага других. Второй соблазн — соблазн семейный: личные отступления от пути добра объясняются человеком необходимостью блага для своих детей. Третий — соблазн дела или пользы, оправдывающий личные пороки вынужденностью доводить до конца начинания, полезные другим. Четвертый — соблазн товарищества или верности, состоящий в оправдании личных пороков благом известной совокупности людей, связанных общностью интересов. Наконец, соблазн пятый — соблазн государственный или общего блага, представления о котором порождаются извращенным разумом.

В оформлении толстовской концепции соблазнов решающую роль сыграло исследование писателем общепринятых представлений о добродетели, которыми и определялись пути достижения блага общего в современной Толстому действительности.

¹²² См. также: *Ауэрбах Э.* Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе. М., 1976, с. 304—308.

МИР СУЩЕСТВУЮЩИЙ И МИР ДОЛЖНЫЙ



1

«Война и мир» самим Толстым воспринималась как «книга о прошедшем» (15, 241), не подводимая ни под одну из жанровых форм. «Это не роман, еще менее поэма, еще менее историческая хроника, — писал он. — „Война и мир“ есть то, что хотел и мог выразить автор в той форме, в которой оно выразилось» (16, 7). Однако широта философско-исторического синтеза и глубина социально-психологического анализа многообразных проявлений истории в человеке и человека в истории обусловили закрепление за «Войной и миром» определения «роман-эпопея».¹

Война и мир как темы — это жизнь в ее универсальном охвате. Вместе с тем война и мир — самое глубокое и трагическое противоречие жизни. Размышления над этой проблемой вылились у Толстого прежде всего в исследование взаимосвязи свободы и необходимости, сущности волевого акта личности и объективного результата его последствий в конкретный момент. Толстой рассматривает решение вопроса о свободе и необходимости всемирной философской, богословской, естественнонаучной и юридической мыслью (Аристотель, Цицерон, Августин Блаженный, Гоббс, Спиноза, Кант, Юм, Шопенгауэр, Бокль, Дарвин и т. д.) и нигде — ни в философии, ни в богословии, ни в естествознании, ни в науке о праве — завершающего позитивного итога в разрешении проблемы не находит. Движение человеческой мысли в этих сферах свидетельствует лишь об одном — о постоянном возвращении новых поколений к «пенелоповой работе» (15, 226) своих предшественников. И во все эпохи над решением проблемы бьются разум и сознание: «Рассматривая философскую историю вопроса, мы увидим, что вопрос этот не только не разрешен, но имеет два решения. С точки зрения разума — свободы нет и не может быть, с точки зрения сознания нет и не может быть необходимости» (15, 227—228).

¹ См.: Чичерин А. В. Возникновение романа-эпопеи. М., 1958. 572 с.; Могылева Т. Л. О мировом значении Л. Толстого. М., 1957, с. 256 и др.

К решению общефилософской проблемы взаимоотношения свободы и необходимости Толстой подходит с позиций конкретных: он должен выявить и показать действие произвола «на добро и зло» и нравственного закона в их жизненном проявлении. В черновых вариантах «Войны и мира» именно с этой точки зрения рассматривается ряд величайших нравственных парадоксов истории от времен крестовых походов, Карла IX и варфоломеевской ночи до Французской революции, не могущих быть объясненными историей прагматической, и ставится задача отыскания новых законов человеческой истории, которая определяется Толстым как «наука народного самопознания, движения человечества во времени» (15, 237).

Жанровое своеобразие «Войны и мира» определяется Толстым в 1865 г. как «картина нравов, построенная на историческом событии» (48, 64). Летопись всех судов мира, по мысли писателя, была бессильна вместить в себя то беспримерное количество убийств, которое было совершено в период европейских войн начала XIX в. Какая сила «развязала» кровавое движение народов с запада на восток? Ради какой цели оно осуществлялось? И какая сила остановила это движение? Возможность ответов на эти вопросы Толстой ставит в прямую зависимость от уяснения причин расхождения между идеалом нравственности «людей-христиан» и их практической этикой: «Для нас непонятно, чтобы миллионы людей-христиан убивали и мучили друг друга, потому что Наполеон был властолюбив, Александр тверд, политика Англии хитра и герцог Ольденбургский обижен. Нельзя понять, какую связь имеют эти обстоятельства с самым фактом убийства и насилия; почему вследствие того, что герцог обижен, тысячи людей с другого края Европы убивали и разоряли людей Смоленской и Московской губерний и были убиваемы ими» (11, 4).

В черновых материалах «Войны и мира» эта мысль подчеркивается неоднократно и настойчиво: «Каким образом христиане — люди, в которых вложено отвращение к убийству, могли совершать эти злодеяния? Вот единственный, вечный вопрос истории! <...> Каким образом люди, христиане, проповедующие закон любви, превращающие и казнящие воров и злодеев, каким образом эти люди, чувствуя себя несомненно правыми, вдруг отступили от сознанных ими, проповедуемых и существенных свойств человеческой природы <...>? Первым зачинщиком движения было движение с запада на восток. Что нужно было для человека, стоящего во главе этого движения?» (15, 204, 205, 264—265).

С понятием «люди-христиане» (ко времени работы над «Войной и миром») был связан для Толстого обширный круг проблем. На первый план среди них выдвигался вопрос представлений об общем благе и путях его достижения, поскольку именно расхождение представлений о том и другом и устраняло, по мысли Толстого, возможность движения человечества к высшему благу, под которым он неизменно понимал единение людей.

Идеей общего блага мотивируются в «Войне и мире» очень несхожие по своей нравственной сути человеческие устремления. Эта идея постоянно живет в сознании Пьера. Обращается к ней на определенном этапе своей духовной эволюции Болконский. С нею связывают свою историческую миссию Наполеон и Ростопчин. Наконец, эта идея исследуется в художественной ткани романа как неизменный атрибут почти всех историко-философских концепций, утверждающих ведущую роль личности в истории.

Эта многосторонность бытия идеи общего блага в художественной системе «Войны и мира» подчинена вместе с тем единству авторского представления о ней, которое оформляется в сознании писателя именно в процессе работы над «Войной и миром» и продолжает оставаться в центре его внимания до конца жизни. Суждение Толстого об общем благе в работе «Путь жизни» (1910) практически совпадает с его концепцией общего блага, обуславливающей внутреннюю логику художественного строения «Войны и мира»: «Мы не знаем, не можем знать, в чем состоит общее благо, но твердо знаем, что достижение этого общего блага возможно только при исполнении каждым не того закона, который устанавливают люди, а того вечного закона добра, который открыт каждому человеку и в мудрости людской и в его сердце» (45, 238).²

Философско-исторические концепции, оспариваемые Толстым в «Войне и мире», неизменно включали в себя (и это писателем подчеркивается) идею политического равновесия в Европе. Именно эта идея в ее разносторонних связях с человеческими представлениями об общем благе и путях его достижения лежала в основе ряда трактатов о вечном мире, оставленных человечеству периодом Возрождения и нового времени (Эразм Роттердамский — «Война сладка тем, кто ее не испытал», 1515; «Жалоба Мира», 1517; Ян Амос Коменский — «Всеобщий совет человеческому роду...», 1643—1670; «Необходимо только одно», 1668; Вильям Пенн — «Опыт о настоящем и будущем мире в Европе путем создания европейского конгресса, Парламента или Палаты государств», 1693; Шарль Ирине де Сен-Пьер — «Проект вечного мира в Европе», 1713—1717; Руссо — «Суждение о вечном мире», 1761; Кант — «К вечному миру», 1795; Гердер — «Письма для поощрения гуманности», 1793—1797; В. Ф. Малиновский, впоследствии директор Царскосельского лицея — «Рассуждение о мире и войне», 1803, и др.).³

Во всех перечисленных трактатах обоснование путей к вечному миру связано с обращением к общему благу и справедливости.

² В этом суждении из работы «Путь жизни» почти дословно воспроизводится левинское обоснование представления об общем благе после обретения им веры (см.: 19, 392).

³ О многовековой традиции осмысления проблемы «вечного мира» см.: Андреева И. С. Вековая мечта человечества. — В кн.: Трактаты о вечном мире. М., 1968, с. 13—38.

ности. Однако самый характер осмысления жизнеспособности этих идей, в равной степени как и понятия «война», неодинаков. У Пенна и де Сен-Пьера война — это главным образом кровавые столкновения между государствами и внутри них. Потому надежды на вечный мир у того и другого связываются с Европейской конфедерацией или Европейским конгрессом, способными утвердить на началах справедливости содействие каждого благу всех. Такое решение вопроса не представлялось радикальным ни Эразму Роттердамскому, ни Руссо, ни другим авторам трактатов, разумевших под войной не только кровавые столкновения между людьми, но и постоянные извращения представлений о добродетели вне сюжета военных действий.⁴ Отсюда у Пенна и де Сен-Пьера справедливость — это гарантии вечного мира. У Эразма Роттердамского, Руссо и других — акцент на извращении справедливости в мире существующем, использовании обращений к ней в качестве действенного оружия произвола.⁵

Из перечисленных работ Толстому был несомненно известен трактат Руссо, в котором отношение автора к проблеме вечного мира выяснялось из полемического анализа двух очень несходных внутренних ее решений: проекта «христианской республики» Максимилиана Сюлли, министра Генриха IV (которому долгое время этот проект и приписывался) и проекта аббата де Сен-Пьера.⁶

В основание полемического анализа Руссо ложится идея общего блага, к которой обращаются авторы обоих планов вечного мира. Навивной вере де Сен-Пьера в добровольное служение всех (или большинства) этой идее и судьбе его проекта, не нашедшего ни малейшей практической поддержки,⁷ Руссо противопо-

⁴ У Эразма Роттердамского, например, Мир жалуется на то, что даже «тени истинного мира и согласия» он не находит ни между жителями городов, ни между обитающими под крышей одного дома, ни внутри одной семьи, ни во дворцах, ни в храмах, ни в монастырях, ни в судах, ни в палатах советников, ни в обществе «людей ученых». Не находится Миру места и в сердце отдельно взятого «человека-христианина» (см.: Трактаты о вечном мире. . ., с. 42—46).

⁵ Вильям Пенн: *«Справедливость есть средство мира между правительством и народом, индивидуумом и обществом. Она предотвращает раздоры и, в конце концов, прекращает их»* («Трактаты о вечном мире. . .», с. 86. Здесь и ниже — курсив мой, — Г. Г.). Эразм Роттердамский: «Следует самым тщательным образом взвесить следующее: желания и побуждения каждого человека дороги ему, и чаще всего бывает так, что самые дурные побуждения, увлекающие его к злу, кажутся ему наиболее правильными и справедливыми» (там же, с. 61). Кант: «Юрист, избравший символом права весы и вместе с ними меч справедливости, пользуется обыкновенно мечом не только для того, чтобы отстранить от весов все чуждые влияния, но и для того, чтобы положить его на чашу, если она не захочет опуститься (vae victis!) [горе побежденным! — лат.]» (там же, с. 173).

⁶ Руссо принадлежит «Извлечение из Проекта вечного мира» аббата де Сен-Пьера, осуществленное в 1760 г.

⁷ Называя труд де Сен-Пьера «основательной и разумной книгой», Руссо в то же время говорит о бесполезности ее для создания «европей-

ставляет реальную действительность проекта «христианской республики» (он не был только «химерой»),⁸ таившуюся в мнимости того общего блага, идеей которого этот проект «прикрывался». И в поведении Генриха IV (именно его Руссо считал автором проекта) и государств, его поддерживавших, вскрываются личные мотивы, обнажающие центральный нерв этого плана вечного мира — идею будущей войны (стремление Генриха IV ослабить Габсбургскую династию и впоследствии занять место своего могущественного соперника). В итоге социально-психологического экскурса в область причин, обусловивших несходство жизненных судеб двух проектов, Руссо и предлагает человечеству следующую дилемму: «Пусть <...> не говорят, что если система аббата де Сен-Пьера не была осуществлена, значит, она не была хороша; пусть, напротив того, скажут, что она была слишком хороша, чтобы быть принятой, ибо зло и злоупотребления, выгодные стольким людям, входят в жизнь сами собой; то же, что полезно обществу, внедряется только силой, так как частные интересы тому почти всегда противостоят. Конечно, вечный мир в наше время — проект достаточно абсурдный; но пусть нам вновь дадут Генриха IV и Скулли, и вечный мир снова станет разумным проектом; или же, скорее, с восхищением и удивлением отнесем к столь прекрасному плану и утешимся, что он еще не осуществлен, ибо он осуществим только жестокими и чуждыми человечности средствами <...> Так кто же из нас решится сказать, желать ли создания Европейской лиги или страшиться ее? Быть может, создание ее за один раз принесет больше зла, чем отвратит за целые столетия».⁹

* * *

В основу толстовской концепции Наполеона ложатся две внешне полярных идеи. Обе идеи сталкиваются Толстым в финале описания Бородинской битвы: «Он, предназначенный Провидением на печальную, несвободную роль палача народов, уверял себя, что цель его поступков была благо народов» (11, 262. Курсив мой, — Г. Г.). Это суждение Толстого — комментарий к отрывку из «Мыслей» Наполеона о войне 1812 г., в которых предполагавшееся покорение России толковалось как часть «великого плана» изменения нравственного облика мира.¹⁰ Текст,

ского альянса) в силу не учитываемого автором «Проекта вечного мира» извращения представлений об общем благе: «Все заботы королей или тех, кому они передоверяют свои функции, направлены на достижение двух целей: расширение их власти вовне государства и превращение ее в еще более абсолютную внутри страны; всякая другая задача <...> является не более чем предлогом; таковы заботы об общем благе, о благоденствии подданных, о славе нации» (см.: Трактаты о вечном мире..., с. 140).

⁸ Там же, с. 144.

⁹ Там же, с. 148—149.

¹⁰ Заметим, что, опровергая теорию «случайностей» — неизбежную спутницу, по Толстому, философских концепций, утверждающих ведущую

извлеченный из документального источника,¹¹ делится толстовским комментарием на две части. В первой из них и излагается этот своеобразный проект наполеоновского пути к вечному миру. В основе проекта — ориентация на извращенно понимаемые общее благо, справедливость и милосердие, призванные оправдать произвол.

Войну с Россией Наполеон называет «миролюбивой», «войной спокойствия и безопасности всех». Победа над Россией, по наполеоновскому плану, — выход к европейскому равновесию, созданию «общей Родины» со «столицей мира» Парижем, устранение несправедливости, торжество знания, благодетений и общего блага: «Русская война <...> была война здравого смысла и настоящих выгод <...> Это было для великой цели, для конца случайностей и для начала спокойствия. Новый горизонт, новые труды открывались бы, полные благосостояния и благоденствия всех. Система Европейская была бы основана, вопрос заключался бы уже только в ее учреждении. Удовлетворенный в этих великих вопросах и везде спокойный, я бы тоже имел свой конгресс и свой священный союз. Это мысли, которые у меня украли. В этом собрании великих государей мы обсуживали бы наши интересы семейно и считались бы с народами, как писец с хозяином. Европа действительно скоро составила бы <...> один и тот же народ, и всякий, путешествуя где бы то ни было, находился бы всегда в общей родине <...> Я провозгласил бы <...> всякую будущую войну *защитительной*; всякое новое распространение — антинациональным» (11, 261—262).

Во второй части наполеоновского суждения — спокойное и хладнокровное перечисление человеческих жизней, принесенных в жертву его проекту вечного мира, и удовлетворение от сознания того, что среди сотен тысяч погибших — французов было меньше, нежели русских, гессенцев и баварцев.

Мир, справедливость, милосердие и великодушие — с этими идеями, столь же извращенными, как и его план вечного мира, Наполеон останавливается у ворот Москвы. «Я должен быть великодушен и истинно велик <...>. На древних памятниках варварства и деспотизма я напишу великие слова справедливости и милосердия», — решает он, глядя на золотые купола и кресты церквей. «Я дам им законы справедливости, я покажу им значение истинной цивилизации», — думает он о жителях Москвы.

роль личности в историческом движении человечества, писатель выделяет мотив «изменения облика мира», присутствовавший порою в ретроспективной оценке исторической роли Наполеона: «Многие историки говорят, что Бородинское сражение не выиграно французами потому, что у Наполеона был насморк, что ежели бы у него не было насморка, то сражения его до и во время сражения были бы еще гениальнее, и Россия бы погибла, et la face du monde eût été changée [и облик мира изменился бы, — франц.]» (11, 220).

¹¹ См.: De Las Cases. Mémorial de Sainte-Hélène, t. 2. Paris, 1842, p. 339, 345.

«Я скажу <...>, что я не хотел и не хочу войны <...>, а хочу мира и благоденствия всех моих подданных» (11, 327), — готовит он речь для депутации бояр.

Эти же идеи, «оснащенные» для весомости и апелляцией к общему благу, сопровождают всю деятельность Наполеона в Москве: «Он не упускает из виду ни блага своей армии <...> ни блага народов России» (12, 84). В его обращениях к оставшимся жителям города — «забота» об общей пользе, общем благополучии и «отеческое» наставление: «Солдаты и жители, <...> живите как братья» (12, 86); и одновременно — именование себя «величайшим и справедливейшим» (12, 86) монархом.

Величием мнимой добродетели и совершается оправдание обманов, грабежей и убийств, сопровождавших движение народов с запада на восток. Освобождение от старых «преданий и привычек», сделавшее возможным, по Толстому, это движение, приговорило и человека, ставшего во главе воинственной группы людей. Их представления об общем благе и путях его достижения совпали с представлениями человека без убеждений, без привычек, без преданий, «без имени и даже не француза», покорившего их искренностью лжи и блестящей самоуверенностью. Именно этот философский тезис и раскрывается в признаниях капитана Рамбаля Пьеру Безухову: «Император? Это великодушные, милосердие, справедливость, порядок, гений — вот что такое император! Это я, Рамбаль, говорю вам. Таким, каким вы меня видите, я был его врагом тому назад восемь лет. Мой отец был граф и эмигрант. Но он победил меня, этот человек. Он завладел мною. Я не мог устоять перед зрелищем величия и славы, которым он покрывал Францию. Когда я понял, чего он хотел, когда я увидал, что он готовит для нас ложе лавров, я сказал себе: вот государь, и я отдался ему. И вот! О да, мой милый, это самый великий человек прошедших и будущих веков <...> Париж? <...> Париж — столица мира» (11, 371, 369).

Отметим также, что на всех стадиях работы над романом делаются наброски сцены у ночного костра после Красненского сражения. Среди русских солдат сидят французы, отставшие от бегущей из Москвы армии Наполеона. Сцена неизменно завершается одной и той же фразой — «Vive Henri IV» [Да здравствует Генрих IV — *франц.*]: «По дороге костер, кормят и лелеют французов, беглых. „Vive Henri IV“» (13, 39); «...мимо костров и „Vive Henri IV“» (14, 163); «Костер после Красного ... Vive Henri IV» (15, 142). В окончательном тексте романа у этого костра оказываются капитан Рамбаль и его денщик Морель. Полуживого Рамбаля относят в избу отогреться, а захмелевший от выпитой водки Морель поет песню о Генрихе IV, начинающуюся словами: «Vive Henri Quatre» (12, 195). Обращение Толстого к Генриху IV объясняется тем, что с именем последнего был связан во французском сознании один из проектов вечного мира, план «христианской республики». Но если для французского

солдата смена лозунга «Vive l'Empereur!», адресованного Наполеону, лозунгом «Vive Henri IV!» означала переход от состояния войны к миру, для самого Толстого эта внешняя антитеза несомненно заключала в себе внутреннюю параллель: план вечного мира Наполеона и план «христианской республики» Генриха IV были очень родственны. В основе обоих планов лежала идея войны.

Художественное раскрытие мнимо добродетельной стороны личности Наполеона начинается с момента его вынужденного подчинения законам необходимости. Практически это подчинение совершается на всем протяжении от Смоленска до Бородина, но лишь в момент Бородинского сражения становится очевидным самому Наполеону и связывается в его сознании с определением «странная» по отношению к войне с Россией в целом: «Когда он перебирал в воображении всю эту странную русскую кампанию, в которой не было выиграно ни одного сраженья, в которой в два месяца не взято ни знамен, ни пушек, ни корпусов войск, когда глядел на скрытно печальные лица окружающих и слушал донесения о том, что русские всё стоят, — страшное чувство, подобное чувству, испытываемому в сновидениях, охватывало его, и ему приходили в голову все несчастные случайности, могущие погубить его» (11, 245). Слушая донесения маршалов и адъютантов, отдавая уже исполненные либо неисполнимые и неисполнявшиеся распоряжения, он вспоминает о всех тактических «приемах», всегда одинаково и с неизменным успехом приводивших к победе — при Лоди и Маренго, Арколе и Иене, Аустерлице и Ваграме. Теперь же — «что-то странное происходило с его войсками» (11, 245).

Странности русской кампании, столь тревожившие Наполеона, не завершились и после Бородинского сражения. У стен пустой Москвы, встретившей его армию открытыми воротами Тверской, Калужской и Дорогомиловской застав, произошло полное подчинение Наполеона закону необходимости. Мотив «ворот» Москвы вводится в роман в канун Бородинского сражения. Приехавший из Парижа префект императорского дворца Боссе говорит Наполеону: «Je ne m'attendais pas à moins qu'à vous trouver aux portes de Moscou» [«Я ожидал не менее того, как найти вас, государь, у ворот Москвы», — *франц.*]. Присутствует этот мотив и в диалоге Безухова с Рамбалем: «Est-il à Moscou? <...> — Non, il fera son entrée demain» [Что, он в Москве? <...> Нет, он сделает свой въезд завтра», — *франц.*] (11, 215, 371. Заметим, что эта реплика Рамбаля предваряется следующим его замечанием: «Nous avons pris Vienne, Berlin, Madrid, Naples, Rome, Varsovie, toutes les capitales du monde... On nous craint, mais on nous aime [Мы брали Вену, Берлин, Мадрид, Неаполь, Рим, Варшаву, все столицы мира... Нас боятся, но нас любят, — *франц.*] 11, 370).

Тщетное ожидание депутации бояр на Поклонной горе и позднее у ворот Дорогомиловской заставы опустевшего города

дополняет наполеоновское ощущение странностей русской кампании признанием невероятности происходящего. «Москва пуста. Какое невероятное событие!» — 11, 331). Открытые ворота опустевшего города символизируют неподвластность событий личной воле Наполеона. Завершение его «контакта» с воротами Москвы столь же символично: «Он не поехал в город, а остановился на постоялом дворе Дорогомилловского предместья» (II, 331).

Ворота застав оставленной жителями Москвы — один из вариантов метафорической символики, связанной с мотивом «дверей», выполняющим в художественном наследии Толстого различные художественные функции. Характер этих функций зависит от ориентации Толстого порою на новозаветную метафорическую символику мотива «дверей жизни», порою на античную традицию, в частности на толкование одного из древнейших римских богов — Януса — в качестве божества двери, свода, прохода, божества всякого начала, начинания. Ворота храма Януса в Риме в мирное время были закрыты. С началом войны они открывались и оставались открытыми до ее завершения.¹² Проблематика «Войны и мира» обусловила приоритет в художественной структуре романа этой второй функции мотива «дверей».

Оставление Москвы в толстовской историко-философской концепции войны 1812 года — «событие еще более важнейшее, чем отступление армии без боя» (II, 279): «Уезжали <...> потому, что для русских людей не могло быть вопроса: хорошо ли, или дурно будет под управлением французов в Москве. Под управлением французов нельзя было быть: это было хуже всего. Они уезжали и <...> только вследствие того, что они уехали, и совершилось то величественное событие, которое навсегда останется лучшею славой русского народа» (II, 280).

Открытие ворот Москвы знаменовало собою объявление народной войны французскому нашествию. В борьбу с произволом вступает нравственный дух народа, живая душа нации: «Поднимается новая, неведомая никому сила — народ, и нашествие гибнет» (15, 206). Наполеон увидел открытые ворота покинутой жителями Москвы через семь дней после Бородина, но открытие этих ворот состоялось много раньше: «Уезжали и до Бородинского сражения <...>». «Стали выезжать из Москвы еще в июле и начале августа» (11, 280, 279). Таким образом, ворота древней

¹² См.: *Любкер Фр.* Реальный словарь классической древности. Пер. с 6-го нем. изд. В. И. Модестова. СПб.—М., 1888, с. 505. См. также: *Schilling R.* Janus. Le dieu introducteur. Le dieu des passages. — *Mélanges d'Archéologie et Histoire de l'Ecole Française de Rome*, t. 72, Paris, 1960, p. 89—91. — К античному мотиву «открытых дверей» как символу войны обращается, например, Эразм Роттердамский в трактате «Жалоба Мира»: «Рим, этот неистовый воитель в прошедшие времена, в определенные периоды видел свой храм Януса запертым. Но почему же у нас нет ни одного дня, когда бы не шла война?» (см.: *Трактаты о вечном мире...*, с. 64).

русской столицы были открыты в преддверии сражения под Смоленском, и именно с этих пор война приняла тот «странный» характер, который погубил Наполеона, но так и остался для него непонятным: «Со времени пожара Смоленска началась война, не подходящая ни под какие прежние предания войн. Сожжение городов и деревень, отступление после сражений, удар Бородина и опять отступление, пожар Москвы, ловля мародеров, переимка транспортов, партизанская война, всё это были отступления от правил. Наполеон чувствовал это, и с самого того времени, когда он в правильной позе фехтования остановился в Москве и вместо шпаги противника увидел поднятую над собой дубину, он не переставал жаловаться Кутузову и императору Александру на то, что война велась противно всем правилам (как будто существуют какие-то правила для того, чтобы убивать людей)» (12, 120).

Причины этих жалоб и ропота Наполеона против отступлений от «установившихся» приемов ведения войны (разрушавших его план устройства «вечного мира») связываются в философско-исторической концепции романа с многовековой традицией осмысления исхода сражения для судеб каждой из воюющих стран. Древность этой традиции узаконила ее в качестве «справедливого» (12, 118) образца для подражания, которому и следовало в течение столетий вся Европа.

Участь народов по этой традиции подражания решалась победой или поражением войска — «одною сотой всех сил народа» (12, 118). «Успех» или «неуспех» войска считался бесспорным показателем силы всего народа. От большего или меньшего успеха войска зависело расширение либо ограничение прав всего народа. Победы в сражениях гарантировали покорение всего народа: «Так было (по истории) с древнейших времен и до настоящего времени. Все войны Наполеона служат подтверждением этого правила. По степени поражения австрийских войск Австрия лишается своих прав, и увеличиваются права и силы Франции. Победа французов под Иеной и Ауерштетом уничтожает самостоятельное существование Пруссии» (12, 118—119).

Общепризнанная справедливость этой традиции терпит крушение в 1812 г. После ряда одержанных Наполеоном побед и вступления в Москву безо всяких новых сражений погибает не Россия, а шестисоттысячная армия Наполеона, а затем — наполеоновская Франция. Участь русского народа решается всем народом, не подражавшим «ничьим вкусам и правилам» и не спрашивавшим о том, «как по правилам поступали другие в подобных случаях» (12, 121).

Подражательность осмысления Наполеоном той причинно-следственной связи, которую историческая традиция установила между понятиями «войско» — «исход сражения» — «судьба народа», подчеркивается в романе уже текстом обращения (proclamation) Наполеона к армии в канун Бородина: «Воины! Вот сражение, которого вы столько желали. Победа зависит от

вас. Она необходима для нас; она доставит нам всё нужное, удобные квартиры и скорое возвращение в отечество» (11, 216). Подражательность — в наполеоновском определении (тоже в канун Бородина) военного искусства как умения «быть сильнее неприятеля в известный момент» (11, 225), не учитывающем то обстоятельство, что «неприятелем» может быть не только войско, но и весь народ, в силу чего «известный момент» обращается в побудительную причину дальнейшего хода событий, не предвиденного традицией, но внутренне глубоко закономерного, обусловленного сущностью «однаправленных влечений» всего народа. Подражательность — в уподоблении сражения продуманной шахматной партии (см.: 12, 223, 242).

Подражательность ориентации Наполеона на общепринятую традицию вскрывается тем пастойчивым противопоставлением — *всегда и теперь*, — которое определяет характер наполеоновского восприятия Бородинского сражения: «Войска были те же, генералы те же, те же были приготовления, та же диспозиция, та же proclamation contre et énergique, он сам был тот же <...> но страшный размах руки падал волшебю-бессильно. Все те же прежние приемы, бывало неизменно увенчиваемые успехом: и сосредоточение батарей на один пункт, и атака резервов <...>, и атака кавалерии <...>, все эти приемы уже были употреблены, и не только не было победы, но со всех сторон приходили одни и те же известия о убитых и раненых генералах, о необходимости подкреплений, о невозможности сбить русских и о расстройстве войск. Прежде после двух-трех распоряжений, двух-трех фраз, скакали с поздравлениями и веселыми лицами маршалы и адъютанты <...> Теперь же <...> было не то, совсем не то, что было во всех его прежних сражениях» (11, 244—245).

Война России с наполеоновской Францией показала миру возможность совершенно иной причинно-следственной связи между понятиями «войско» и «народ» в сравнении с тою, что была узаконена исторической традицией. Войском становится весь народ и шире — вся пащия (за исключением высшего петербургского аристократического круга). Открытие ворот Москвы знаменует собою рождение этой народной армии, личная цель каждого «солдата» которой сливалась с целью общей и заключалась в изгнании с русской земли французского нашествия. Это общее мнение, общая воля и одержали нравственную победу в Бородинском сражении.

Однородность влечений множества людей, пришедших с запада на восток, определялась представлениями о справедливости, милосердии и общем благе (едиными и в признаниях капитана Рамбаля и в наполеоновском проекте вечного мира), которые утверждали «неизмеримость» величия мерою добра и зла.¹³

¹³ Мнимое знание добра и зла всегда опирается, по мысли Толстого, на извращенно понимаемое общее благо. Помимо Наполеона (в его «пла-

В представлении об общем благе и путях его достижения у того человеческого единения, которое встало на защиту России, устранялась сама идея подобной «неизмеряемости» («Для нас, с данною нам Христом мерой хорошего и дурного, нет неизмеряемого. И нет величия там, где нет простоты, добра и правды» — 12, 165).

* * *

Воля народа, открывшая двери войны, столь несхожей со всеми другими, ставит Кутузова во главу армии вслед за сражением под Смоленском.¹⁴ А народное чувство, которое он носил в себе «во всей чистоте и силе его», поднимает Кутузова на ту «высшую человеческую высоту», с которой он, главнокомандующий, направляет все свои силы не на истребление людей, а на то, чтобы «спасать и жалеть их» (12, 185).

нах» вечною мира), к идее общего блага постоянно обращается в романе и Ростовича, главнокомандующий Москвы. Последний, выступая в роли «руководителя народного чувства» и не имея «ни малейшего понятия» о том народе, которым он хотел управлять, именует всех покидавших Москву «мерзавцами» и «изменниками» и возбуждает толпу к убийству Верещагина. Идеей извращения понимаемого общего блага он оправдывает все свои поступки и ею же гасит укоры совести («он полагал, что <...> жертвует собою для *bien publique* [общественного блага, — *франц.*]; «Надо было успокоить народ. Много других жертв погибло и гибнет для общественного блага»; «...я не для себя сделал это. Я должен был поступить так. *Le plèbe, le traître... le bien publique* [чернь, злодей... общественное благо, — *франц.*])» — 11, 350, 352). Комментарий Толстого к этому «потоку сознания» краток и энергичен: «Мысль, успокоившая Ростовича, была не новая. С тех пор как существует мир и люди убивают друг друга, никогда ни один человек не совершил преступления над себе подобным, не успокаивая себя этою самою мыслью. Мысль эта есть *le bien publique*, благо других людей» (11, 350).

¹⁴ Отметим толстовскую дискредитацию представлений о справедливости той части русского общества в 1812 г., которая не включается им в понятие «народ». Извращенной ориентацией на справедливость мотивируются исключаящие друг друга суждения князя Василия Курагина о Кутузове в период с конца июля до 8 августа (день назначения Кутузова главнокомандующим): «...разве можно в такую минуту назначать человека дряхлого и слепого, просто слепого? Хорошо будет генерал слепой! Он ничего не видит. В жмурки играть ... ровно ничего не видит! Никто не возражал на это. 24-го июля это было совершенно справедливо. Но 29 июля Кутузову пожаловано княжеское достоинство. Княжеское достоинство могло означать и то, что от него хотели отделаться, и потому суждение князя Василия продолжало быть справедливо, хотя он и не торопился его высказывать теперь. Но 8-го августа был собран комитет <...> И в тот же день Кутузов был назначен полномочным главнокомандующим армией и всего края, занимаемого войсками. 9-го августа князь Василий <...> вошел в комнату с видом счастливого победителя, человека, достигшего цели своих желаний. — *Eh bien, vous savez la grande nouvelle? Le prince Koutouzoff est maréchal* [— Ну-с, вы знаете великую новость? Кутузов — фельдмаршал — *франц.*]. Все разногласия кончены. Я так счастлив, так рад! <...> *Mais on dit qu'il est aveugle mon prince?* [Но, говорят, он слеп, князь? — *франц.*]... — *Allez donc, il y voit assez* [«Э, вздор, он достаточно видит, поверьте», — *франц.*] — сказал князь Василий» (11, 129—130).

Он никогда не думал о политическом равновесии Европы («Кутузов не понимал того, что значило Европа, равновесие...» — 12, 203). Не признавал разум и знание за неуязвимые человеческие достоинства («Кутузов презирал и знание и ум, и знал что-то другое, что должно было решить дело <...> Кутузов презирал ум и знание <...>, но презирал не умом, не чувством, не знанием <...>, а он презирал их чем-то другим. Он презирал их своей старостью, своею опытностью жизни» — 11, 171). И не считался с исторической традицией осмысления взаимосвязи понятий «войско — народ», «исход сражения» — «судьба народа». Именно поэтому личность Кутузова и не укладывалась в «лживую форму европейского героя» (12, 186).

Постижение народного смысла совершающихся событий и устранение всех препятствий, могущих помешать народу вершить свою судьбу, и лежали в основе той активной духовной деятельности Кутузова, которая по своей напряженности и творческой энергии в толстовском осмыслении была беспримерной как по своей уникальности, так и по результатам. Толстой не отрицает значения личности¹⁵ в историческом движении человечества, но радикальным образом пересматривает саму постановку проблемы: отрицается роль личности, предписывающей народу, что должно делать и что не должно; утверждается значимость и необходимость личности, способной противостоять исторически узаконенному подчинению воли народа мнению одного лица, расходящегося в своих устремлениях с волей народа.

«Разлад с окружающими» (12, 184) начался у Кутузова с Бородинского сражения, хотя ни разу за всю свою деятельность он не сказал ни единого слова, которое не совпадало бы, по мысли Толстого, с тою единственной целью («погибель французов» — 12, 122), к которой он шел во время войны и которая так абсолютно «совпадала с волею всего народа» (12, 183): «... он один говорил, что *Бородинское сражение есть победа* <...> Он один сказал, что *потеря Москвы не есть потеря России*. Он в ответ Лористону на предложение о мире отвечал, что *мира не может быть, потому что такова воля народа*; он один во время отступления французов говорил, что *все наши маневры не нужны, что все делается само собою лучше, чем мы того желаем, что неприятелю надо дать золотой мост* <...>» (12, 184—185).

Все эти расхождения с мнением «окружающих» — непосредственный результат девиза Кутузова-стратега «*время и терпение*», не только стяжавшего ему репутацию «медлителя», но и

¹⁵ О значимости роли личности в толстовской философско-исторической концепции см. также: *Скафтымов А. П.* Образ Кутузова и философия истории в романе Л. Толстого «Война и мир». — В кн.: *Скафтымов А. П.* Нравственные искания русских писателей. М., 1972; *Купрянова Е. Н.* «Война и мир» и «Анна Каренина» Льва Толстого. — В кн.: История русского романа, т. 2. М.—Л., 1964.

обусловившего прямые обвинения в трусости и тактических ошибках под Красным и Березиной, будто бы лишивших русские войска славы — полной победы над французами. Между тем этот девиз — важнейшее звено толстовского художественного осмысления философии истории.

Время и терпение для Кутузова — два война-богатыря. В таком их качестве *время и терпение* (Толстой настойчиво выделяет эти понятия курсивом) вводятся в читательское сознание тотчас по назначении Кутузова главнокомандующим. Последний говорит о них в диалоге с Болконским, вспоминая войну с Турцией и сетуя на то, что «советчики» (которых он противопоставляет «людям») «этим ухом не слышат» (11, 173, 174): «Взять крепость не трудно, трудно кампанию выиграть. А для этого <...> нужно *терпение и время*. Каменский на Руцук солдат послал, а я их одних (терпение и время) посылал и взял больше крепостей, чем Каменский, и лошадиное мясо турок есть заставил <...> И французы тоже будут! <...> будут у меня лошадиное мясо есть! <...> Нет сильнее тех двух воинов, *терпение и время*; те все сделают» (11, 173—174). Вновь сталкивается с ними читатель и в кутузовском обосновании бесполезности наступлений и маневров русского войска после Бородина, в момент пребывания французов в Москве. «Они («советчики», — Г. Г.) должны понять, что мы только можем проиграть, действуя наступательно. Терпение и время, вот мои воины-богатыри!» (12, 111).

Утверждая в «Войне и мире» идею исторической необходимости и конкретную форму ее выражения — закон стихийного движения масс к неизвестной цели, Толстой не устраняет свободу в конкретном самовыявлении отдельного человека: «Как только нет свободы, нет человека» (15, 239, 321). Но понимает ее как «бесконечно малый момент» (15, 239, 321) в настоящем.¹⁶ И этот «момент свободы» для Толстого — «душа в жизни» (15, 239, 321): «Необходимо отказаться <...> от того сознания, что <...> душа нынче такая же, как была вчера и год тому назад» (15, 320).

Свобода человека, сознаваемая им, «закована временем» — неоднократно подчеркивает писатель. И одновременно говорит о бесконечно великой сумме моментов времени, т. е. жизни человека в целом образом, «душа в жизни» — всегда, в каждый данный момент: идея подвижности личности ложится в основу закона необходимости движения масс во времени.

¹⁶ О философско-исторической концепции «Войны и мира» см. также: Куприянова Е. Н. «Война и мир» и «Анна Каренина» Льва Толстого, с. 283—304; Скафгымов А. П. Образ Кутузова и философия истории в романе Л. Толстого «Война и мира», с. 182—217; Громов П. П. О стиле Льва Толстого. «Диалектика души» в «Войне и мире». Л., 1977, с. 62—95; Лурье Я. С. «Дифференциал истории» в «Войне и мире». — Русская литература, 1978, № 3, с. 43—60; Курляндская Г. В. «Диалектика души» и проблема свободной воли в «Войне и мире». — Русская литература, 1979, № 2, с. 73—91.

Отметим, что понятие свободы, осмысленное в период работы над «Войной и миром» как бесконечно малый момент в настоящем, до конца жизни Толстого покоится в основании его философско-исторической концепции («Когда я говорю о всемогуществе человека, я разумею под этим то сознание своей жизни, которое может проявляться в момент настоящего <...> И потому жизнь состоит в этом всемогущем произвольном раскрытии сознания в каждый момент настоящего <...> Момент соприкосновения прошедшего с будущим дает возможность свободы». — Октябрь 1906 г. — 55, 253, 262). Порою лишь подчеркивается (с конца 900-х годов) сама краткость момента этой свободы, и потому настоящее именуется «безвременной точкой, в которой прошедшее сходится с будущим»: «Людам кажется, что жизнь их проходит во времени — в прошедшем и будущем. Но это только кажется: истинная жизнь <...> всегда *есть* в той безвременной точке, в которой прошедшее сходится с будущим <...> В этой безвременной точке настоящего, и только в этой точке, человек свободен, и потому в настоящем, и только в настоящем, истинная жизнь человека» («Путь жизни», 1910. — 45, 330). К 900-м годам относится и толстовское определение времени как «усиления зрения духовного» (56, 7).

Постижение законов истории (точнее — надежда на постижение их) связывается в философско-исторической концепции Толстого с необходимостью наблюдения за «бесконечно малыми единицами» — однородными влечениями людей и «обретением» искусства «брать суммы» этих однородных влечений при каждой попытке осмысления любого рода совокупных действий массы.

Но каждое человеческое влечение есть «жизнь души» в бесконечно малый момент настоящего. Однородность же влечений — результат совпадения человеческих представлений о высшем и общем благе и путях их достижения. Характером этих представлений и обуславливаются как деяния зла («сумма людских произволов сделала <...> Наполеона и только сумма этих произволов терпела» его. — 11, 263), так и деяния добра (воля русского народа в войне 1812 г.).

Однородность влечений при этом не является чем-то неизменным. Она способна разрушаться («химическое разложение» французского войска — 12, 114), как в равной степени и возрастать (концентрация воли русского народа в 1812 г.). Эти изменения, по мысли Толстого, — следствие подвижности личности во времени, т. е. подвижности личности по отношению к истине. Такое осмысление жизнеспособности однородных влечений и обусловило возможность толстовского обобщения нравственно-философского порядка, сделанного уже в более поздний период размышлений писателя на эту тему: «Вся история человечества с тех пор, как мы знаем ее, есть движение человечества все к большему и большему единению. Единение это совершается самыми разнообраз-

ными средствами, и служат ему не только те, которые работают для него, но даже те, которые противятся ему» (41, 17).¹⁷

В этом свете «созерцание хода событий», которое столь настойчиво подчеркивается Толстым в его концепции Кутузова, превращается в своеобразный символ активнейшей попытки Кутузова постичь законы истории, и попытки самой плодотворной. Свидетельство тому — в возведении им времени и терпения в ранг воинов-богатырей. Сила прозрения Кутузовым смысла совершающихся событий отождествляется в толстовском осмыслении с постижением воли провидения (см.: 12, 183, 185). Высшая, «надысторическая» сила, перед которой бессилеи разум, оказывается подвластной нравственному чувству, несущему в себе ту энергию жизни, которая противостоит силам произвола.

В Бородинском сражении нравственная сила суммы однородных влечений армии Наполеона была истощена сильнейшим по духу противником. Страшный удар Бородина породил «как бы химические условия» (12, 114) для разложения, распада однородности влечений французского нашествия. Вступление в пустую Москву, грабеж ее и мародерство активизировали эти «химические условия» разложения и довершили его. Войско Наполеона стало «бывшей армией» (12, 114). Вся духовная энергия Кутузова и отдана была наблюдению за качественным перерождением однородных влечений врага и устранению малейших препятствий, способных замедлить этот процесс: «Терпенье и время, вот мои воины-богатыри!» — думал Кутузов. <...> Он, как опытный охотник, знал, что зверь ранен <...>, но смертельно или нет, это был еще неразъясненный вопрос. Теперь, по присылкам Лористона и Бертелеми и по донесениям партизанов, Кутузов почти знал, что он ранен смертельно. Но нужны были еще доказательства, надо было ждать <...> В свои бессонные ночи он делал то самое, что делала эта молодежь генералов <...> Он придумывал все возможные случайности так же, как и молодежь, но с тою разницей только, что он ничего не основывал на этих предположениях и что он видел их не два и три, а тысячи. Чем дальше он думал, тем больше их представлялось» (12, 111—112). Единственное, о чем «не смел» тогда думать Кутузов (хотя этот вопрос и «занимал все его душевные силы» — 12, 112), заключалось в естественном итоге того «химического разложения», которое обусловило судорожное метание французского войска после выхода его из Москвы и последующее бегство по ближайшей знакомой дороге — к Смоленску. Эти события явились для Кутузова свидетельством смерти нравственного духа армии Наполеона, свидетельством полного крушения прежней однородности

¹⁷ Этому суждению хронологически предшествует следующее определение категории времени: «Что такое время? Нам говорят, мера движения. Но что же движение? Такое есть одно, только одно: движение нашей души и всего мира к совершенству» (53, 16—17).

влечений французского войска и превращения его в «бывшую армию».

Единство извращенных представлений об общего блага, справедливости, милосердии и великодушии было разрушено суммой однородных влечений, в истоках своих восходящих к «законам добра» (15, 320). Вся энергия «массы французов» (12, 116) с момента выхода из Москвы бросается на то, чтобы «выпутаться» как можно быстрее из безвыходного положения, которое («хотя и не ясно» — 12, 114) сознавалось всеми. «Обетованной землей», с которой связались их надежды на спасение, сделался Смоленск: «Для французов, пошедших назад, <...> ближайшая цель, та, к которой, в огромной пропорции усиливаясь в толпе, стремились все желанья и надежды, — была Смоленск. Не потому, чтобы люди знали, что в Смоленске было много провианту и свежих войск, не потому, чтобы им говорили это (напротив высшие чины армии и сам Наполеон знали, что там мало провианта), но потому, что это одно могло дать им силу двигаться и переносить настоящие лишения. Они, и те, которые знали, и те, которые не знали, одинаково обманывая себя, как к обетованной земле стремились к Смоленску» (12, 116).

Почему обетованной землей для французского войска становится Смоленск? Только ли потому, что дорога к Смоленску была ближайшей знакомой дорогой на пути возвращения на запад? И почему Толстой это единство стремлений к Смоленску французского войска называет «одинаковым обманом себя»? Логический ответ на эти вопросы содержится в художественном осмыслении значения Смоленска в ходе войны 1812 г. в качестве границы, переход которой, по мысли Толстого, столкнул французское нашествие с не узаконенным исторической традицией «ведением» войны, обусловившим рождение предпосылок того «химического разложения» французской армии, которое началось с Бородина и привело к гибели войска, завоевавшее полмира: «Со времени пожара Смоленска началась война, не подходящая ни под какие прежние предания войн. Сожжение городов и деревень, отступление после сражений, удар Бородина и опять отступление, пожар Москвы, ловля мародеров, переимка транспортов, партизанская война, и все это были отступления от правил» (12, 120). Нравственная победа России в Бородинском сражении, во время которого Наполеон впервые задумался о странностях русской кампании, — прямое следствие того характера народной войны, который она приняла со времен Смоленска. А с итогами этого сражения и связывает Толстой последующее, внешне беспричинное бегство Наполеона из Москвы и возвращение по старой Смоленской дороге.

В этом свете единство устремлений французской армии («бывшей армии») к Смоленску объяснялось вполне определенной, хотя и иллюзорной целью — достичь той границы, с которой началось разрушение однородности влечений «непобедимого»

войска, перейти эту границу и тем самым — выйти из «области смерти» (12, 169), освободиться от воздействия силы, которая именуется в романе нравственным духом русского народа.

Уже в самом этом стремлении заключалось свидетельство «совершенного истребления французов» (12, 112). Именно так осмысленное Кутузовым (единственным среди русских военачальников) отступление французов к Смоленску (их «бегство» к Смоленску) и побуждает его, по толстовской концепции, отклонять все требования наступления, сражений, атак и маневров, чреватых лишь «потерей своих людей и бесчеловечным добиваньем» бежавших (12, 127). Постигание Кутузовым внутренней логики перерождения однородных влечений воинственного единения людей, разрушавшего нравственный облик мира, активнейшее содействие русского главнокомандующего этому перерождению и отождествляются Толстым с прозрением высших законов, недоступным для толпы и потому преследуемым ею: «В 12-м и 13-м годах Кутузова прямо обвиняли за ошибки. Государь был недоволен им <...> Такова судьба <...> тех редких, всегда одиноких людей, которые, постигая волю Провидения, подчиняют ей свою личную волю. Ненависть и презрение толпы наказывают этих людей за прозрение высших законов» (12, 182—183).

Характер поединка русского народа с французским нашествием, по мысли Толстого, был обусловлен, таким образом, глубочайшим различием представлений сражавшихся сторон об общем благе и путях его достижения. Однако единство однородных влечений русского народа, породивших общую волю, сложилось в страшную для Родины минуту. В толстовском анализе жизни русского общества с 1805 по 1812 г. и является ведущим тот аспект, которым вскрывались как пути преодоления разнонаправленности человеческих влечений, так и сила, делавшая это преодоление возможным.

2

Понятие «мир» в художественной системе «Войны и мира» многозначно.¹⁸ Мир, как показано С. Г. Бочаровым,¹⁹ — одна из центральных проблем романа, в художественном исследовании которой учитываются разносторонние аспекты значений русского

¹⁸ См. об этом: *Билинкис Я. С.* О творчестве Л. Н. Толстого. Л., 1959, с. 195—279; *Зайденинур Э. Е.* «Война и мир» Л. Н. Толстого. Создание великой книги. М., 1966, с. 66—70.

¹⁹ *Бочаров С. Г.* Роман Л. Толстого «Война и мир». Изд. 3-е. М., 1978, с. 84—102. Исследование многозначности понятия «мир» в романе началось после того, как было обнаружено, во-первых, что в единственном «собственнооручном» толстовском написании заглавия романа в период его создания (черновой проект типографского договора с М. Н. Катковым в марте 1867 г.) в слове «мир» значится «i» — «Война и мiр», в то время как во всех прижизненных изданиях «мир» в заглавии пишется че-

слова «мир»: мир — земля со всей человеческой жизнью на ней, с многообразием людских отношений и борьбой страстей; мир — космос, весь мир как гармоническое целое, царство правды, противостоящее миру — земле с ее беспорядком и неурядицей; мир — земное единство людей («все вместе», «без вражды»), связанное в системе толстовской мысли с русским крестьянским миром-общиной.

Остановимся еще на одном аспекте содержательного наполнения понятия «мир» в «Войне и мире». Мы имеем в виду осмысление Толстым новозаветного противопоставления «века сего», полного зла, лжи и вражды (мира), царству небесному (миру). Становление этой проблемы в сознании писателя относится к началу 50-х годов. Та формулировка, в которой тема двух миров (мира и мира) предстает в письме Толстого к Д. Н. Блудову (1856 г.) в связи с проектом освобождения крестьян, говорит об утверждении писателем поиска основ для «возрождения мира к миру» (5, 256) в качестве важнейшей задачи нравственно-социальной программы человечества. Мир в формулировке Толстого — исходное состояние движения. Мир — тот идеальный результат этого движения, под которым в толстовских исканиях разумелось человеческое единение. Понятие «возрождение» в этой формулировке заключало в себе не только нравственную оценку как исходного, так и целевого момента движений (мира и мира), но и указание на то, что путь к миру связан с изменением господствующих представлений о добродетели у того сословия, которое в педагогических статьях Толстого начала 60-х годов получило именование «образованного». Отметим здесь же, что греческое *κόσμος* Толстой переводит в «Соединении и переводе четырех Евангелий» как «мир» и поясняет перевод следующим комментарием: «В народном смысле — мир». Одновременно понятие «весь мир» отождествляется Толстым с понятием «обитаемая земля».²⁰

Мир существующий (мир) уподобляется Пьером Безуховым войне именно в мирный период действия романа — в 1811 г. На этот период падает одна из самых затяжных «остановок жизни» (10, 293) в его духовной эволюции: «Иногда Пьер вспоминал о слышанном им рассказе о том, как на войне солдаты, находясь под выстрелами в прикрытии, когда им делать нечего, старательно изыскивают себе занятие, для того чтобы легче пере-

рез «и» (см.: *Наумова Н. Н. Противоречия Л. Н. Толстого в романе «Война и мир»*. Автореф. канд. дис. Л., 1955, с. 8); во-вторых, в связи с указанными Э. Е. Зайденштур различиями в толстовском написании слова «мир» (мир и мир) в рукописях «Войны и мира», не отраженными в тексте публикации романа в юбилейном издании (см.: 16, 101).

²⁰ См.: *ГМТ*, фонд Л. Н. Толстого, А-2, п. 174, оп. 32, л. 29, 32; п. 177, оп. 12 (46), л. 24—25. — В публикации «Соединения и перевода четырех Евангелий» в 24-м томе юбилейного издания понятие «мир» везде воспроизводится через «и» — «мир» (см.: 24, 167, 207 и т. д.).

носить опасность. И Пьеру все люди представлялись такими солдатами, спасающимися от жизни: кто честолюбием, кто картами, кто писанием законов, кто женщинами, кто игрушками, кто лошадьми, кто политикой, кто охотой, кто вином, кто государственными делами. „Нет ни ничтожного, ни важного, всё равно; только бы спастись от нее как умею! — думал Пьер. — Только бы не видеть ее, эту страшную ее“» (10, 297).

К этому уподоблению приводит Безухова множество причин, одинаково восходящих к извращенному представлению о добродетелях и общем благе. Среди этих причин — расхождение между «лестницей добродетелей» братьев-масонов и их практическим устремлением не к «шотландским степеням», а к «настоющему шотландскому ковру», между признанием людьми христианского закона прощения и любви и казням тех, кто этот закон исполнял, между «желанием труда» и ложью и злом, соединенными со всякой областью деятельности, между его одиночеством в восприятии Элен как «одной из самых глупых женщин в мире» и репутацией «умнейшей женщины», утвержденной за ней общепринятым мнением.²¹

Ответ на вопрос о том, как могли люди-христиане убивать себе подобных (этот «единственный, вечный вопрос истории» — 15, 204), следовало искать, по мысли Толстого, в практической этике их повседневной мирной жизни. Толстовское осмысление внутреннего родства, внутренней связи между войной (кровавыми столкновениями между людьми) и миром (миром вне сюжета войны) знаменуется в художественной системе романа единством метафорической символики, и в «военных» и в «мирных» сценах романа однозначно свидетельствующей о состоянии войны. Имеется в виду, в частности, мотив «дверей» как в со-

²¹ Заметим, что этот последний мотив — один из аргументов дискредитации общепринятых представлений о мудрости, настойчиво вводимый Толстым в сознание Пьера в период осмысления им возможностей «пути мысли»: «Быть принятым в салоне графини Безуховой считалось дипломом ума»; «Элен <...> сам Румянцев удостоивал своим посещением и считал замечательно-умною женщиной»; «То, что показалось бы трудным и даже невозможным для другой женщины, ни разу не заставило задуматься графиню Безухову, недаром, видно, пользовавшуюся репутацией умнейшей женщины» (10, 178; 11, 127, 282). Этому общепринятому суждению противостоит одиночное мнение Пьера: «Елена Васильевна, никогда ничего не любившая, кроме своего тела, и одна из самых глупых женщин в мире, — думал Пьер, — представляется людям верхом ума и уточненности и перед нею преклоняются»; «Пьер, который знал, что она была очень глупа, с странным чувством недоумения и страха иногда присутствовал на ее вечерах и обедах, где говорилось о политике, поэзии и философии. На этих вечерах он испытывал чувство, подобное тому, которое должен испытывать фокусник, ожидая всякий раз, что вот-вот обман его откроется. Но <...> обман не открывался, и репутация *d'une femme charmante et spirituelle* [женщины прелестной и умной, — *франц.*] так непоколебимо утвердилась за Еленой Васильевной Безуховой, что <...> все восхищался каждым ее словом и отыскивали в нем глубокий смысл» (10, 178).

стоянии статике (открытые и закрытые двери), так и в варианте движения (открытие и закрытие дверей), связанный с античной традицией осмысления открытых дверей как символа войны, закрытых — символа мира.

Выше уже отмечалось значение этого мотива в художественном изображении войны 1812 г. В «мирных» сценах романа символический смысл открытых и закрытых дверей в разных эпизодах «вычитывается» из разных контекстов. Разнообразие приемов, оформляющих мотив «дверей», очень велико: от прямого символа — через метафору и сравнение — к обычному бытовому действию. В ряде случаев мотив «открытых дверей», расходясь — в своем оценочном качестве — с открытием ворот Москвы, выполняет однородную с этим событием художественную функцию «показателя» войны. И в художественной системе романа он настойчиво связывается Толстым с такими несхожими по своему нравственному облику «мирами», как «мир» Курагиных и Друбецких и «мир» Болконских.

Борьбе за наследство в особняке умирающего князя Безухова («делу мозаикового портфеля») Василий Курагин дает своеобразную, но конкретную «нравственную» мотивировку в разговоре с одной из княжен: «Ежели завещание с письмом не уничтожены, то тебе, кроме утешения, что ты была добродетельна et tout ce qui s'en suit [и всего, что отсюда вытекает, — *франц.*], ничего не останется <...> Наша обязанность, моя милая, исправить его ошибку <...> не допустить его сделать этой несправедливости» (9, 88, 90). Это правоучительное пояснение Курагина предваряется авторской ремаркой: «Между тем князь Василий отворил дверь в комнату княжны» (9, 86). Мотивом «открытия дверей» знаменуется и появление его соперницы — княгини Друбецкой: «Пьер ничего не понимал <...> и <...> покорно последовал за Анною Михайловной, уже отворявшею дверь» (9, 92). У открытых дверей происходит и встреча враждебных сторон: «Горничная <...> второпях <...> не затворила двери, и Пьер с Анной Михайловной, проходя мимо, невольно заглянули в ту комнату, где, разговаривая, сидели близко друг от друга старшая княжна с князем Василием» (9, 92). С мотивом открытых дверей связано и мнимое завершение дела о наследстве, знаменующее собою лишь начало новой войны:²² «... дверь, та страшная дверь, на кото-

²² Мотив «открытия дверей» — в этом его варианте — сопутствует всему «роману» Наташи с Анатолом Курагиным: «... скрипнула входная дверь партера на той стороне, где была ложа Ростовых, и зазвучали шаги запоздавшего мужчины. „Вот он Курагин!“ — прошептал Шившин»; «В антракте в ложе Элен пахнуло холодом, отворилась дверь и, нагибаясь и стараясь не зацепить кого-нибудь, вошел Анатоль»; «... к Ростовым приехала модистка от мадам Шальме <...> Не успела Наташа снять примеряемый лиф, как дверь отворилась и в комнату вошла графиня Безухова...»; «Долохов у калитки, у которой он остановился, боролся с дворником, пытавшимся запереть за вошедшим Анатолом калитку. Долохов

рую так долго смотрел Пьер и которая так тихо отворялась, быстро, с шумом откинулась, стукнув об стену <...> Старшая княжна выронила портфель. Анна Михайловна быстро нагнулась и, подхватив спорную вещь, побежала в спальню» (9, 103).

Если в мире Курагиных и Друбецких неизбежность нравственной войны связана с их прямым отречением от добродетели, в мире Болконских ее источник, во-первых, в расхождении представлений о добродетели у отца и сына Болконских, с одной стороны, и княжны Марьи — с другой, и, во-вторых, в самом характере осмысления отцом и сыном мудрости и мужества. Описание жизни семьи Болконских, в котором мотив открытия и закрытия дверей «оживает» в той его функции, которая связана с темой войны, следует непосредственно после сцены борьбы за мозаиковый портфель и предваряется авторской характеристикой старого князя Болконского: «Он говорил, <...> что есть только две добродетели: деятельность и ум» (9, 105). Открытие дверей кабинета отца чревато для княжны Марьи потерей нравственного равновесия («Княжна робко потянула за легко и плавно отворяющуюся дверь и остановилась у входа <...> Виноват ли был учитель, или виновата была ученица, но каждый день повторялось одно и то же: у княжны мутилось в глазах, она ничего не видела <...> и только думала о том, как бы ей уйти поскорее из кабинета» (9, 106, 107). С внутренней тревогой связано открытие дверей кабинета Болконского для всех, приезжавших к нему в дом: «...каждый <...> испытывал то же чувство почтительности и даже страха, в то время как отворялась громадно-высокая дверь кабинета и показывалась в напудренном парике невысокая фигурка старика» (9, 106). С «открытыми дверями» символически связывает Толстой и то состояние «непокойствия», «не-мира», в котором находится уезжающий на войну князь Андрей после объяснения сестре своего внутреннего разлада с женой: «... хочешь знать, счастлив ли я? Нет. Счастлива ли она? Нет. Отчего это? Не знаю...». Говоря это, он встал, подошел к сестре и, нагнувшись, поцеловал ее в лоб. Прекрасные глаза его светились умным и добрым, непривычным блеском, но он смотрел не на сестру, а в темноту отворенной двери» (9, 131).²³

Столь же настойчив в описании жизни семьи Болконских и мотив «закрытия дверей». Однако функция его в контексте всего

последним усилием оттолкнул дворника и, схватив за руку выбежавшего Анатоля, выдернул его за калитку и побежал с ним назад к тройке» (10, 325, 329, 335, 355—358).

²³ Явная «выделенность» понятия «дверь» в этой последней мизансцене, как и настойчивое обращение Толстого к этому понятию в сцене предсмертного сна князя Андрея, отмечены В. Камяновым, толкующим эту «акцентную деталь» как «черту, рубеж, на котором как бы сфокусировано ожидание», с одной стороны, и «заслон» — с другой. См.: Камянов В. Поэтический мир эпоса. О романе Л. Толстого «Война и мир». М., 1978, с. 206, 53.

описания сводится не к символике «согласия» и «мира», а к выявлению тщеты надежд на их обретение в искусственном обособлении от других: «Старик (кн. Болконский, — Г. Г.) выходил из себя: с грохотом отодвигал и придвигал кресло, на котором сам сидел, делал усилия над собой, чтобы не разгорячиться, и почти всякий раз горячился, бранился, а иногда швырял тетрадью <...> „Ну, ступай, ступай!“ Он потрепал ее по плечу и сам запер за нею дверь. Княжна Марья возвратилась в свою комнату с грустным, испуганным выражением»; «...Тихон <...> шопотом доложил, что князь почивают, и торопливо затворил дверь»; «...дверь кабинета быстро отворилась, и выглянула строгая фигура старика в белом халате. „Уехал? Ну и хорошо!“ — сказал он, сердито посмотрев на бесчувственную маленькую княгиню, укоризненно покачал головою и захлопнул дверь» (9, 107—108, 117, 135). Потребность в этом иллюзорном мире болезненно обостряется у старого князя Болконского вместе с ростом разобщения («войны») внутри семьи. Превращение членов семейства в «два лагеря, чуждых и враждебных между собой», рождает потребность уже не только в закрытии дверей, но и в «установке» задвижек на дверях с целью затруднения их открытия другими («Нужны были задвижки к дверям новой постройки, непременно такого фасона, которые выдумал сам князь»; «Да, да, еще что-то важное было, очень что-то важное я приберег себе на ночь в постели. Задвижки? Нет, про это сказал» — 11, 110, 109).

Подобная многозначность в художественной системе романа понятия «война» — этого неизбежного спутника мира существующего (мира) в любых его состояниях (и войны и не-войны) — и ложится в основу толстовского осмысления проблемы вечного мира. Путь к нему связывается Толстым с устранением причин, обуславливающих повседневность состояния войны.

Толстовское развенчание наполеоновского проекта вечного мира — один из аспектов художественного осмысления путей к истинному изменению нравственного облика мира. Тема вечного мира вводится в роман (уже на первых его страницах) Пьером Безуховым: в салоне Шерер присутствует аббат Морио — автор уже известного Пьеру и сомнительного для него плана вечного мира. Обоснование своих возражений он развивает в разговоре с хозяйкой салона («Вы не знаете аббата Морио? <...> — Да, я слышал про его план вечного мира, и это очень интересно, но едва ли возможно <...> Он <...> стал доказывать Анне Павловне, почему он полагал, что план аббата был химера») и вслед за этим — в диалоге с самим автором проекта («Пьеру удалось завязать с аббатом разговор о политическом равновесии, и аббат <...> развивал перед ним свою любимую идею <...> Как же вы найдете такое равновесие? — начал было Пьер...» — 9, 12, 16). Возвращается Безухов к этой теме в этот вечер и в третий раз, в доме Болконских («Нет, этот аббат

очень интересен, но только не так понимает дело... По-моему, вечный мир возможен, но я не умею, как это сказать... Но только не политическим равновесием» — 9, 30).²⁴

В толстовском осмыслении путь к вечному миру связывается в период создания «Войны и мира» с дискредитацией (в первую очередь) общепринятых представлений о добродетелях кардинальных. Несостоятельность ориентации частного и общественного сознания образованной части человечества на узаконенные многовековой традицией представления о мудрости, мужестве, справедливости и становится в художественной системе романа той исходной причиной, которая обуславливает все духовные кризисы героев. К осознанию бесплодности опоры на мудрость («путь мысли») приходят Безухов и Болконский, на мужество — Болконский и отчасти Ростов. Приговор господствующим представлениям о справедливости выносится княжной Марьей, с которой связаны в художественной ткани романа добродетели христианские в позитивном варианте их осмысления сословием образованным.²⁵

3

В определении мужества, данном еще в начале 50-х годов в связи с анализом платоновского и общепринятого суждений на эту тему, Толстой опирается на избирательную силу чувства «более возвышенного», связывая степень «высоты чувства» с возрастанием удаленности его от стремления к благу личному. И почти в тот же период (лето 1854 г.), подводя «печальные» итоги собственного движения на пути совершенствования, проводит четкое разграничение между понятиями «добродетель» и

²⁴ В ранних черновых редакциях романа возражения Безухова автору проекта вечного мира — при всей их отвлеченности — более конкретны: 1) «Риегге смутно говорит итальянцу о том, что вечный мир вытекает из общего образования, а не политического равновесия»; 2) «Однако <...> исполнение этой великой мысли невозможно без войны <...> Наполеон не разделит этих мыслей»; 3) «Это будет тогда, когда идеи справедливости и свободы проникнут во все углы, — возражал m-r Риегге, — для этого нужны общества распространения этих идей, нужна пропаганда» (13, 174, 195, 193). Заметим, что это последнее возражение немедленно связывается автором проекта вечного мира с принадлежностью Шьера к масонскому обществу: «Иностранец посмотрел на руки Риегг'a, как бы отыскивая что-то. — Как масонские ложи, вы думаете, — сказал он улыбаясь» (13, 193).

²⁵ С негативным вариантом осмысления христианских добродетелей (Василием Курагиным и княгиней Друбецкой, в частности) связан в романе мотив нарочитого и показного подчинения «воле божией». О Василии Курагине в спальне умирающего графа Безухова: «Лицо его выражало спокойную набожность и преданность воле божией. „Ежели вы не понимаете этих чувств, то тем хуже для вас“, — казалось говорило оно». О княгине Друбецкой после предложения Бориса Жюли Карагиной: она «сидела <...> с преданным воле божией <...> лицом» (9, 96; 10, 322).

«слава»: «Я честен, т. е. я люблю добро, сделал привычку любить его; и когда отклоняюсь от него, бываю недоволен собою и возвращаюсь к нему с удовольствием; но есть вещи, которые я люблю больше добра — славу. Я так честолюбив <...>, что часто, боюсь, я могу выбрать между славой и добродетелью первую» (47, 8—9. Курсив мой, — Г. Г.).

В этом свете жажда славы у князя Андрея оборачивается свидетельством извращенности его представлений о мужестве, объективно восходящих к ориентации на узаконенные «образцы», к подражанию. В сознании героя эта подражательность оправдывается «величием» образца (гением Наполеона), но в художественной системе романа низводится до общепринятых стандартов самоутверждения на поле брани. Воспоминания Болконского о своем «спокойном мужестве» (9, 182) в сражении с дивизией Мортье, успокоение «нервической дрожи» словами «Я не могу бояться» (9, 235) под пушечными ядрами на поле Шенграбена практически сопоставляются Толстым с теми психологическими мотивами, которые и объясняют завершение спора между безымянными генералом и полковником русской армии о тактических маневрах на одном из участков Шенграбенского сражения: «Генерал, принимая приглашение полковника на турнир храбрости, выпрямив грудь и нахмурившись, поехал с ним вместе по направлению к цепи, как будто всё их разногласие должно было решиться там, в цепи, под пулями. Они приехали в цепь, несколько пуль пролетело над ними, и они молча остановились <...> Генерал и полковник строго и значительно смотрели <...> друг на друга, напрасно выжидая признаков трусости. Оба выдержали экзамен. Так как <...> ни тому, ни другому не хотелось подать повод другому сказать, что он первый выехал из-под пуль, они долго простояли бы там, взаимно испытывая храбрость, ежели бы <...> сзади их не послышались трескотня ружей и глухой сливающийся крик» (9, 226—227).

Подспудный толчок к разрушению цельности устремлений Болконского к славе, его представлений о мужестве дается Шенграбенским сражением и прежде всего — действиями батареи Тушина, решившей его исход. Именно потому внутренний монолог князя Андрея в канун Аустерлица — не столько утверждение героем обоснованности собственного желания славы, сколько оправдание этого желания перед самим собой. Это не столько внутренний монолог, сколько внутренний диалог (если можно так выразиться), ведущийся двумя «голосами», один из которых разрушает цельность устремлений героя, другой стремится ее отстоять: «„Завтра же, может быть, даже наверное, завтра, я это предчувствую, в первый раз мне придется, наконец, показать всё то, что я могу сделать“. И ему представилось сражение, потеря его, сосредоточение боя на одном пункте и замешательство всех начальствующих лиц <...> И вот он берет полк, дивизию, выговаривает условие, чтобы уже никто не вмешивался

в его распоряжения <...> и один одерживает победу. „А смерть и страдания?“ — говорит другой голос. Но князь Андрей не отвечает этому голосу и продолжает свои успехи <...> Следующее сражение выиграно им одним. Кутузов сменяется, назначается он ... „Ну, а потом? — говорит опять другой голос, — а потом, ежели ты десять раз прежде этого не будешь ранен, убит или обманут; ну а потом что ж?“ „Ну, а потом, — отвечает сам себе князь Андрей, — я не знаю, что будет потом, не хочу и не могу знать; но ежели хочу этого, хочу славы, хочу быть известным людям, хочу быть любимым ими, то ведь я не виноват, что я хочу этого, что <...> для одного этого я живу. Да, для одного этого!“» (9, 320—321).

К осознанию правоты этого другого голоса, который Болконский старался не слышать в канун Аустерлица, он и приходит в итоге сражения: «... все казалось так бесполезно и ничтожно в сравнении с тем строгим и величественным строем мысли, который вызывали в нем ослабление сил от истекшей крови, страдание и близкое ожидание смерти» (9, 355—356).

Отметим в связи с этим внутренним монологом еще два обстоятельства. Во-первых, в число людей, к торжеству над которыми Болконский стремится, в этом монологе, включено «православное воинство», еще недавно (но — до Шенграбена) именовавшееся им «толпой мерзавцев» (9, 202). И, во-вторых, этот монолог — своеобразная предтеча того состояния борьбы внутренних противоречий, приближающегося к состоянию «двоения», причастными к которому в художественной системе «Войны и мира» окажутся и Пьер Безухов (в период «остановок жизни»), и Марья Болконская (перед смертью отца), и Наташа Ростова (в момент увлечения Анатодем) и которое станет опорным в художественном решении образа Анны Карениной.

Потерпевшие крах представления Болконского о мужестве находились в самой тесной связи с характером его осмысления мудрости, силы знания разумного. Княжна Марья упрекает брата в «гордости мысли» (9, 129), позднее связывая с определением «гордая» и справедливость, которая, по ее мнению, утерjala право называться добродетелью (см. об этом ниже).

Путь мысли — предмет критического анализа Толстого в ряде незавершенных философских набросков первой половины 60-х годов. В одном из них («О характере мышления в молодости и в старости» — 1862—1863) утверждается неизбежность встречи на пути мысли с «непонятым, неразрешимым, необъяснимым» (7, 12). В другом («О религии» — 1865) все это «неразрешимое» и «непонятое» ставится в прямую связь с главным вопросом человека: «Что я? Зачем я живу? Что будет после смерти?» (7, 125). Внимание Толстого к «хаосу мысли», «мысленным формулам», «приемам мысли» (7, 124) связано в этом наброске с уяснением тех нравственных основ, которыми и определяются человеческие представления о добродетели.

Крушение честолюбивых помыслов на поприще военном не повлекло за собою у князя Андрея переоценки возможностей знания разумного. Круг разрушительного отрицания в течение четырех лет после Аустерлица разбивается от общения с «живою душою» Пьера и чувством к Ростовой. Но в собственном обосновании Болконским возвращения к жизни первостепенны доводы разумного знания: «... князь Андрей решил осенью ехать в Петербург и придумал разные причины этого решения. Целый ряд разумных логических доводов <...> ежеминутно был готов к его услугам» (10, 157). Важно, однако, что прежнюю аргументацию собственных решений сам герой называет «бедными разумными доводами» (10, 158). Основания для определения бедные дает ему «тайная, нелогичная происходившая в нем внутренняя работа», те «неразумные невыразимые словом, тайные, как преступление, мысли, связанные с Пьером, с славой, с девушкой на окне, с дубом, с женской красотой и любовью» (10, 158. Здесь и выше курсив мой, — Г. Г.). Иными словами, «разумное знание» Болконского спустя четыре года после Аустерлица обретает новое качество — способность слышать и понимать «нелогичные», «неразумные» выводы «знания сердечного».²⁶

Знаменательно, что подготовка реформаторских начинаний в Петербурге в 1809 г. воспринимается Болконским как предвестие «огромного гражданского сражения» (10, 171), а сам главнокомандующий этого сражения пленяет героя верой в силу и законность ума.²⁷ Однако «мерило разумности», которым ограничивал Сперанский объяснение всех сторон человеческого существования, очень быстро настораживает Болконского: «Неприятно поражало князя Андрея <...> слишком большое презрение к людям, которое он замечал в Сперанском, и разнообразность приемов в доказательствах, которые он приводил в подтверждение своих мнений. Он употреблял все возможные орудия мысли <...> и слишком смело, как казалось князю Андрею, переходил от одного к другому» (10, 168—169).²⁸ Анализ Болкон-

²⁶ В письме А. А. Фету от 28 июня 1867 г. Толстой употребляет понятия «ум сердца» и «ум ума», близкие, по-видимому, в его размышлениях понятиям «знание сердечное» и «знание разумное»: «От этого-то мы и любим друг друга, что одинаково думаем умом сердца, как вы называете <...> Ум ума и ум сердца — это мне многое объяснило...» (62, 172). Знанием сердечным именуется Толстым чувство, «вытекающее из сердца», в философском наброске «Собеседники» (1877—1878) — см.: 17, 374, 376, 379.

²⁷ Заметим, что в одной из черновых редакций романа князь Андрей в период затворнической жизни в Богучарово мотивирует свое нежелание какой-либо деятельности неверием в возможность плодотворного служения общему благу. В ответ на «масонскую» речь Пьера он замечает: «Если бы была правда, что есть такое зерно людей, одинаково думающих, одинаково работающих для блага общего, я бы был вашим усерднейшим работником» (13, 614).

²⁸ В черновиках романа Толстой замечает: «Сперанский покоряется мысли и логике, как все parvenus» (13, 23).

ского улавливает и постепенно обнажает разрыв между мнимым желанием жить для других и реальным стремлением к «торжеству над другими», психологически венчавшим, по мнению Толстого, незаурядную энергию и талант государственного деятеля России. «Диалектика разума»²⁹ Сперанского оказывается победенной «диалектикой разума» князя Андрея, в которой присутствует и «ум сердца». Разочарование в Сперанском совпадает по времени с ростом чувства Болконского к Наташе, одаренной «знанием сердечным» и, по выражению Пьера, «не удостаивающей быть умной» (10, 309). Чувство к ней и устраняет вопрос «Зачем?» (10, 117), «если все кончится смертью»: «Из чего я бьюсь, из чего я хлопочу в этой узкой, замкнутой рамке, когда жизнь, вся жизнь со всеми ее радостями открыта мне? <...> Пока жив, надо жить и быть счастливым» (10, 211). Жизнетворная сила «знания сердечного», вторгаясь в «путь мысли» князя Андрея, обогащает его «знание разумное». Но в момент сугубо личной катастрофы, во многом обусловленной им самим,³⁰ эта сила гасится. Внутренний монолог князя Андрея в канун Бородина вскрывает необратимость крушения его представлений о мужестве и одновременно свидетельствует о возвращении героя к прежним представлениям о разуме как единственной созидательной силе, хотя к числу «ложных образов» (11, 203) Болконский относит в этом монологе не только славу, но и общественное благо, путь к которому связывался ранее в его сознании с возможностями знания разумного.

Убеждение в тщете жизни означало вместе с тем радикальное изменение в отношении героя к миру. Учитывая перспективу движения социально-художественного поиска Толстого, отметим, что анализ изменения отношения к миру станет главной темой исследования в центральном автобиографическом трактате писателя — «Исповеди». Забегая вперед, отметим и то обстоятельство, что уяснение личностью тщеты жизни мыслилось Толстым в качестве закономерной и неизбежной стадии в движении к новому отношению к миру (или жизнепониманию) и связывалось с итогами жизнедеятельности разумного знания той части образованного сословия, которая была чужда нравственно-духовным компромиссам. Эволюция толстовского осмысления этой стадии художественно засвидетельствована и в «Войне и мире» (Болконский, Безухов) и в «Анне Карениной» (Анна, Левин). Для Безухова и Левина эта стадия промежуточна, для Анны — конечна, для Болконского — почти конечна. Почти — поскольку

²⁹ Это понятие употребляется Толстым позднее в незавершенном философском наброске «Собеседники» для определения многообразия системы доказательств «разумного знания», зачастую граничащих с казуистикой (см.: 17, 371).

³⁰ См. об этом: *Ермилов В.* Толстой — художник и роман «Война и мир». М., 1961, с. 269; *Бочаров С. Г.* Роман Л. Толстого «Война и мир», с. 71—73.

замена веры его в мужество и мудрость (как он понимал их) верой в христианские добродетели (в варианте их осмысления княжной Марьей) происходит фактически уже за пределами жизни и во многом обуславливается именно этим обстоятельством.

Перед Бородинским сражением одерживает полную победу тот «второй» голос, к которому так упорно не желал прислушаться Болконский семь лет тому назад. В черновой редакции романа внутренний монолог князя Андрея в канун Бородина более пространен, нежели в окончательном тексте, и в этом (черновом) его варианте красноречиво свидетельствует о длительности того пути, на протяжении которого совершалось толстовское уяснение психологических мотивов переходной и зачатую трагической стадии в движении к высшему жизнепониманию: психологический строй, стилистика и внутренняя структура этого монолога во многом предвосхищают как предсмертный «поток сознания» Анны Карениной,³¹ так и толстовское обоснование кризисного этапа движения к новому мироотношению в «Исповеди».

Момент осознания полной тщеты жизни в канун Бородина осмысливается князем Андреем как итог избавления от всех заблуждений, как «духовная вершина», с которой открывался истинный смысл человеческих отношений: «Он чувствовал, что находится в одной из тех минут, когда ум так пронипателен, что, откидывая все ненужное, запутывающее, проникает в самую сущность вещей» (14, 103).³² Ставшая очевидно тщетность всех его прошлых стремлений приводит Болконского к утверждению тщеты жизни в целом: «Чего ж я хочу? — спрашивал он сам себя. — Славы, власти над людьми? Нет, зачем? Я бы не знал, что с нею делать. Не только не знал бы, что делать, но знаю наверно, что людям ничего нельзя желать, ни к чему стремиться» (14, 103).³³

Подтверждение этой мысли (подобно Анне в предсмертные минуты) князь Андрей ищет и находит в своем прошедшем и настоящем, в судьбе близких ему людей, в поступках незнакомых, случайно попадающих в поле его зрения: «Вот эти все, — думал он,

³¹ О единстве внутренней логики характера и гибели князя Андрея с характером и гибелью Анны Карениной см. также: *Куряева Е. Н. Эстетика Л. Н. Толстого*, с. 211.

³² В предсмертном монологе Анна осмысливает свое состояние тоже как своеобразную «вершину» жизни, с которой открывался ей «смысл жизни и людских отношений» (19, 363). Ср. в «Исповеди»: «Совсем окрепнув умом, дойдя до той вершины жизни, с которой открывается вся она <...> стою на этой вершине, ясно понимая, что ничего в жизни и нет, и не было, и не будет» (23, 13).

³³ Вслед за этим текстом следовало: «Все делается по вечным, неизменным и бессмысленным законам» (14, 103). Ср. с основным мотивом предсмертного монолога Карениной: «Все неправда, все ложь, все обман, все зло!» (19, 367). Ср. с суждением в «Исповеди»: «...бессмыслица жизни — есть единственное несомненное знание, доступное человеку <...> Жизнь есть зло и бессмыслица <...> Зачем чего-нибудь желать, зачем что-нибудь делать?» (23, 16, 28).

глядя на двух солдат, которые, стоя у пруда голыми ногами в воде, вытягивали с бранью друг у друга доску, на которой они хотели стоять, чтоб мыть белье. Вот эти и этот офицер, который так доволен, что прискакал верхом, — чего они хотят, из чего хлопочут? Им кажется, что и эта доска, и эта его лошадка, и это будущее сражение, что все это очень важно, и живут <..> И там где-то княжна Марья и Николушка, тоже боятся, хлопочут <..> И я, так же, как они, недавно еще верил во все <..> Как же! Я верил в какую-то идеальную любовь <..> Отец тоже строил в Лысых Горах и думал, что это — его место <..>, а пришел Наполеон и <..>, как щелку с дороги, толкнул и развалил его Лысые Горы и всю его жизнь» (14, 104—105).³⁴

В текст монолога, как впоследствии в автопризнание «Исповеди», вводится мотив «чьей-то» насмешки над человеком, не понимающим того, что над ним «смеются» (14, 105), а жизнь человеческая уподобляется разыгранной чужой волей глупой «шутке»: «Глупо, когда не понимаешь, мерзко, когда понимаешь всю эту шутку» (14, 105).³⁵

Одинакова и та причина, которой в монологе Болконского мотивируется нежелание смерти, а в «Исповеди» — решение отозвучать на время добровольный уход из жизни. И там и здесь — разумное знание не теряет надежды распутаться. В монологе Болконского: «Узнать все, всю правду всей этой путаницы. Да, этого я хочу, одного этого хочу и могу, я чувствую <..> Есть, есть что-то в этой жизни, чего мне нужно, что могло бы быть хорошо. А что это?» (14, 104). В автопризнаниях «Исповеди»: «Я не хотел торопиться только потому, что хотелось употребить все усилия, чтобы распутаться! Если не распутаюсь, то всегда успею, говорил я себе» (23, 12).

Вхождение князя Андрея в мир христианских добродетелей на грани жизни и смерти — во многом условно. Условно в том смысле, что не столько совершается самим героем, сколько «дается» ему Толстым. И дается не столько для познания жизнен-

³⁴ Ср. с аналогичным рядом образов в обосновании всеобщности тщеты жизни Карениной: «Вот этот доволен собой, — подумала она о толстом, румяном господине, проехавшем навстречу <..> Звонят к вечерне, и купец этот как аккуратно крестится! — точно боится выронить что-то <..> Нет, вы напрасно едете, — мысленно обратилась она к компании в коляске четверней, которая, очевидно, ехала веселиться за город. — И собака, которую вы везете с собой, не поможет вам. От себя не уйдете <..> Мы с графом Вронским также не нашли этого удовольствия, хотя и много ожидали от него <..> Этот хочет всех удивить и очень доволен собой, — подумала она, глядя на румяного приказчика, ехавшего на манежной лошади» (19, 340, 342—343).

³⁵ Ср. с суждением в «Исповеди»: «Душевное состояние <..> выражалось для меня так: жизнь моя есть какая-то кем-то сыгранная надо мной глупая и злая шутка. Несмотря на то, что я не признавал никакого „кого-то“, который бы меня сотворил, эта форма представления, что кто-то надо мной подшутил зло и глупо, произведя меня на свет, была самая естественная мне форма представления» (23, 13).

созидающей силы терпения, сострадания, любви к людям, сколько с целью всё того же развенчания возможностей знания разумного. Прощение князем Андреем Наташи — окончательное признание героем (в его новом «нравственном качестве») несостоятельности своих представлений о всесиили пути мысли (именно «гордость ума» старого князя Болконского, в равной степени свойственная и его сыну, привела к «году разлуки» и обусловила измену Наташи).³⁶ Однако признание князем Андреем этой несостоятельности пути мысли еще не означает окончательного освобождения его от привычки «умствования».

О толстовском внимании к теме прощения в анализе духовной эволюции Болконского говорят черновики «Войны и мира» уже начальной стадии работы над романом: «Князя Андрея внесли, долго укладывали, уложили <...> он был без памяти все время <...> Что открылось, да: любовь христианства вспыхнула фактом и по чувству строит учение <...> Обратный учению факт — не-прощение» (13, 50). Однако вторжение в сознание героя мысли о жизнетворящей силе прощения совершается на грани его жизни и смерти и во многом объясняется этим обстоятельством. Пути «односторонне-личного», «умственного», обусловившие трагический характер жизненной судьбы Болконского, еще не разорваны им до конца. Думается, что это обстоятельство и подчеркивает Толстой, сохраняя за мотивом «двери» в предсмертном сне князя Андрея (окончательный текст) функцию этого мотива, которая закрепились за ним в античной традиции. Именно на этом аспекте многосторонней философской проблематики, связанной с предсмертным сном Болконского, мы и остановимся.

Важность мотива «двери» в предсмертном сне героя очевидна уже из той пометы, которая делается Толстым на полях черновой рукописи: «Князь Андрей, сон, двери» (15, 203). Предваряющие сон мысли Болконского о жизни и смерти свободны от ощущения страха смерти. Эти мысли кажутся герою «утешительными», но чувства «беспокойства и неясности» (12, 63) они не устраняют. Герою мешает «что-то <...> односторонне-личное, умственное» в этих мыслях.

Первая половина сна князя Андрея — еще одно свидетельство осмысления героем своего прошедшего как «подобия» жизни, из плена которой не способен освободить все осознание ее тщеты. Возможность «распутаться» (воспользуемся терминологией чернового варианта внутреннего монолога Болконского в канун Бо-

³⁶ Встрече Наташи с Анатолом Курагиным предшествует утренний визит ее к Болконским. Оскорбительное поведение старого князя и чувство антипатии к ней княжны Марьи, не преодоленное христианскими смирением и состраданием и мгновенно понятое Наташей, заставляют ее «нравственно съездиться» (10, 318), провести в слезах весь день и поехать вечером в театр (против своего желания) с одной и той же навязчивой мыслью: «Какое право он (старый князь Болконский, — Г. Г.) имеет не хотеть принять меня в свое родство?» (10, 322).

родина), т. е. найти ответ на вопрос о смысле жизни, неизбежно уничтожаемой смертью, и связывается героем с необходимостью «закрытия двери»: «Он видел во сне <...> что он не ранен, а здоров. Много разных лиц, ничтожных, равнодушных, является перед князем Андреем. Он говорит с ними, спорит о чем-то ненужном. Они собираются ехать куда-то. Князь Андрей смутно припоминает, что все это ничтожно и что у него есть другие важнейшие заботы, но продолжает говорить, удивляя их, какие-то пустые, остроумные слова. Понемногу, незаметно, все эти лица начинают исчезать, и все заменяется одним вопросом о затворенной двери. Он встает и идет к двери, чтобы задвинуть задвижку и запереть ее. От того, что он успеет или не успеет запереть ее, зависит *все*» (12, 63—64).

С «закрытием двери», таким образом, героем связывается в его предсмертном сне возможность открытия истины, обретение внутреннего мира, согласия с самим собой. Еще совсем недавно, в канун Бородина, Болконский был уверен, что истину возможно постигнуть лишь ценою смерти («Что же, истины я хочу? <...> Коли узнать ее, надо смертью. Нет, не хочу» — 14, 104). Теперь, после смертельного ранения, познанная героем жизнетворящая сила прощения вселяет в него надежду на открытие истины иным путем. Эта надежда и обуславливает страстность желания Болконского успеть «задвинуть задвижку», «запереть» дверь, «удержать» ее: «Он идет, спешит, но ноги его не двигаются, и он знает, что не успеет запереть дверь, но все-таки болезненно напрягает все свои силы. И мучительный страх охватывает его. И этот страх есть страх смерти: за дверью стоит *она*. Но в то же время, как он бессильно-неловко подползает к двери, это что-то ужасное, уже надавливая с другой стороны, ломится в нее. Что-то нечеловеческое — смерть — ломится в дверь, и надо удержать ее. Он ухватывается за дверь, напрягает последние усилия — запереть уже нельзя — хоть удержать ее; но силы его слабы, неловки, и надавливаемая ужасным, дверь отворяется и опять затворяется. Еще раз оно надавило оттуда. Последние, сверхъестественные усилия тщетны, и обе половинки отворились беззвучно. *Оно* вошло, и оно есть смерть» (12, 64).

Думается, что поражение Болконского в этом поединке (он не успевает «закрыть дверь») и рождение у него чувства страха смерти — свидетельства неполноты вхождения героя в мир христианских добродетелей, оживающих в его сознании в силу трагической случайности и уже на пороге смерти. В этом плане восприятие князем Андреем смерти как «пробуждения», а своего состояния в момент пробуждения как перехода в новое духовное качество («Да, смерть — пробуждение», вдруг просветлело в его душе, и завеса, скрывавшая до сих пор неведомое, была приподнята перед его душевным взором» — 12, 64) внутренне связаны с тем его осмыслением характера взаимосвязи истины и смерти, о котором свидетельствует черновой вариант внутреннего монолога

героя в канун Бородина («Узнать все, всю правду этой жизни <...> Теперь что-то светит мне в этой путанице, но не могу я уловить этого света. Подыму и опущу завесу»; «...истины я хочу? <...> Если узнать ее, надо смертью» — 14, 104).³⁷

Мир христианских добродетелей княжны Марьи, оживший перед князем Андреем (и понятый Наташей Ростовой),³⁸ — любовь, прощение, самоотвержение, самопожертвование, покорность, смирение. Ее представления об этих добродетелях во многом родственны представлениям о них народного сознания.³⁹ Потому духовные извлечения из нравственного мира княжны Марьи, сделанные Болконским (в преддверии смерти), в художественной системе романа соотносятся (по своей значимости) с теми духовными открытиями, которые совершаются Безуховыми среди солдат батареи Раевского и в общении с Платоном Каратаевым: в обоих случаях герои приходят к новому пониманию смысла жизни. Неизвращенностью представлений княжны Марьи о христианских добродетелях и обуславливается то обстоятельство, что дискредитация расхожих представлений о справедливости осуществляется в романе ею: «...Что такое справедливость? Княжна никогда не думала об этом гордом слове: „справедливость“. Все сложные законы человечества сосредоточивались для нее в одном простом и ясном законе — в законе любви и самоотвержения, преподнесенном нам тем, который с любовью страдал за человечество, когда сам он — бог. Что ей было за дело до справедливости или несправедливости других людей? Ей надо было самой страдать и любить, и это она делала» (10, 230).

Однако для уяснения толстовского осмысления (в 60-е годы) сущности веры в кругу людей образованного сословия важно то обстоятельство, что отношение княжны Марьи к религии определяется как страсть («У княжны Марьи были две страсти и потому две радости: племянник Николушка и религия», —

³⁷ О нравственно-философском аспекте толстовского уподобления жизни — сну, а смерти — пробуждению ото сна жизни см.: *Купрелюва Е. И.* «Война и мир» и «Анна Каренина» Льва Толстого. — В кн.: *История русского романа*, т. II, с. 313.

³⁸ «Княжна Марья рассказывала про свое детство, про свою мать, про своего отца, про свои мечтания; и Наташа, прежде с спокойным непониманием отворачивавшаяся от этой жизни преданности, покорности, от поэзии христианского самоотвержения, теперь (после смерти Болконского, — Г. Г.), чувствуя себя связанной любовью с княжной Марьей, <...> поняла непонятную ей прежде сторону жизни. Она не думала прилагать к своей жизни покорность и самоотвержение, потому что она привыкла искать других радостей, но она поняла и полюбила в другой эту прежде непонятную ей добродетель» (12, 178).

³⁹ Мотив этой родственности присутствует в романе при подчеркнутой чуждостью интересов героини миру крестьянской общины: «Графиня Марья <...> не могла понять радостей и огорчений, доставляемых ему (Николаю Ростову, — Г. Г.) этим отдельным, чуждым для нее миром» (12, 256).

10, 230). Столь же значим и тот аспект толстовского анализа сущности веры круга людей образованного сословия, который дает знать о себе в философском наброске «О религии» (1865): «Я из наблюдений, — пишет Толстой, — выведу то замечание, что <...> для людей верующих в самой вере есть тайное чувство сомнения» (7, 127. Курсив мой, — Г. Г.).

4

Невозможность разрешения «вопросов жизни» только «знанием разумным» осознается Пьером после дуэли с Долоховым на станции в Торжке: «О чем бы он ни начинал думать, он возвращался к одним и тем же вопросам, которых он не мог разрешить и не мог перестать задавать себе. Как будто в голове его свернулся тот главный винт, на котором держалась вся его жизнь. Винт не входил дальше, не выходил вон, а вертелся, ничего не захватывая, все на том же нарезе, и нельзя было перестать вертеть его <...> Что дурно? Что хорошо? Что надо любить, что ненавидеть? Для чего жить, и что такое я? Что такое жизнь, что смерть? Какая сила управляет всем? — спрашивал он себя. И не было ответа ни на один из этих вопросов, кроме одного, не логического ответа, вовсе не на эти вопросы. Ответ этот был: „умрешь — все кончится. Умрешь и все узнаешь, или перестанешь спрашивать“» (10, 64—65. Курсив здесь и ниже мой, — Г. Г.).

Этот внутренний монолог вырастает из настойчивых попыток автора в черновиках романа сопоставить «путь мысли» героя с опытом философских исканий человечества: «Как только <...> он начинал думать о своем положении, <...> повторялся в его голове весь, все тот же самый, путь тысячу раз повторенных скверных мыслей и приводил его все к тому же *cul de sac*⁴⁰ отчаяния и презрения к жизни...» (13, 590). Любая мысль оборачивалась для Пьера вздором. «Он отлично, одиноко, несмотря на свое малое изучение философии, проходил по тем *путям мыслей* и приходил к тем же сомнениям, по которым проходила история философии всего человечества. «Что есть я, что жизнь, что смерть, какая сила управляет всем?» — спрашивал он себя, и *единственный, не логический ответ* на все эти вопросы удовлетворял его. Ответ этот: только в смерти возможно спокойствие» (13, 590—591).

Этот духовный кризис в жизни Пьера по сути во многом аналогичен состоянию отчаяния, «остановок жизни», испытанных самим Толстым на пути сопоставления собственного «хода рассуждений» (23, 33), бессильного ответить на вопрос о смысле жизни, с многовековым опытом «наук умозрительных»:

⁴⁰ безвыходному положению (франц.).

«Я искал (ответа, — Г. Г.) во всех знаниях и не только не нашел, но убедился, что все те, которые так же, как и я, искали в знании, точно так же ничего не нашли. И не только не нашли, но ясно признали, что то самое, что приводило меня в отчаяние — бессмыслица жизни, — есть единственное несомненное знание, доступное человеку» (23, 16).

Но если автор «Исповеди» в своем ретроспективном повествовании о поисках смысла жизни от разочарования в силе знаний опытных и умозрительных переходит к анализу самой жизни, его литературный персонаж, родившийся в 60-е годы и генетически связанный с иной исторической эпохой, «сталкивается» автором с оппонентом-антирационалистом, призванным ввести в сознание Пьера веру в силу «знания сердечного». В роли такого оппонента выступает Осип Алексеевич Баздеев.

Из ряда источников, имевших существенное значение в эстетическом осмыслении Толстым силы «ума» и силы «сердца» в 60-е годы, мы остановимся на характере восприятия писателем некоторых идей масонства, поскольку именно с Баздеевым («известнейшим масоном и мартинистом еще новиковского времени» — 10, 72) связано в художественной структуре романа утверждение критического отношения Безухова к «пути мысли», во-первых, и слияние в сознании героя воспринятой им части духовных «заповедей» масонства с животворной силой «общей жизни», открытой Пьером на Бородинском поле,⁴¹ во-вторых.

Масонский период в жизни Безухова важен не только как следствие общественно-философского осмысления Толстым темы декабристов, среди которых находилось немало бывших участников масонских лож, имевших традицию соединения просветительских и политических целей.⁴² Существенна сама избирательность восприятия писателем столь непростого и внутренне противоречивого явления нравственно-философской жизни России XVIII—начала XIX в., каким было масонство. Крайне неоднородное по своему составу, претерпевшее сложную эволюцию и отнюдь не «единое» внутри каждого из ее этапов масонство, как показано в ряде работ, ему посвященных, нуждается в очень серьезном исследовательском внимании — и не только в плане противопоставления его прогрессивному крылу русской общественно-философской мысли.⁴³

⁴¹ Ср.: *Бочаров С.* Мир в «Войне и мире» — Вопросы литературы, 1970, № 8, с. 86—87.

⁴² См.: *Пугачев В. В.* К историческому фону «Войны и мира». (Масоны в России первой четверти XIX века). — В кн.: Л. Н. Толстой. Статьи и материалы, т. VI. Горький, 1966, с. 149—174.

⁴³ См.: *Пиксанов Н. К.* Масонская литература. — В кн.: История русской литературы, т. IV. М.—Л., 1941, с. 51; *Логман Ю. М.* «Сочувственник» А. Н. Радищева А. М. Кутузов и его письма к И. П. Тургеневу. — Учен. зап. Тартуск. ун-та, 1963, вып. 139, т. 6, с. 281—296; *Кочеткова Н. Д.* Идеино-литературные позиции масонов 80—90-х годов XVIII в. и Н. М. Ка-

Знакомство с историей отечественного «вольного каменщичества» начинается в России со второй половины 50-х годов XIX в., активно возрастая к середине 60-х.⁴⁴ Своеобразным итогом внимания к «теме масонства» в этот период явилась книга М. Н. Лонгинова «Новиков и русские мартинисты», вышедшая в 1867 г. Во всех работах этого времени осмыслиются не только нравственно-философские искания масонства, но и их роль в общественной жизни России. Именно в этом плане изучалась деятельность Новиковского кружка и реакция на него Екатерины II.⁴⁵ В более поздних работах с Новиковским десятилетием (1779—1789) связывалось рождение русского общественного мнения как организованной и самосозидающей силы.⁴⁶

В толстовском осмыслении литературы о масонстве и ряда трактатов виднейших теоретиков масонства⁴⁷ во время создания

рамзин. — В кн.: Русская литература XVIII века. Эпоха классицизма. М.—Л., 1964, с. 176—196; *Некрасов С. М.* Поиски «истинного христианства» русским масонством XVIII века и Л. Н. Толстой. — В кн.: Социально-психологические аспекты критики религиозной морали. Сб. трудов, вып. 3. Л., 1976, с. 80—96; *Ветловская В. Е.* Творчество Достоевского в свете литературных и фольклорных параллелей. «Строительная жертва». — В кн.: Миф — фольклор — литература. Л., 1978, с. 81—113.

⁴⁴ *Лонгинов М. Н.* 1) Библиографические записки (А. М. Кутузов и А. Н. Радищев). — Современник, 1856, № 8, отд. III, с. 147—152; 2) Мартинисты и их противники (1785—1790). — Там же, 1857, № 4, отд. III, с. 252—264; 3) Филантропическое издание «Типографической компании». — Там же, 1857, № 11, отд. V, с. 13—15; 4) Новиков и Шварц. — Русский вестник, 1857, № 19, с. 539—582; *Афанасьев А. Н.* Русские журналы 1769—1774 гг. — Отечественные записки, 1855, № 3—6; *Ешевский С. В.* 1) Несколько дополнительных замечаний к статье «Новиков и Шварц». — Русский вестник, 1857, № 21, с. 174—201; 2) Московское масонство восьмидесятих годов прошедшего столетия. 1780—1789. — Там же, 1864, № 8, с. 361—406; 1865, № 3, с. 5—52; *Аксаков С. Т.* Встреча с мартинистами. (Воспоминания из петербургской жизни). — Русская беседа, 1859, № 1, с. 31—76; *Бестужев-Рюмин К. Н.* Мартинизм в русском обществе XVIII века. — Отечественные записки, 1861, № 4, отд. III, с. 86—124; *Записки И. П. Елагина.* (Новые материалы для истории масонства). — Русский архив, 1864, т. I, с. 94—110; *Пылин А. Н.* Русское масонство в XVIII веке. — Вестник Европы, 1867, т. II, отд. II, с. 51—106; т. III, отд. II, с. 1—59; т. IV, с. 1—70, и т. д.

⁴⁵ О деятельности Новиковского кружка см.: *Макогоненко Г. П.* Н. Новиков и русское просвещение. М.—Л., 1952, с. 419—503.

⁴⁶ В. О. Ключевский, например, касаясь деятельности Новиковского кружка, писал: «Сквозь вызванную ею усленную работу переводчиков, сочинителей, типографий, книжных лавок, книг, журналов и возбужденных ими толков стало пробиваться <...> общественное мнение» (см.: *Ключевский В. О.* Очерки и речи. Сборник статей, т. II. М., 1913, с. 279). Эта же мысль и в работе Г. В. Вернадского: «Политическое недовольство Екатериной вызвало в русском обществе развитие самосознательности и попытку организации: около Новиковского кружка завязалось русское общественное мнение» (см.: *Вернадский Г. В.* Русское масонство в царствование Екатерины II. Пг., 1917, отд. I, с. 3).

⁴⁷ В мае 1864 г. Толстой приобретает книгу Л.-К. Сен-Мартена «О заблуждениях и истине или воззвание человеческого рода ко всеобщему началу знания» (М., 1785) и работу «Духовный путеводитель, служащий

«Войны и мира» первостепенны стороны их исканий, лежавшие в русле его собственных размышлений. Обряды, ритуал, наконец, мистика позднего масонства воспринимаются писателем как внешние и несущественные атрибуты «братства вольных каменщиков». Внимание Толстого сосредоточивается на апелляции масонства к внутреннему миру человека, таившему в себе, по мнению писателя, потенциальные возможности служения идее единения человечества, т. е. идее общественного возрождения: братство вольных каменщиков воспринимается Безуховым как союз честных людей, которые связаны единством убеждений и призваны к созданию общественного мнения, способного «доставить добродетели торжество над пороком» (10, 173). В толстовском осмыслении темы масонства крайне важно и то, что таким образом «уясненные» Пьером задачи «масонского братства» отнюдь не разделяются большею частью масонской логики.

В многосторонней системе масонских воззрений самое пристальное внимание Толстого привлекает идея критического подхода к возможностям «знания разумного»,⁴⁸ идея, утвердившая себя в период философской эволюции масонства от рационализма к мистицизму⁴⁹ и близкая во многом личным размышлениям писателя об «извращенном разуме». С масонскими воззрениями отчасти связываются и размышления писателя о «внутреннем» и «внешнем» человеке.

Мысли о «внутреннем восстании ума» (близкие к толстовским рассуждениям об «уме сердца»), о «развращенном» и «зараженном» уме, приводящем к бесплодию «разные человеческие

к отвлечению души от чувственных вещей и к приведению ее внутренним путем к совершенному созерцанию и ко внутреннему миру» (ч. 1—3. М., 1784. См.: 16, 141, 143, 154). В период создания «Войны и мира» Толстой знакомится и с книгой К. Г. Ллуменека «Влияние истинного свободного каменщичество во всеобщее благо государства, обнаруженное и доказанное из истинной цели первоначального его установления (основания). Писано в конце XVIII-го столетия в опровержение Як. Мозера „О терпимости св. каменщических сообществ, особенно в отношении к Вестфальскому миру“». (М., 1816. См.: 16, 142). Работа Ллуменека с пометами Толстого сохранилась в библиотеке писателя. См.: Библиотека Л. Н. Толстого в Ясной Поляне. Библиографическое описание. Ч. 2. М., 1975, с. 105.

⁴⁸ Понятия «разумное знание», «развращенный ум», «зараженный ум», «внешний человек», «внутренний человек» — ключевые в известном Толстому «Духовном путеводителе...» — не были оригинальным достоянием этики масонства. Периоды их активной «жизни» относятся, в частности, к христианскому средневековью (особенно раннему и позднему).

⁴⁹ В работах последнего времени убедительно опровергается долго бытовавшее представление о едином и полном отрицании масонами разума (уже в период «отхода» от рационализма) как источника познания и устанавливается ряд общих моментов, объединяющих русское просветительство и масонство. См.: *Кочеткова Н. Д.* Идеино-литературные позиции масонов 80—90-х годов XVIII в. и Н. М. Карамзин, с. 176—196; *Некрасов С. М.* Элементы социально-психологической мотивации идеологии русского масонства. — В кн.: *Социально-психологические аспекты критики религиозной морали. Сборник трудов*, вып. 2. Л., 1974, с. 78—87.

умствования», с которыми сталкивается Толстой в «Духовном путеводителе...» (и, по-видимому, — в «Записках И. П. Елагина»),⁵⁰ воспринимаются писателем как историческое предчувствие многочисленных «ухищрений разума» в поисках ложных путей к достижению общего блага, извращения представлений о нем. Принципиально важное значение для Толстого имела и мысль Сен-Мартена о необходимости «сопряжения» «способности разумной» и «способности чувственной»: «Кто же сыщется столь ослепленный, который не обретет в человеке способности чувствования, относящейся к разуму, и способности чувствования, относящейся к телу? И не должно ли признаться, что сие разделение, почерпнутое из самой природы, может объяснить все заблуждения? <...> Во время краткого течения телесной жизни человека способность разумная, будучи всегда сопряжена с чувственной, не может ничего получить, как токмо чрез нее; так же и сия нижняя примеряется к порядку и правильности разумной способности. Из сего явствует, что когда человек при столь тесном союзе сих способностей, хотя мало ослабевает, то не различит уже двух сих свойств и не узнает, где сыскать свидетельства порядка и правды».⁵¹ Результат синтеза «способности разумения» и «способности чувствования», по Сен-Мартену, — «чувственное разумное» (противопоставленное «чувственному телесному»), а человек, наделенный им, — человек разумный.⁵²

Встреча с масоном Осипом Алексеевичем Баздеевым⁵³ приносит Безухову «радостное чувство успокоения, обновления и возвращения к жизни» (10, 70). При этом Толстому важно подчеркнуть, что в сознание героя масонство входит не всей совокупностью своих нравственно-философских основ, а так, «как он понимал его» (10, 115). Характер этого переосмысления аналогичен авторскому. Баздеев апеллирует к «внутреннему восстанию ума» против односторонности рационалистических построений, в которых не принимает участия душа. Беседу с Пьером Баздеев начинает с критики «произведений <...> мысленного труда» — «однообразных плодов гордости, лени и невежества» (10, 68): «Высшая мудрость основана не на одном разуме, не на тех светских науках физики, истории, химии и т. д., на которые распадается знание умственное. Высшая мудрость одна.

⁵⁰ Духовный путеводитель, ч. II, с. 11; Русский архив, 1864, т. 1, с. 94, 104.

⁵¹ Сен-Мартен Л.-К. О заблуждениях и истине, с. 61, 65—66. — К этой работе Сен-Мартена Толстой возвращается в 1878 г. и заносит в дневник ряд выписок из нее (см.: 48, 350).

⁵² Там же, с. 61, 164.

⁵³ Имя этого героя появляется у Толстого после выхода работы С. В. Ешевского «Московские мартинисты восьмидесятых годов прошедшего столетия» (Русский вестник, 1865, № 3), в которой приводится обширный материал о великом мастере ложи Орфей, члене капитула и обрядоначальнике Осипе Алексеевиче Поздееве.

Высшая мудрость имеет одну науку — науку всего, науку, объясняющую все мироздание и занимаемое в нем место человека. Для того, чтобы вместить в себя эту науку, необходимо очистить и обновить своего внутреннего человека, и потому прежде, чем знать, нужно верить и совершенствоваться. И для достижения этих целей в душе нашей вложен свет божий, называемый совестью» (10, 70—71).

На вопрос Баздеева — «Чего ты достиг, руководясь одним разумом?» (5, 71) — Пьер ответил еще до встречи с собеседником. В их диалоге герой — скорее слушатель, покоряющийся не «разумности доводов», а интонациям убежденности и сердечности Баздеева, его спокойствию и жизнерадостности — свидетельству знания истины (как представляется герою), еще неведомой ему. Из этики масонства Безухов извлекает, переосмысливая по-своему критическое отношение к возможностям «разумного знания», постоянную ориентацию на «внутреннего человека» с неотъемлемыми от него идеями равенства, братства и любви. Этот нравственный «комплекс», навсегда вошедший в сознание Пьера как «дар» Баздеева, во многом способствует крушению его веры в масонство практическое, которое, по мнению героя, «отклонилось от своего источника» (10, 172).

В итоге ночного разговора с Баздеевым Пьер отделяет свое «порочное прошедшее» от «блаженного, безупречного и добродетельного будущего»: «Он был, как ему казалось, порочным только потому, что он как-то случайно запомнил, как хорошо быть добродетельным» (10, 72). Возможность «противоборствовать» царствующему в мире злу связывается героем с дееспособностью братства людей, поддерживающих друг друга на пути добродетели.

С масонскими добродетелями, долженствующими обновить внутренний мир личности и исправить весь человеческий род, Безухов знакомится во время принятия в ложу. Среди этих добродетелей — «1) скромность, соблюдение тайны ордена, 2) повинование высшим чинам ордена, 3) добронравие, 4) любовь к человечеству, 5) мужество, 6) щедрость, 7) любовь к смерти» (10, 77).⁵⁴

Из всех перечисленных ритором эта последняя добродетель сразу же вызывает внутреннее сопротивление Безухова. Об отношении к ней Толстого свидетельствует самый характер риторского толкования смерти как «друга», вводящего «в трудах до-

⁵⁴ Этот перечень добродетелей почти совпадает с реальными семью «должностями», исполнение которых требовалось от каждого члена масонского ордена. В перечне масонских «должностей» (порядок которых мог меняться в обрядах различных систем, допускаящих и некоторое расхождение в определении этих «должностей») отсутствует добронравие, а под номером вторым значится «познание самого себя» (см.: Соколовская Т. О. Обрядность вольных каменщиков. — В кн.: Масонство в его прошлом и настоящем, т. II. М., 1915, с. 89).

бродетели томившуюся душу» в «место награды и успокоения» (10, 78): осмысление добродетели бременем для души, ожидание награды за это бремя — одно из свидетельств, по Толстому, извращения представления о добродетели.

Характер восприятия героем других добродетелей неодинаков. О первой из них — скромности — Пьер тут же забывает (он никогда не был с ней в разладе). Из остальных пяти — мужества, щедрости, добронравия, любви к человечеству, повинования — он выделяет повинование, поскольку оно более всего отвечало его желанию избавиться от собственного произвола и подчинить свою личную волю тем, кто знал (как ему казалось) несомненную истину.

Вступление в ложу — знакомство Безухова не только с добродетелями, призванными «переродить» род человеческий, но и с людьми, которые следуют или обязаны следовать им. Среди членов ложи — лица, известные герою ранее: граф Вилларский (вошедший к Пьеру «с тем официальным и торжественным видом, с которым входил к нему секундант Долохова» — 10, 73), итальянец-аббат («которого Пьер два года тому назад видел у Анны Павловны» (10, 81) и с которым — добавим — вступил в резкую полемику в связи с проблемой вечного мира и путях его достижения), швейцарец-гувернер («живший прежде у Курагиных» (10, 81) и — тоже добавим — причастный к воспитанию жены Пьера и ее братьев).

Так сталкиваются в сознании героя (и в сознании читателя) добродетели, перечисленные ритором, и их носители, а цепь ассоциаций, связанная с Долоховым и дуэлью, аббатом Морио и его планом вечного мира, Элен, Ипполитом, Анатодем и их человеческой сутью, рождает проблему расхождения между сущностью добродетели и представлением о ней.

Развенчание ложных представлений о мужестве (Ростов — переправа через Энс и Шенграбенское сражение; Болконский — Шенграбен и Аустерлиц) предваряет эту вторичную апелляцию (уже не единичного, а собирательного сознания) к той же самой добродетели. Мнимость причастности братьев-масонов к добродетели, которая именовалась щедростью, вскрывается самим Безуховым («Часто, собирая милостыню и сочтя двадцать—тридцать рублей, записанных на приход и большею частью в долг, с десяти членов, из которых половина были так же богаты, как и он, Пьер вспоминал масонскую клятву о том, что каждый брат обещает отдать все свое имущество для ближнего; и в душе его поднимались сомнения, на которых он старался не останавливаться» — 10, 171). Трудность и даже невозможность быть «добронравным» в оставшихся неизменными внешних условиях жизни ощущается Пьером на собственном опыте (он «из семи добродетелей совершенно не имел в себе двух: добронравия и любви к смерти» — 10, 104). Что касается «любви к человечеству», эта добродетель, незаметно для героя, обретает

в его суждениях иную формулировку: «любовь к ближнему» (10, 104).

Замена понятия «человечество» понятием «ближний» принципиально значима. И не только в толстовских поисках основ для «возрождения мира к миру» в «Воине и мире». Обращение частного и общественного сознания к понятию «человечество» как «предмету» любви связывается Толстым уже в 60-е годы с «ухищрениями» знания разумного, подменяющего любовь-действие любовью-фразой. К 1865 г. относится следующее суждение писателя: «Человечество есть одно из тех понятий, которые мы можем себе только выразить, но владеть которым мы не можем; человечество есть ничто, и потому-то, как скоро в наших мысленных формулах мы введем понятие человечества, мы точно так же, как в математике, введем бесконечно малое и великое, получаем, произвольные и ложные выводы» (7, 126).

Специальное внимание этой проблеме Толстой уделяет при обосновании концепции различных жизнепониманий (трактат «Царство божие внутри вас», 1893). С понятием «любовь к человечеству» писатель связывает искусственное приписывание личностью смысла собственной жизни неизвестной совокупности людей (по аналогии с любовью к семье, роду, государству), освобождающее эту личность от необходимости духовного перерождения: «Есть государство, народ, есть отвлеченное понятие: человек; но человечества, как реального понятия, нет и не может быть <...> Где предел человечества? Где оно кончается или начинается? Кончается ли человечество дикарем, идиотом, алкоголиком, сумасшедшим включительно? <...> Любовь к человечеству, логически вытекающая из любви к личности, не имеет смысла, потому что человечество — фикция. Христианская любовь, вытекающая из любви к богу, имеет своим предметом не только человечество, но весь мир» (28, 83, 296).⁵⁵

⁵⁵ Суждения Толстого о понятии «человечество» объективно близки (при ряде существенных расхождений, исключающих вариант ориентации Толстого) суждениям Герцена на эту тему в главе «Роберт Оуэн» шестой части «Былого и дум» (Толстой читал эту главу в 1861 г.) и книге «С того берега» (пзвечения из нее цитируются в трактате «Царство божие внутри вас»). «Роберт Оуэн: «Слово „человечество“ преротивное: оно не выражает ничего определенного, а только к смутности всех остальных понятий подбавляет еще какого-то пегого полубога. Какое единство разумеется под словом „человечество“? Разве то, которое мы понимаем под всяким суммовым названием, вроде икры и т. п.» (см.: Герцен А. И. Собр. соч., т. XI. М., 1957, с. 251). «С того берега»: «Для того, чтоб деятельно участвовать в мире, нас окружающем, я повторяю вам, мало желания и любви к человечеству. Все это какие-то неопределенные, мерцающие понятия — что такое любить человечество? Что такое самое человечество? Все это сдается мне прежними христианскими добродетелями, подогретыми на философском очаге. Народы любят соотечественников — это понятно, но что такое любовь, которая обнимает все, что перестало быть обезьяной, от эскимоса и готтентота до далай-ламы и папы, — я не могу в толк взять... что-то слишком широко. Если это та любовь, которую мы любим природу, планеты, вселенную, то я не думаю,

Здесь же отметим и то обстоятельство, что критический анализ Толстого, вскрывая внутреннюю противоречивость его мысли, не оставляет без внимания (в более поздний период) и само понятие «любовь к ближнему». В этом отношении важна, например, его дневниковая запись 1901 г.: «Очень неверно, неточно, неопределенно сказано: люби ближнего <...> Любить велеть нельзя, любовь есть высшее проявление души и потому ничем не может быть вызываемо <...> Надо сказать: не то, что *люби* ближнего — этого нельзя, а будь добр к ближнему <...> Это всегда можно» (54, 100—101).⁵⁶

Речь Пьера в ложе — обвинение «масонства практического» в бездействии и «спячке» («недостаточно блюсти в тиши ложи наши таинства — нужно действовать... действовать. Мы находимся в усыплении» — 10, 172). Ставшая очевидной герою мнимость единства убеждений и цели того братства людей, с которым он связывал надежды на возрождение нравственного мира, обусловила коррективы в его восприятии добродетелей, предложенных масонством. Дееспособность человеческого единения Безухов связывает с рождением общего мнения, «имеющего власть и силу» (10, 172). Средства его достижения — видит в мудрости, мужестве и благоразумии (считая при этом, что его представления о разуме исправлены «уроками» Баздеева). Ориентацией па эти добродетели определяется и выбор людей, способных активизировать нравственную дееспособность человеческого единения, противоборствующего царствующему злу, и пути, которые должны обеспечить добродетели торжество над пороком: «...должны мы <...> соединиться неразрывными узами с *умнейшими* людьми, *смело* и *вместе благоразумно* преодолеть суеверие, неверие и глупость» (10, 172. Курсив мой, — Г. Г.).

В эту полемику героя с масонством практическим вторгается мотив противостояния той добродетели, которая в масонском перечне именовалась «любовью к смерти» (хотя мысль о награде за добродетели в суждениях Пьера еще присутствует): «...должно стараться, чтобы честный человек обретал еще в сем мире вечную награду за свои добродетели» (10, 172). Устраняется из безуховских суждений о путях созидания нравственного мира и добродетель, которая в наставлениях ратора была названа «любовью к человечеству», а само понятие «человечество» сохраняется лишь в определении героем единой цели («благо человечества») общего смысла жизни дееспособного братства людей.⁵⁷

чтоб она могла быть особенно деятельна» (см.: Герцен А. И. Собр. соч., т. VI М., 1955, с. 84).

⁵⁶ См.: также: Никитин В. «Богопскательство» и богоборчество Толстого. — В кн.: Прометей, т. 12. М., 1980, с. 119.

⁵⁷ В речи Пьера (как и в масонском списке добродетелей) не упоминается справедливость. Хотя обращение Безухова к этой добродетели

Развиваемая Пьером концепция изменения нравственного облика мира — не что иное, как его личный ответ (на этой стадии его духовной эволюции) на вопрос о путях к вечному миру,⁵⁸ оставшийся открытым в период знакомства героя с идеями аббата Морио («...» этот аббат очень интересен, но только не так понимает дело... По-моему, вечный мир возможен, но я не умею, как это сказать... но только не политическим равновесием» — 9, 30). В предлагаемом Безуховым спустя четыре года пути к вечному миру учитывается (отчасти) возможность извращения представлений о добродетели. Однако анализ жизнеспособности добродетели естественно ограничивается в сознании героя лишь замкнутым кругом «меньшей части человечества», именуемым Толстым образованным сословием. Потому возможность нравственного самосозидания Безухов связывает с отысканием пути соединения «облагороженной» страсти с «чувственной прелестью» добродетели. Лишь такое соединение, по мысли Безухова, является залогом перехода от слушания добродетельных поучений к активному следованию учению добра («Нельзя искоренить страстей; должно только стараться направить их к благородной цели, и потому надобно, чтобы каждый мог удовлетворить своим страстям в пределах добродетели и чтобы наш орден предоставлял к тому средства» — 10, 173).

* * *

С верою в силу общей воли Безухов не расстается и после совокупного неприятия его идей членами масонской ложи. Однако в его осмысление этой проблемы (еще до встречи с Каратаевым) вносятся существенные коррективы. В 1812 г. Пьер становится участником двух очень несхожих человеческих еди-

связано в тексте романа с его попытками уяснения сущности добра и зла, ее возможности в разграничении этих понятий порою кажутся относительными даже самому герою. В диалоге с князем Андреем (Богучарово) Пьер называет несправедливостью то, что «есть зло для другого человека» (10, 110). А в преддверии этого диалога мотивирует справедливостью поступки, результаты которых отнюдь не отождествляются им самим с несомненным добром («Главноуправляющий (южными именами Безухова, — Г. Г.) <...> обратился к нему с доводами о невозможности и, главное, ненужности освобождения крестьян, которые и без того были совершенно счастливы. Пьер в тайне своей души соглашался с управляющим в том, что трудно было представить себе людей, более счастливых, и что бог знает, что ожидало их на воле; но Пьер, хотя и неохотно, настаивал на том, что он считал справедливым» — 10, 106).

⁵⁸ Знаменательно итоговое суждение Пьера в этой речи: «Одним словом, надобно учредить всеобщий владычествующий образ правления, который распространялся бы над целым светом, не разрушая гражданских уз, и при коем все прочие правления могли бы продолжаться обыкновенным своим порядком и делать все, кроме того только, что препятствует <...> доставлению добродетели торжества над пороком. Сию цель предполагало само христианство» (10, 173).

нений. От одного из них (собрание сословий в зале Дворянского собрания) он ожидает общего мнения и общей воли. Но сталкивается с полным отсутствием таковых. От другого («семья» солдат батареи Раевского) не ждет ничего, но встречается в этом человеческом единении с искомой им полнотою «общей жизни».

Скопление людей в зале Дворянского собрания, куда Безухов приходит с мыслью об «Общественном договоре» Руссо, с надеждой увидеть настоящее «совещание» (11, 92) и рождение общественного мнения, способного повлиять на ход военных действий, — именуется Толстым толпой.⁵⁹ Она едина лишь в общем желании «ощутимого предмета» любви или ненависти, полном отсутствии самостоятельного мнения («...поодиночке были слышны старые голоса, говорившие один: „согласен“, другой для разнообразия: „и я того же мнения“, и т. д.» — 11, 97) и восприятию Пьера — «общим врагом» (11, 95).

В эстетическом уяснении идеи высшего блага (единения людей) важно то обстоятельство, что размышления Пьера о «внутреннем человеке» достигают наибольшей остроты в момент его ощущения целительной силы «общей жизни» социально чуждого ему единства людей, принявшего героя в свою семью и называвшего его «наш барин». В столкновении с этим чуждым ему социальным единством Безухову открывается новый нравственный мир. Важно при этом, что героя поражают не только добро, правда, простота, постоянная занятость делом, отсутствие страха смерти в солдатах батареи Раевского, но и истинное мужество в состоянии активного, действительного противления злу.

Социально-нравственное единство, открывшееся Пьеру на Бородинском поле, получает у него именование *они*: «*Они* в понятии Пьера были солдаты, те, которые были на батарее, и те, которые кормили его, и те, которые молились на икону. *Они* — эти странные, неведомые ему доселе люди, *они* ясно и резко отделялись в его мысли от всех других людей. „Солдатом быть, просто солдатом! <...> Войти в эту общую жизнь всем существом, проникнуться тем, что делает их такими. Но как скинуть с себя все это лишнее, дьявольское, все бремя этого внешнего человека?“» (11, 292—293). Знаменательно и желание героя «умалить как можно свое общественное положение, чтобы быть ближе и понятнее» им (11, 291), «проникнуться» тем, чего он не нашел ни в масонском братстве, ни в собрании сословий.

Духовные открытия, сделанные Пьером в общении с Баздеевым и на Бородинском поле, осмысляются героем как своего рода этическое единство. Воспоминание о «благодетеле» вторгается в сознание Безухова (в его полусне-полубодствованиях), потрясенного Бородинским сражением и открытием неведомой ему доселе народной души («...звук его (Баздеева, — Г. Г.)

⁵⁹ О внимании Толстого к явлению «толпа» в «Войне и мире» см. также в кн.: Камянов В. Поэтический мир эпоса. . ., с. 19, 76 и др.

слов был так же значителен и непрерывен, как гул поля сражения, но он был приятен и утешителен. Пьер не понимал того, что говорил благодетель, но он знал (категория мыслей также ясна была во сне), что благодетель говорил о добре, о возможности быть тем, чем были *они*. И *они* со всех сторон, с своими простыми, добрыми, твердыми лицами, окружали благодетеля. . . „И *они* просты. *Они* не говорят, но делают <...> Ничем не может владеть человек, пока он боится смерти“» — продолжал во сне думать или слышать Пьер — 11, 293—294).

Открытия Пьера связаны, таким образом, с жизнедеятельной силой добра, простоты, правды, дела («они не говорят, но делают»), устраняющих страх смерти. Однако «тайна» причастности к этим добродетелям (источник которых, по Толстому, — «знание сердечное») пока еще ускользает от героя. Именно поэтому мысль о сопряжении всего (конструктивная в художественной системе «Войны и мира») приходит к герою в полусне-полузабытьи, внешне обусловленная звуковой ассоциацией («запрягать» — «сопрягать»),⁶⁰ и неожиданно наступающее Пьера пробуждение повергает его в состояние отчаяния: «... „я хочу понять то, что открывалось мне во время сна. Еще одна секунда, и я все понял бы. Да что же мне делать? Сопрягать, но как сопрягать все?“ И Пьер с ужасом почувствовал, что все значение того, что он видел и думал во сне, было разрушено» (11, 294). Существенно здесь и то, что понятие «сопрягать» рождается как полемическое по отношению к понятию «соединять». О необходимости именно соединения «в душе своей всего» (11, 292) «думает» или «слышит» в полудремоте Безухов. Оппонентом его выступает автор, вводящий в сознание героя проблему, к решению которой последний еще не готов.

Дальнейшее постижение Безуховым целительной силы общей жизни, встреченной им в «семье» солдат батареи Раевского, продолжается в общении с Каратаевым.⁶¹ Этим и объясняется тол-

⁶⁰ Помимо указанной выше работы Л.-К. Сен-Мартена «О заблуждениях и истине...» с понятием «сопряжение» мы встречаемся в труде одного из виднейших теоретиков масонства Иоанна Масона «О познании самого себя...» (СПб., 1819, с. 145). Там же развивается идея о необходимости «сцепления понятий»: «Сопрягай с понятием, которое заметишь хочешь, какое-нибудь другое, для тебя легкое, которое по своей натуре, или по звону выговора с оным сходствует (мотив звуковых ассоциаций. NB! — Г. Г.), или по времени, или по месту состоит с ним в связи. И когда вспомнишь о сем последнем, ибо оно для тебя удобозамечательнее, то припомнишь и об оном желаемом посредством той связи и того сцепления понятий, с ним соединенном и совокупленном» (там же, с. 145—146). Возможно, что толстовские «сопряжение» и «сцепление» генетически восходят (в терминологическом отношении) к труду Иоанна Масона. Прямых свидетельств знакомства Толстого с этим трудом не сохранилось. Но в одной из черновых редакций «Войны и мира» Безухов делает Болконскому следующее признание: «... перевожу и разьясняю трактат о самопознании» (13, 680).

⁶¹ В общении с Каратаевым во многом проясняется для Пьера и сущность той добродетели, которая живет в его сознании под именем «любви

стовская параллель (не только смысловая, но и «образная») в анализе нравственных обретений героя на Бородинском поле и в плену: «Он (Пьер, — Г. Г.) спал (после освобождения из плена, — Г. Г.) опять тем же сном, каким он спал в Можайске после Бородина. Опять события действительности соединялись с сновидениями, и опять кто-то, сам ли он, или кто другой, говорил ему мысли и даже те же мысли, которые ему говорились в Можайске» (12, 158).

К добру, правде, простоте, постоянной занятости делом, отсутствию страха смерти и к истинному мужеству (в состоянии активного противления злу) добавляются покорность и смирение. Именно добавляются. Подчеркиваем это обстоятельство, поскольку оно вскрывает противоречивость мысли Толстого, устраняя возможность писательского осмысления покорности и смирения Каратаева в их самодостаточности в качестве добродетелей, способных преобразить мир существующий. Покорность и смирение вторгаются в сферу размышлений Безухова, уже обогащенного знанием истинного мужества (в состоянии активного противления злу) как неотъемлемого начала народной души. Нравственный мир солдат батареи Раевского и нравственный мир Платона Каратаева взаимно дополняют друг друга. В сферу этих обоих миров авторская воля вводит Пьера преднамеренно: полнота знания героя, оказавшаяся способной изменить его внутренний мир, объективно явилась результатом его духовных открытий и на поле сражения и в общении с Каратаевым. Отсюда — и толстовская образно-смысловая параллель в анализе духовных извлечений Безухова на поле сражения и в плену, отмеченная выше.

Акцентируем внимание на покорности и смирении Каратаева и не останавливаемся здесь на других его добродетелях, — правде, добре, простоте, постоянной занятости делом, отсутствии страха смерти, поскольку с этими последними добродетелями Безухов сталкивается уже на батарее Раевского. Отметим, однако, что, вступая в противоречие с собственной художественной интерпретацией образа Каратаева как очень существенного, но все же *дополняющего* звена в общем контексте движения Безу-

к ближнему». Специальное внимание этой проблеме Толстой уделяет в трактате «О жизни», где «любовь к ближнему» толкуется как максимальное проявление бескорыстной любви *в контакте настоящего момента*. «И вот являются вопросы — во имя какой любви и как действовать? Во имя какой любви жертвовать другою любовью, кого любить больше и кому делать больше добра <...> И недаром законник поставил Христу этот самый вопрос: кто ближний? Отвечать на эти вопросы кажется очень легко только людям, забывающим настоящие условия жизни человеческой <...> Если человек может отказывать требованиям самой малой любви настоящего во имя требования самой большой любви будущего, то разве неясно, что такой человек <...> всегда выберет то проявление любви, которое будет приятно для него, т. е. будет действовать не во имя любви, а во имя своей личности» (26, 388—388. Курсив мой. — Г. Г.)

хова к изменению представлений о путях к человеческому единению, весь комплекс добродетелей Каратаева Толстой связывает с идеей гармоничности и самодостаточности, что подчеркивается в художественной ткани романа мотивом «круглости».⁶²

И пребывание на батарее Раевского и плен — вынужденная неизбежность для героя (с его представлением о добродетели) находиться в одинаковых условиях жизни с человеком (людьми) радикально иных представлений о путях к человеческому единению. Разумеется, ни в сознании наблюдаемых Безуховым солдат, ни в сознании Каратаева идея человеческого единения не существует как проблема, но каждая минута их жизни (даже на поле битвы) бессознательно служит, по мысли Толстого, именно этой идее.

Известно, что в каратаевском сознании «крестьянское» и «христианское» сливаются⁶³ (это обстоятельство настойчиво вводится автором в сферу знания Безухова). В этом плане важно, что добродетели, вернувшие Безухову веру в жизнь, совпадают с тем «единым знанием» сути ежедневного существования (труд, отречение от «утех жизни», терпение, добро, смирение — см.: 23, 47), с которым Толстой связывает в «Исповеди» самосозидающую силу души народа, «добывающего жизнь своим трудом». Аналогия с «Исповедью» и в другом — общении с Каратаевым завершает своеобразный цикл осмысления Безуховым возможностей «знания разумного», начавшийся в момент встречи с Баздеевым: «...успокоения, согласия с самим собой, того, что так поразило его в солдатах в Бородинском сражении — он искал <...> в филантропии, в масонстве, в рассеянии светской жизни,

⁶² «Круглы» движения Каратаева, его голова и фигура, глаза и улыбка и даже морщины. Восхождение этого мотива к толстовскому идеалу гармонически развившегося «первобытного» (не изуродованного общественным воспитанием) «шара» человеческой личности (см. черновики статьи «Кому у кого учиться писать...» — 8, 433—434) вскрыто Е. Н. Купреяновой (см.: *Купреянова Е. Н.* Публицистика Л. Н. Толстого начала 60-х гг. — В кн.: Яснополянский сборник. Тула, 1955, с. 101—102). О соотносительности этого мотива с социальной замкнутостью, круговой поручкой крестьянского мира-общины, с одной стороны, а с другой — с идеей достигнутого совершенства см. в книге С. Г. Бочарова «Роман Л. Толстого „Война и мир“» (М., 1978, с. 91). Отметим также, что мотив «круглости» как символ истинной мудрости, с которой человек обретает свободу, присутствует в первой книге «Опытов» Монтегя. В главе «О существующем среди нас неравенстве» (I, 324) цитируется следующее извлечение из седьмой сатиры (кн. 2) Горация:

Кто же свободен? — Мудрец, который владеет собою;
Тот лишь, кого не страшат ни бедность, ни смерть, ни оковы;
Тот, кто, противясь страстям, и почести и власть презирает;
Кто совмещен сам себе; кто как шар, и круглый и гладкий;
Внешних не знает преспои; перед кем бессильна Фортуна!

(Пер. М. Дмитриева).

⁶³ См., например: *Билинкис Я.* О творчестве Л. Н. Толстого. Л., 1959, с. 237; *Купреянова Е. Н.* Эстетика Л. Н. Толстого. Л., 1966.

в вине, в геройском подвиге самопожертвования, в романтической любви к Наташе; он искал этого путем мысли, и все эти искания и попытки обманули его. И он, сам не думая о том, получил это успокоение и это согласие с самим собою только через ужас смерти, через лишения и через то, что он понял в Каратаеве» (12, 97. Курсив мой, — Г. Г.).

О принципиальной важности данного эстетического решения как этапа в общем движении Толстого к социально-этической декларации «Исповеди» свидетельствует и рождающееся в этот же период ощущение силы «знания неразумного» (т. е. рационально необъяснимого). Это знание получает в «Войне и мире» именование «веры» и практически выливается в обретение Пьером несомненного знания смысла общих для всех, необходимых и простейших элементов жизненного процесса: «То самое, чем он прежде мучился, чего он искал постоянно, цель жизни, — теперь для него не существовала <...> Он не мог иметь цели, потому что он теперь имел веру, — не веру в какие-нибудь правила, или слова, или мысли, но веру в живого, всегда ощущаемого бога <...> Вдруг он узнал в своем плену не словами, не рассуждениями, но непосредственным чувством то, что ему давно уже говорила нянюшка: что бог вот он, тут, везде <...> Теперь только, в первый раз Пьер вполне оценил наслаждение еды, когда хотелось есть, питья, когда хотелось пить, сна, когда хотелось спать, тепла, когда было холодно, разговора с человеком, когда хотелось говорить и послушать человеческий голос» (12, 205, 97—98).

При всей внутренней близости «вер» Безухова и Левина важен самый характер их осмысления героями, отражающий разные этапы восприятия веры самим Толстым. В обретении веры Безуховым еще силен элемент «бессознательности» (23, 46), она во многом близка «вере-доверию». Вера Левина несравнимо ближе к вере «осознанной», практически подводящей героя к порогу необходимости социального переосмысления основ общественного устройства и самоопределения на позициях той части человечества, которая открыла ему смысл жизни.

* * *

В исследовательской литературе уже отмечалось сходство мыслей, высказанных Пьером в масонской ложе и в его обосновании программы руководимого им тайного общества.⁶⁴ Общее благо объявляется им целью деятельности и масонского ордена и тайного общества. Одинаков и путь, предлагаемый для достижения этой цели, — деятельная добродетель. Остановимся на том, что отличает эти сходные суждения.

В речи Безухова 1820 г. — противопоставление двух челове-

⁶⁴ См.: Эйдельман Н. Из биографии Петра Кирилловича Безухова. — Звезда, 1978, № 8, с. 97.

ческих единений: «порочного» и «добродетельного». Первое из них (порочное) существует, имеет, по мысли Безухова, единое мнение, общую волю и потому обладает силой. Второе только лишь слагается, но тоже должно обрести силу в единстве мнений и общей воле: «Вся моя мысль в том, что ежели люди порочные связаны между собой и составляют силу, то людям честным надо сделать только то же самое» (12, 293—294). Такого противопоставления не было и не могло быть в масонской речи Пьера.

Общее благо и деятельная добродетель в суждениях Безухова 1820 г. качественно иные, нежели были в 1809 г. Тогда, в масонской речи, представления героя о деятельной добродетели опирались на жизнотворную силу мудрости, мужества, благоразумия и справедливости (как он их понимал), а подспудное ощущение недостаточности их сил и привело к обоснованию тезиса об «удовлетворении страстей в пределах добродетели». Теперь, в 1820 г., деятельная добродетель в суждениях Безухова включает в себя знание о добродетелях солдат батареи Раевского и Платона Каратаева, добродетелях крестьянских (христианских) в их толстовском понимании. Знакомство с ними не перешло после освобождения из плена границы *знания* о них, они не стали сутью героя, но повлияли на характер его представлений о мудрости, мужестве, благоразумии, справедливости. Открытые добродетели разрушили искусственную цельность представлений героя о путях к общему благу.

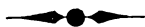
Безуховское желание противопоставить существующему общему мнению «людей порочных» рождающееся и крепнущее мнение «людей добродетельных» диктуется стремлением разрушить цельность царствующего общественного мнения и, в конечном счете, изменить его. И это последнее обстоятельство и все другие перечисленные «звенья» развиваемой Пьером концепции изменения нравственного облика мира (пути «возрождения мира к миру») вскрывают конкретно-историческую «прикрепленность» устремлений Безухова к «Союзу благоденствия», самый факт которой в исследовательской литературе отмечался. Обратим внимание на другое: стремление Безухова разрушить цельность существующего общественного мнения является первым художественным предвестием того исследования роли общественного мнения в историческом развитии человечества, которое будет осуществлено Толстым в трактате «Царство божие внутри вас». Выше мы уже отмечали, что вопрос «Какая сила движет народами?», не получивший прямого ответа в «Воине и мире», обретает его в этом трактате: «Решителем всего, основною силою, двигавшею и двигающею людьми и народами, всегда была и есть только одна невидимая, неосязаемая сила — равнодействующая всех духовных сил известной совокупности людей и всего человечества, выражающаяся в общественном мнении» (28, 204).

Добавим к этому, что «раздвоение» общественного мнения (а именно к «раздвоению» общественного мнения стремится Безу-

хов) рассматривается Толстым в трактате «Царство божие внутри вас» как исходный момент движения человеческого единения к высшему жизнепониманию: «Подчинение маломыслящих людей общественному мнению не представляет ничего неестественного до тех пор, пока общественное мнение не раздвоится <...> Бывают времена, когда открывшаяся сначала некоторым людям высшая против прежней степень сознания истины, равномерно переходя от одних к другим, захватывает такое большое количество людей, что прежнее общественное мнение, основанное на низшей степени сознания, начинает колебаться...» (28, 258. Курсив мой, — Г. Г.).

Таким образом, движение мира к миру связывается Безуховым в эпилоге романа с заменой «порочного» общественного мнения общественным мнением «честным». Этот путь, по мысли автора, предполагает радикальное изменение представлений о добродетели той части общества, которая уже в начале 60-х годов именуется им «сословием образованным». Сама же возможность изменения этих представлений ставится Толстым в прямую зависимость от жизнеспособности добродетелей христианских и прежде всего в варианте их бытия в народном сознании.

КОНЦЕПЦИЯ ЖИЗНЕПОНИМАНИЙ



1

В 70-е годы социально-психологическая конкретизация этического идеала Толстого продолжалась. Путь от «Войны и мира» к «Исповеди», закончившийся самоопределением писателя на позициях патриархально-крестьянского демократизма, знаменовал собою нарастающее неприятие буржуазных устремлений пореформенной России. Однако полная и исключительная ориентация на этические ценности народно-крестьянского сознания, отсутствие конкретно-исторического анализа переходного характера эпохи обусловили противоречивость позиции писателя и его нравственно-философского учения 80—900-х годов, вскрытую в известных статьях В. И. Ленина о Толстом.

Острейший кризис во всех сферах общественной и частной жизни сопровождался очевидным (и страшным) для Толстого процессом «омертвления» личности. Вопрос стоял уже не о большей или меньшей интенсивности «жизни души». Ее затухание и угасание в мире «сословия образованного», с таким страстным чувством протеста описанное в «Люцерне» на материале «итогов» западного прогресса, совершалось в России столь стремительно, что ставило под известное сомнение исходную идею Толстого о человеческом единении. Воздействие на текущую действительность, по мысли писателя, и заключалось прежде всего в том, чтобы остановить процесс «угасания» души, вскрыть подспудную жизнедеятельную силу, живущую в любом человеке. Одному из центральных вопросов русской пореформенной романистики — о значении прав личности — Толстой (как и Достоевский) противопоставляет вопрос о возможностях личности.

Именно этот аспект исследования и становится ведущим в оформлении толстовской концепции различных жизнепониманий. Как многолетний итог его размышлений, эта концепция излагается писателем в ряде работ начала 90-х годов, в наиболее полном и развернутом виде — в трактате «Царство божие внутри вас» (1893) и статье «Религия и нравственность» (1893).

Жизнепонимание (или отношение человека к миру), именуемое Толстым «всемирным» (или «божеским»), покоится, по

мысли писателя, на убеждении в неразумности и несовершенстве всего существующего и одновременно на утверждении неизбежности движения от неразумности к разумности. Цель этого жизнепонимания — исполнение нравственного закона, вложенного в душу каждого человека. «Двигатель» жизни — бескорыстная любовь.

Жизнепониманию божескому в концепции Толстого предшествуют два иных отношения к миру — личное (или животное) и общественное (или языческое). И то и другое отношение к миру имеют единую основу — их объединяет убеждение в совершенстве и разумности всего существующего. Различия же их не очень значительны и касаются прежде всего определения цели жизни и побудительных импульсов, эту цель утверждающих. Если жизнепонимание личное (или животное) сводится к удовлетворению воли одной личности, а движущий стимул его заключается в личном наслаждении, то отношение к миру общественное (или языческое) преследует цель удовлетворения воли избранной совокупности личностей. При этом побудительным мотивом для достижения цели выступает желание славы.

И личное и общественное жизнепонимания (порою их объединяя) Толстой называет низшими. Всемирное (или божеское) — высшим. Нельзя не отметить, что эта ценностная иерархия жизнепониманий, объяснимая с точки зрения толстовской оценки сущностного наполнения духовных устремлений личности, все же вступает в явное противоречие с его отрицанием даже относительной значимости каждого из сменяющих друг друга этапов в движении к бесконечному нравственному идеалу («... христианин <...> не может считаться ни один ни выше, ни ниже другого в нравственном значении; христианин только тем более христианин, чем быстрее он движется к бесконечному совершенству, независимо от той ступени, на которой он в данную минуту находится» — 29, 60).

Хронологическая иерархия указанных жизнепониманий (от личного — к божескому) отнюдь не выдерживается, по мысли Толстого, в их историческом бытии (см.: 39, 8). Поэтому нравственные учения, вытекающие из них, осмыслиются писателем по типологическому принципу отношения человека к миру. Так, например, с личным жизнепониманием связывается учение эпикурейское, церковно-христианское и учение светской утилитарной нравственности, а с всемирным, или божеским, — учение христианское в его «неизвращенном виде» и высшие проявления буддийского и стоического учений (см.: 39, 9—10, 17).

Всемирное, или божеское жизнепонимание в толстовской концепции — нравственный эталон истинно гуманистических отношений человека к другим людям. Эти отношения и мыслятся писателем в качестве основы всемирного братства людей.

Оформление концепции жизнепониманий органично связано с полным разобнением Толстого с официальным православным

христианством, исповедуемым и народом и людьми образованного сословия, с утверждением писателя в истинах народной веры, сопровождавшимся внимательным анализом текста Евангелия и критической штудией богословских сочинений. Толстовское отрицание непогрешимости церковного авторитета, церковных догматов, учения о воскресении Христа и противопоставления земной жизни загробной сопряжено с критикой жизнепонимания «лжехристианского», обретающей острейшее социальное звучание в гражданской публицистике писателя — работах «О переписи в Москве» (1882), «Так что же нам делать?» (1882—1886), «О голоде» (1891), «Страшный вопрос» (1891), «О средствах помощи населению» (1891) и др. В основе толстовской критики — разрыв (точнее, пропасть) между «практической этикой» — учением Христа и утилитарной философией оправдания, покоившейся на извращенных представлениях о добродетели.

Понимание сущности религии и христианства как нравственного учения о том, что придает смысл земному существованию человека (слияние личной жизни с общей), а христианского учения о непротивлении злу насилеием как противления нравственного¹ ложится в основу своеобразной социальной декларации Толстого. Христианские заповеди при этом толкуются писателем в трактате «Царство божие внутри вас» (имеющем подзаголовок «Христианство не как мистическое учение, а как новое жизнепонимание») не как внешние правила и законы, требующие полного и точного исполнения, а как указания идеала, предваряя в этом отношении проблематику заключительной главы работы «Единая заповедь» (1909; см.: 38, 116—118). Потому этические идеи христианства осмысляются Толстым в качестве земной и реально исполнимой нравственной истины: «Учение христианское кажется исключаящим возможность жизни только тогда, когда люди указание идеала принимают за правило» (28, 78). К этому идеалу, по мысли писателя, «свойственно произвольно стремиться всякому человеку, на какой бы степени несовершенства он ни находился» (28, 76).

Толстой утверждает самодостаточность самого процесса движения и определяет как лжехристианское любое предположение о возможности достижения совершенства, указываемого Христом: «Предположение это ложно, потому что совершенство, указываемое христианам, — бесконечно и никогда не может быть достигнуто; и Христос дает свое учение, имея в виду то, что полное совершенство никогда не будет достигнуто, но что стремление к полному, бесконечному совершенству постоянно будет увеличивать благо людей <...> Исполнение учения — в движении...» (28, 77, 79).

¹ См. об этом: *Куприянова Е. Н.* 1) Эстетика Л. Н. Толстого. М.—Л., 1966; 2) Предисловие [к 75-му—76-му томам юбилейного издания].— 75—76, V—XXX.

Изложение собственного изменения отношения к миру дается писателем в «Исповеди» — автосвидетельстве полного перехода Толстого к новому социальному идеалу. Движение личности от одного жизнепонимания к другому осмысливается писателем в этом трактате как ряд сменяющих друг друга состояний. Последнее из них — обретение веры — получило всестороннее освещение в работе Е. Н. Купреяновой.² Период, предшествующий обретению веры, в духовном отношении не однозначен. Исходное состояние этого периода покоится на признании всего существующего разумным (см.: 23, 7), управляется соблазнами, надевающими маску общего блага, мотивируется извращенными желаниями блага. И, наконец, обуславливается общепринятым мнением, которое в черновиках «Войны и мира» называется «царствующим мнением» (13, 205); в «Анне Карениной» — «общественным мнением» толпы (19, 352), а в незавершенном наброске «О царствовании Александра II» (1877) — «так называемым общественным мнением» (17, 360). Отношение к миру в этот начальный период и олицетворяют собою учение светской утилитарной нравственности и церковно-христианское учение. Внутри текста «Исповеди» с ним связаны «выходы» эпикурейства и неведения.³ В трак-

² См.: Купреянова Е. Н. Эстетика Л. Н. Толстого, с. 216—323. — Там же — левинское осуждение возможностей разума соотнесено с толстовской дискредитацией пути мысли в «Исповеди».

³ «Я нашел, что для людей моего круга есть четыре выхода из того ужасного положения, в котором мы все находимся.

Первый выход есть *выход неведения*. Он состоит в том, чтобы не знать, не понимать того, что жизнь есть зло и бессмыслица. Люди этого разряда <...> не видят ни дракона, ожидающего их, ни мышей, подтачивающих кусты, за которые они держатся, и лизжут капли меда. Но они лизжут эти капли меда только до времени: что-нибудь обратит их внимание на дракона и мышей, и — конец их лизанью <...>

Второй выход — это *выход эпикурейства*. Он состоит в том, чтобы, зная безнадежность жизни, пользоваться покамест теми благами, какие есть, не смотреть ни на дракона, ни на мышей, а лизать мед самым лучшим образом, особенно если его на кусте попало много <...>

Третий выход есть *выход силы и энергии*. Он состоит в том, чтобы, поняв, что жизнь есть зло и бессмыслица, уничтожить ее. Так поступают редкие сплывные и последовательные люди <...> благо есть средства: петля на шею, вода, нож, чтоб им проткнуть сердце, поезда на железных дорогах. И людей из нашего круга, поступающих так, становится все больше и больше. И поступают люди так большею частью в самый лучший период жизни, когда силы души находятяся в самом расцвете, а уничтожающих человеческий разум привычек еще усвоено мало. Я видел, что это самый достойный выход, и хотел поступить так.

Четвертый выход есть *выход слабости*. Он состоит в том, чтобы, понимая зло и бессмысленность жизни, продолжать тянуть ее, зная вперед, что ничего из нее выйти не может. Люди этого разбора знают, что смерть лучше жизни, но, не имея сил поступить разумно — поскорее кончить обман и убить себя, чего-то как будто ждут. Это есть выход слабости, ибо если я знаю лучшее, и оно в моей власти, почему не отдаться лучшему?». Я находился в этом разряде» (23, 27, 29. Курсив мой, — Г. Г.).

тате «О жизни» он определяется как период «непробудившегося сознания» (26, 344).

Состояние, к описанию которого переходит Толстой в дальнейшем повествовании, начинается с «возмущений» не разума, а чувства (23, 8), ощущения «духовной болезни», сознания «обмана радостей жизни» (23, 14) и рождения внутренних противоречий. Отсюда — резкое ослабление власти соблазнов, «избегание» их и обращение лишь к тем, которые представлялись спасительной целью. Движение на этом отрезке пути сопровождается постоянными «остановками жизни», чередованием «оживлений» и «умираний» (23, 45), непрестанной внутренней борьбы (см.: 23, 12) и неизменным вопросом «Зачем? Ну, а потом?» (23, 10). Кризисная остановка, связанная с отрицанием жизни, мотивируется в «Исповеди» признанием неразумности всего существующего, утверждением в тщете соблазнов и осмысленном жизни как «обмана», «зла и бессмыслицы» (23, 12, 13, 15, 16). Именно на этой стадии и происходит осмысление уже отвергнутого жизнепонимания (или «подобия жизни») и символическое уподобление его соблазну «сладости». ⁴ Одновременно эта кризисная стадия осмысливается как «вершина жизни», с которой «открывается вся она» (23, 13).

Внутри текста «Исповеди» с этим периодом движения личности от одного жизнепонимания к другому в варианте трагического исхода этого движения связан выход силы и энергии.

Сознание трудности не только перехода от одного жизнепонимания к другому, но и поступательного движения внутри каждого из них и обуславливает сосредоточенность внимания Толстого (и художника и публициста) в 60—80-е годы на исследовании той стадии духовной эволюции человека, которая знаменуется уяснением ложности узаконенных в современной Толстому действительности представлений о добродетели.

Эта стадия духовной эволюции человека привлекает специальное внимание Толстого не только в «Исповеди», но и в его анализе текста Евангелия («Соединение и перевод четырех Евангелий» — 1880—1881) и в трактате «О жизни» (1886—1887). В последней работе эта стадия осмысливается как период рождения

⁴ В изложении Толстого — тесное переплетение реальности и символики, восходящее к древней восточной притче о путнике (с ним сравнивает себя Толстой), решившем спастись от дикого зверя в безводном колоде и обнаружившем там дракона. Путник висит между зверем и драконом, ухватившись за ветки растущего в расщелине колодца куста, ствол которого грызут белая и черная мышь. Путник знает, что он обречен на гибель, но пока он висит, он видит капли меда на листьях куста и лижет их. «Так и я, — пишет Толстой, — держусь за ветки жизни, зная, что неминуемо ждет дракон смерти, готовый растерзать меня, и не могу понять, зачем я попал на это мучение. Я пытаюсь сосать тот мед, который прежде утешал меня; но этот мед уже не радует меня, а белая и черная мышь — день и ночь — подтачивают ветку, за которую я держусь» (23, 14).

«разумения», период пробудившегося сознания или сознания разумного⁵ (см.: 26, 343—368, 370—380 и др.).

Остановимся на ряде мотивов (в том числе и метафорической символики) двух последних работ, мотивов, знаменующих пробуждение разумения и связанных в толстовской концепции с изменением представлений о добродетели.

Первый мотив — мотив прорастания семян. Толстовский комментарий он получает при анализе притч о сеятеле, закваске, неводе, наследстве и ряде других в «Соединении и переводе четырех Евангелий»: «Люди держат разумение, как дорога, камни, репы и хорошая земля — семя <...> Разумение рассеяно во всех полях, как бесчисленное количество зерен рассеяно севцом по полю <...> Все были зерна, но одни погибли в зерне, другие — в ростке, третьи — в былке. Так и люди — одни прежде, другие после утратили жизнь разумения. Только те, которые берегут в себе разумение, чтобы не перестать быть жизнью <...>, те только живут» (24, 173, 177).

Произрастание разумения, пробуждение ото «сна жизни» связывается Толстым с внутренними усилиями личности. Чем интенсивнее эти усилия, тем быстрее рост разумения («Нет определения, но каждый может удержать разумение и приобрести его с избытком» — 24, 189). Развивая эту тему в трактате «О жизни», людей, «не доживших» (26, 368) до пробуждения разумения, Толстой уподобляет семенам «сухим» и «непроросшим», которым недоступно состояние семян «отсыревших» и «уже наклюнувшихся» (26, 368).

Второй мотив метафорической символики, столь же существенный в толстовском обосновании пробуждения разумения, — мотив открытия «двери жизни» (один из основных мотивов метафорической символики Евангелия). Комментируя притчи о пастухе и овцах и о девах со светильниками в «Соединении и переводе четырех Евангелий», Толстой подчеркивает: «... для жизни людей есть выход, этот выход есть разумение <...> Не рассуждать нужно о том, кто и как спасется, а нужно работать, биться, силою входить в двери <...> Было время входить — не вошел, дверь затворилась» (24, 483, 557).

С мотивом «двери» в качестве символической метафоры (с ориентацией на новозаветную традицию) Толстой столкнулся уже в начале 50-х годов, при переводе Стерна. В «Войне и мире» этот мотив заявляет о себе (хотя пока еще в достаточно слабой степени) в художественном решении образа Пьера. Оживает

⁵ О толстовской концепции «разумного сознания», развитой писателем в трактате «О жизни» (в связи с антиномией животного и духовного в человеке), и непосредственной связи этой концепции с главной темой позднего Толстого — воскресением, понимаемым как нравственное прозрение, — см. также в кн. Г. А. Бялого «Русский реализм конца XIX века» (Л., 1973, с. 68—95).

этот мотив в сознании Толстого и в середине 70-х годов, в период его «занятий философскими и религиозными работами», начатыми, как он замечал в письме к А. А. Толстой (апрель 1876 г.), «не для печатания, но для себя» (62, 266).

В ноябре 1875 г. Толстой пишет Н. Н. Страхову: «Из 3-х вопросов Канта (1. Что могу я знать? 2. Что должен я делать? 3. На что я имею право надеяться? — в «Критике чистого разума», — Г. Г.) меня <...> занимает только, и с детства занимал, один последний вопрос — на что мы можем надеяться? <...> Для всякого мыслящего человека все три вопроса нераздельно связаны в один — что такое моя жизнь, что я такое? Но каждому человеку инстинкт предчувствия, опыт ума — что хотите — указывает на то, какой из этих трех замков этих дверей легче отпирается, для какого у него есть ключ, или, может быть, к какой из дверей он приткнут жизнью; но несомненно то, что достаточно отворить одну из дверей, чтобы проникнуть в то, что заключается за всеми» (62, 219—220).

Позднее, в трактате «О жизни», мироотношение, основанное на ложных представлениях о добродетелях, сравнивается Толстым с «давкой обезумевшей толпы у дверей жизни» (26, 338): «Приходят в существование, рождаются, вырастают новые люди и, глядя на эту сутолоку <...>, называемую жизнью, <...> уверяются, что эта-то безумная толкотня и есть жизнь, и другой никакой нет, и уходят, потолкавшись у дверей ее» (26, 337—338). Рождение и возрастание разума в толстовской концепции жизнепониманий связывается с движением от толпы.

Третий мотив, которым знаменуется пробуждение разума, — мотив «двоения». Функция этого мотива в художественной системе Толстого проявляется уже с начала 50-х годов — столкновение голоса совести с голосом общим («Записки маркера» — см. об этом выше). Аналогично (по сути своей) толстовское пояснение причин «раздвоения» личности и в работах «Благо только для всех» (1887) и «Первая ступень» (1891), где подчинение общему голосу на стадии пробужденного разума (которой и сопутствует двоение) осмысливается Толстым как замена голосу совести (см.: 29, 66).

Двоение в толковании Толстого, как уже отмечалось выше, — неизбежная стадия душевной жизни человека, своего рода связующее звено в движении личности от искусственной цельности к единству: «Проснувшееся сознание жизни показывает человеку, что прежние, вполне удовлетворявшие его влечения <...> неразумны, а вместе с тем влечения эти продолжают требовать своего удовлетворения, и в человеке является раздвоение и недоумение: какому из двух голосов следовать: голосу ли животного чувства или разумного сознания, противоречащего ему <...> Мучения эти неизбежны и суть ничто иное, как муки рождения к новой жизни» (26, 635—636).

В трактате «Царство божие внутри вас» причина двоения

объясняется тем, что жизнь человека (от рождения и до смерти) всегда является «составной» из жизни животной и жизни божеской («Существование в человеке животного, только животного, не есть жизнь человеческая. Жизнь по одной воле бога тоже не есть жизнь человеческая» — 28, 79), а в работе «О жизни» — ошибочным признанием личностью с пробудившимся разумным сознанием неразрешимости противоречий между духовным и животным началами: «Человек знает, что жизнь его одна, а чувствует их две <...> Происходит совершенно то же, что происходит при зарождении всего. То же уничтожение зерна, прежней формы жизни, и проявление нового ростка; та же кажущаяся борьба прежней формы разлагающегося зерна и увеличение ростка <...> Когда разумное сознание выходит из своего скрытого состояния и обнаруживается для нас самих, нам кажется, что мы испытываем противоречие <...>, колебания истинной жизни, остановки ее и раздвоения сознания» (26, 343, 346—347, 362).⁶

Одновременно и в трактате «О жизни», и в работе «Первая ступень» дается обоснование возможности трагического исхода стадии пробуждения разума, которой двоение сопутствует: «Чаще и чаще просыпаются люди к разумному сознанию, оживают в гробах своих <...>; „Вся жизнь моя есть желание себе блага“, — говорит себе человек пробудившийся <...>, а во мне и во всем меня окружающем — зло, смерть, бессмыслица <...> Одно я, его личность, велит ему жить. А другое я, его разум, говорит: „жить нельзя“. Человек чувствует, что он раздвоился. И это раздвоение мучительно раздирает душу его. И причину этого раздвоения и страдания ему кажется его разум <...> В человеке это высшее свойство его природы производит в нем такое мучительное состояние, что часто, — все чаще и чаще в последнее время, — человек разрубает Гордиев узел своей жизни, убивает себя, только бы избавиться от доведенного в наше время до последней степени напряжения мучительного внутреннего противоречия, производимого разумным сознанием» (26, 339—340; см. также: 29, 66).

Четвертый мотив, сопричастный той стадии жизни человека, которая именуется «рождением разума», — мотив «пропасти» или «бездны». Пробуждение ото сна жизни, по Толстому, неизбежно рождает у человека ощущение, что его существование «в плоскости» (26, 361) со всех сторон обрывается пропастью, бездной. Ощущение это, по мысли писателя, — неизбежное след-

⁶ Мотивы «двоения» и «прорастания семян» объединяются Толстым и в работе «Путь жизни» (1910): «Всякий человек рано или поздно, ясно или смутно испытывает внутреннее противоречие: хочу жить для себя и хочу быть разумным, а жить для себя неразумно. Это кажется противоречием, но противоречие ли это? Ведь если так, то и для сгнивающего зерна есть противоречие в том, что оно, сгнивая, пускает росток <...> То, что мы называем противоречием, есть только муки рождения к новой жизни» (45, 395—396).

ствие «подъема» (26, 361) личности на новый, более высокий духовный уровень, который и позволяет увидеть призрачность жизни, ее зло и бессмыслицу. Страх бездны заставляет человека «припадать» к земле, сила разумного сознания — подниматься. Эти резкие переходы от одного состояния к другому и лежат в основе «двоения». Преодоление этой стадии движения на пути к новому мироощущению связывается Толстым с внутренним усилием личности: «Ему (человеку, — Г. Г.) надо понять, что у него есть крылья, поднимающие его над бездной, что если бы не было этих крыльев, он никогда бы и не поднимался бы в высоту и не видал бы бездны. Ему надо поверить в свои крылья <...> Только от недостатка веры и происходят те кажущиеся странными сначала явления колебания истинной жизни, остановки ее и раздвоения сознания» (26, 362).

Все перечисленные мотивы, взятые в их комплексе и в прямой связи с толстовской концепцией изменения представлений о добродетели, нашли отражение в художественной структуре романа «Анна Каренина» и прежде всего в художественном решении образа Анны.⁷

* * *

В предсмертный монолог Анны (черновики последней стадии) вторгается воспоминание о ранней молодости, которое тут же поясняется ею самой: «Я была совсем не я тогда. А я была только то семечко, из которого выросла я теперешняя» (20, 545). «Прорастание семени» в ряду метафорических символов нравственной концепции Толстого означает рождение разума, пробуждение ото сна жизни. На этой стадии духовной эволюции личности ей открывается призрачность «подобия жизни».

Самую Анною ее семейная жизнь перед возвращением из Москвы воспринимается как «хорошая и привычная» (18, 106). Но в этой «хорошей и привычной» жизни, в которой Анна (как ей казалось) чувствовала себя «твердою и безупречною», Долли Облонская — на первых страницах романа — отмечает примесь фальши: «... сколько она могла запомнить свое впечатление в Петербурге у Карениных, ей не нравился самый дом их; что-то было фальшивое во всем складе их семейного быта» (18, 71). Истинность этого суждения Долли подтверждается и признанием самой Анны (по возвращении из Москвы), вводящим в контекст романа мотив сопоставления прошлого с настоящим («прежде и теперь»), важный в авторском обосновании движения лично-

⁷ Ср.: *Ветловская В. Е.* Поэтика «Анны Карениной» (система неоднозначных мотивов). — *Русская литература*, 1979, № 4, с. 17—37. О путях обретения разума Толстой писал в 1910 г.: «Есть свет истины, и есть люди, со всех сторон приближающиеся к нему, со столько разных сторон, сколько есть радиусов в круге, — стало быть, до бесконечности разнообразными путями» (45, 293).

сти к новому жизнепониманию: «В особенности поразило ее чувство недовольства собой, которое она испытала при встрече с ним (Карениным, — Г. Г.). Чувство то было давнишнее, знакомое чувство, похожее на состояние притворства, которое она испытывала в отношениях к мужу; но прежде она не замечала этого чувства, теперь она ясно и больно сознала его» (18, 110. Курсив мой, — Г. Г.).

Дальнейшее развитие эта тема находит в авторском комментарии к мыслям Каренина, заметившего осуждающий интерес общественного мнения к Анне: «... он чувствовал, что стоит лицом к лицу пред чем-то нелогичным и бестолковым, и не знал, что надо делать. Алексей Александрович стоял лицом к лицу пред жизнью, пред возможностью любви в его жене к кому-нибудь, кроме его, и это-то казалось ему очень бестолковым и непонятным, потому что это была сама жизнь. Всю жизнь свою Алексей Александрович прожил и проработал в сферах служебных, имеющих дело с отражениями жизни. И каждый раз, когда он сталкивался с самою жизнью, он отстранялся от нее» (18, 150—151).

В этом свете размышления Анны в вагоне поезда по дороге из Москвы об «отражениях жизни» и ее желание жизни («...ей неприятно было читать, то есть следить за отражением жизни других людей. Ей слишком самой хотелось жить» — 18, 106) встают отчасти в один нравственно-психологический ряд с характеристикой состояния «пробуждения» ото сна жизни в «Исповеди»: «... пока я верил, что жизнь имеет смысл, хоть я и не умею выразить его, — отражения жизни всякого рода в поэзии и искусствах доставляли мне радость, мне весело было смотреть на жизнь в это зеркальце искусства; <...> но <...> когда я почувствовал необходимость самому жить, — зеркальце это стало мне или не нужно, излишне и смешно, или мучительно» (23, 15).

Путь жизни Анны от возвращения из Москвы до предсмертного монолога обрамляется в тексте романа мотивом «открытия» и «закрытия» дверей. Двери вагона поезда, в котором Анна возвращается из Москвы: «Она поднялась <...> и направилась к двери <...> И она отворила дверь. Метель и ветер рванулись ей навстречу и заспорили с ней о двери. И это ей показалось весело. Она отворила дверь и вышла» (18, 108). И двери вагона поезда, под который она бросается: «Она поднялась на высокую ступеньку и села одна в купе <...> Наглый кондуктор захлопнул дверь и щеколду» (19, 345).

Мотив «двери» в качестве метафорического символа, знаменующего начало движения к более высокому уровню жизнепонимания (движения, трагически сопряженного в «Анне Карениной» с нарушением нравственного долга), вводится в роман одновременно с изменением первоначального замысла образа героини, на той стадии работы, когда роман получает заглавие «Анна Каренина». Эпизод возвращения Анны из Москвы появляется

в тексте романа именно на этой стадии работы.⁸ С первой редакции этой сцены ищется «форма» введения мотива «двери»: «Ни знакомых, ни приятных лиц никого не было. Попробовала почитать, бросила, и началось то волшебное тяжелое состояние — полусветло, чужие лица, шопот, вздрагиванье, то тепло, то холодно, а там отворенная дверь, мрак, буря <...> Анна <...> на первой станции вышла на крылечко» (20, 163. Курсив мой, — Г. Г.). Выделенный курсивом текст в публикации этого эпизода Э. Е. Зайденшнур и В. А. Ждановым дается в ином прочтении: «... а там в отворенную дверь мрак, буря...».⁹ Введение мотива «открытия двери» во второй редакции эпизода близко к окончательному тексту: «И она отворила дверь. Метель и ветер рванулись ей навстречу. Она вернулась назад ужаснувшись. Но потом опять отворила дверь и решительно вышла на крылечко, держась за перилы. Ей хотелось понять, что делалось на дворе, для того, чтобы разогнать это забытье, которое томило ее» (20, 187).

Мотив двоения присутствует собственно уже и в первой редакции сцены возвращения. Ощущение «то тепло, то холодно» — следствие резких колебаний нравственных самооценок героини. Со второй редакции этой сцены мотив «двери» объединяется с мотивом «двоения», предвосхищая во многом окончательный вариант.¹⁰

Мотив двоения — ведущий в описании состояния Анны перед ее выходом из вагона (окончательный текст): «Она чувствовала, что нервы ее как струны, натягиваются все туже и туже <...> На нее беспрестанно находили минуты сомнения, вперед ли едет вагон, или назад, или вовсе стоит. Аннужка ли подле нее, или чужая? „Что там, на ручке, пуба ли это или зверь? И что сама я тут? Я сама или другая?“ Ей страшно было отдаваться этому забытью. Но что-то втягивало в него, и она по произволу могла отдаваться ему и воздерживаться. Она поднялась <...> и направилась к двери <...> И она отворила дверь» (18, 107—108).

⁸ См.: Толстой Л. Н. Анна Каренина. М., 1970, с. 715 (Лит. памятки); см. также: Гудвий Н. К. История писания и печатания «Анны Карениной» — 20, 586—587; Жданов В. А., Зайденшнур Э. Е. История создания романа «Анна Каренина». — В кн.: Толстой Л. Н. Анна Каренина. М., 1970, с. 807—809.

⁹ См.: Толстой Л. Н. Анна Каренина. М., 1970, с. 715.

¹⁰ Отметим, что в одной из редакций эпизода в ночных «видениях» Анны присутствует «сюжет», важный для уяснения как изначального восприятия ею Вронского, так и нравственной самооценки своего последующего пути: «Она не спала всю ночь. И всю ночь в странном беспорядке и в самых странных сочетаниях она видела и слышала действительные и воображаемые предметы и звуки. Бледное морщинистое лицо старушки в чепце под колеблющимся светом фонаря, Вронский, просящий прощения и предлагающий царство и отбирающий билеты» (20, 188). О диалектике понятия «виновность» в отношении Анны Карениной см.: Фридлендер Г. М. Достоевский и Лев Толстой. — В кн.: Достоевский. Материалы и исследования. Вып. 3. Л., 1978, с. 72—79.

Столь же властен этот мотив и в самоощущении Анны после признания Каренину: «Она начинала испытывать страх пред новым, никогда не испытанным ею душевным состоянием. Она чувствовала, что в душе ее все начинает двоиться, как дwoятся иногда предметы в усталых глазах. Она не знала иногда, чего она боится, чего желает. Боится ли она и желает ли она того, что было, или того, что будет, и чего именно она желает, она не знала» (18, 304—305).¹¹

Состояние «двоения» обуславливает и самый характер «исповеди» Анны Каренину в полубреду, полузабытьи после рождения дочери: «Не удивляйся на меня. Я все та же... Но во мне есть другая, я ее боюсь — она полюбила того, и я хотела возненавидеть тебя и не могла забыть про ту, которая была прежде. Та не я. Теперь я настоящая, я вся. Я теперь умираю, я знаю» (18, 434).

Тема борьбы внутренних противоречий героини завершается в первом томе романа (до отъезда Анны с Вронским за границу) возникшим в ее сознании ощущением «бездны», «пропасти»: «Ты не можешь понять, — говорит Анна Облонскому. — Я чувствую, что лечу головой вниз в какую-то пропасть, но я не должна спастись. И не могу» (18, 450).

Пробуждение разума неизбежно сопряжено, по Толстому, со стадией двоения, поскольку личность не в силах отречься от «подобия жизни» и «подобия добродетели» (29, 61) без тяжелой внутренней борьбы. С понятием «заблудшие люди» (26, 343) связывается в толстовской концепции жизнепониманий отношение к миру не только тех, кто отказался от разума «изначала», но и тех, кто не сумел возрастить его в себе.

¹¹ Ср. это ощущение с однородным по своим причинам (равная безысходность при выборе любого желания) состоянием «отсутствия желаний», «остановок жизни» в «Исповеди» (в период пробуждения ото «сна» жизни): «Если бы пришла волшебница и предложила мне исполнить мои желания, я бы не знал, что сказать. Если есть у меня не желания, но привычки желаний, в пьяные минуты, то я в трезвые минуты знаю, что это обман, что нечего желать» (23, 12). Ср. также с однотемным суждением Толстого в письме к Н. Н. Страхову от 30 ноября 1875 г. (62, 222), предваряющим ряд принципиально важных философско-психологических положений «Исповеди». Отметим здесь, что тема «двоения», как и тема «желания», осмысленные в качестве универсальных проблем человеческого бытия (в силу неизбежности соединения в человеке духовного и телесного начал), находят разностороннее исследование (с опорой на Цицерона, Сенеку, Лукреция — прежде всего) в «Опытах» Монтеня, которые Толстой перечитывает в начальный период работы над «Анной Карениной». См., например, главы «О дружбе» (I, XXVII), «О непостоянстве наших поступков», «О том, что наш дух препятствует себе самому», «О том, что трудности распалют наши желания», «Апология Раймунда Сабундского» (II, I, XIV, XV, XII) и т. д. В последней из указанных глав, касаясь вопроса о роли чувств в рождении истинного знания, Монтень приводит следующее извлечение из труда Лукреция «О природе вещей» (II, 314):

Станет двоиться пламя светильников,
Станут двоиться люди и их тела.

Пробуждение разума вместе с тем выделяет человека, по мысли Толстого, из толпы «заблудших» способностью нравственной оценки мира существующего и приводит к неизбежности сопоставления прошедшего с настоящим («прежде и теперь»): «До пробуждения разумного сознания не было никакой жизни, представление о прошедшей жизни сложилось при пробуждении разумного сознания <...> Жизнь человеческая начинается только с проявления разумного сознания, — того самого, которое открывает человеку одновременно и свою жизнь, и в настоящем и в прошедшем, и жизнь других личностей, и все, неизбежно вытекающее из отношений этих личностей, страдания и смерть, — то самое, что производит в нем отрицание блага личной жизни и противоречие, которое, ему кажется, останавливает его жизнь» (26, 341—342).

Возможности, обретаемые человеком с рождением разума, и позволяют Анне переосмыслить свою жизнь с Карениным как подобие жизни и в то же время обуславливают трагизм ее восприятия (подспудный или явный) отношений с Вронским. Именно разумение рождает у Анны чувство «преступности» и «виновности», приводит ее к самооценке своего положения как «ложного» и «нечестного», как «лжи и обмана». Именно разумение заставляет ее осознавать «непроницаемую броню лжи», в которую «одевается» она в своих диалогах с Карениным, и испытывать «мучительную боль стыда» от присутствия в себе «духа лжи и обмана». И именно разумение позволяет видеть расхождение между Вронским «воображаемым» и Вронским «действительным» и понимать невозможность соединения Вронского и сына.¹² Отказ от развода (в этом отказе Анны — иллюзорная надежда на сохранение сына) и отъезд с Вронским за границу — признание неразрешимости противоречий между существующим и должным, которое и приводит ее к самоубийству.

На стадии пробуждения разумного сознания борьба между истинным разумением и «разумением ложным» (так именуется Толстой ложный дух, дух обмана — см. 24, 298) неизбежна, поскольку человек с проснувшимся, но еще не подчинившим себе животную сущность разумным сознанием живет для личного блага («если не убивает себя» — 26, 369). Истинное разумение показывает человеку невозможность этого блага, ложное — влечет к нему. Один из возможных «выходов» из этого состояния двоеения — выход трагический, который и именуется в «Исповеди» выходом силы и энергии.

¹² Анна в диалоге с Долли в Воздвиженском: «Мне говорят — развод <...> Хорошо <...> Я получу согласие, а сы... сын? Ведь они мне не отдадут его. Ведь он вырастет, презирая меня, у отца, которого я бросила. Ты пойми, что я люблю, кажется равно, но обоих больше себя, два существа — Сережу и Алексея <...> только эти два существа я люблю, и одно исключает другое. Я не могу их соединить, а это мне одно нужно. А если этого нет, то все равно. <...> И как-нибудь кончится» (19, 216—217).

Во всех приведенных выше вариантах эпизода «открытия двери» присутствуют мотивы ночного мрака и снежной бури. Ночная метель во время встречи Анны с Бронским у вагона поезда по установившейся традиции толкуется как символ только стихийной страсти и определяется как «вьюга *страсти*» — с акцентом на этой метафоре.¹³

Коснемся, однако, содержательного аспекта описания ночной метели в более широком контексте толстовского осмысления этого состояния мира природы. И ночная тьма, и снежная буря стали предметом внимания Толстого уже в 50-е годы, и внимания самого целенаправленного. Выше, при анализе «Набега» (1852), было показано толстовское сопоставление «темноты» ночи и «черноты людского единения», сопоставление, в котором «чернота» мира людей по степени своей интенсивности превосходит «непроницаемый» мрак мира природы, предвосхищая во многом толстовское осмысление «мрака жизни» в более поздний период. В другом рассказе 50-х годов — «Метель» (1856) — непрерывности движения в мире природы противопоставляется неподвижность, статика внутреннего мира рассказчика (см. об этом выше).

Остановимся еще на одном толстовском сопоставлении мира людей и мира природы, относящемся уже к 90-м годам, — сопоставлении, где мотив «черноты», мотив «статичности» и мотив «движения» объединяются в той их функции, которую они выполняли в образной системе Толстого еще в 50-е годы.

Блуждание героев в метели («Хозяин и работник», 1895) начинается задолго до наступления ночи и в художественной структуре рассказа естественно мотивируется темнотою и снегопадом пасмурного и ветреного зимнего дня. Сборы в дорогу, выезд из Крестов, блуждание вблизи деревни Гришкино, двукратный случайный заезд в нее, вынужденная остановка на ночлег в бурном снежном мраке, бегство Василия Андреича сопровождаются в повествовании настойчивым вниманием автора к процессу *усиления* темноты и ветра, к состоянию *непрерывности движения* в мире природы.

Хозяин собирается в дорогу в *пасмурный и ветреный* день, когда половина неба закрывается низкой *темной* тучей; у бани *крутит*, а с соседнего сарая *метет* снег. Когда хозяин и работник выезжают из Крестов, *ветер* становится *сильнее*, *замечает* след полозьев, *крутит* по всему полю и делает невидимой ту черту, где сходится земля с небом. Когда хозяин и работник выезжают в первый раз из деревни Гришкино, в которую они попали блуждая, их встречают *гудящие лозины* и *свист ветра* около ушей. Когда они вторично выезжают из той же деревни, хозяин с тру-

¹³ См.: Эйхенбаум Б. М. Лев Толстой. Семидесятые годы. Л., 1974. с. 188.

дом находит сани *в темноте* и отравляется вместе с работником навстречу свистящим и гудящим лозинам, в снежное, «сверху и снизу бушевавшее море» (29, 24).

Вынужденная почевка в снежной ночной *темноте* («так курило сверху и снизу, что дуги иногда не было видно» — 29, 28) обусловлена тем, что немного утихавший ветер стремился наверстать свой отдых, а налетавшая с удесятеренной силой буря еще сильнее рвала и крутила, застилая все вокруг однообразной *белой* колеблющейся *тьмой*, то просветляющейся, то сгущающейся. Когда хозяин бросает замерзающего работника, снег слепит ему глаза, а ветер будто стремится остановить его.

Этой непрерывности движения в мире природы противостоит в художественной системе рассказа статика внутреннего мира Василия Андреича (вплоть до его предсмертного поступка), настойчиво подчеркиваемая автором при каждом возвращении к описанию усиливающегося мрака ночи и набирающего силу ветра.

Желание заключить выгодную сделку, опередив городских кушцов, определяет выбор героем дороги — короткой и прямой, но малоезженной — и мотивирует все отказы от настойчивых приглашений заночевать в Гришкино («Не, <...> обязательно ехать падо!»; «И рад бы почевать, да ехать надо»; «Нельзя, брат, дела!» — 29, 15, 18, 20). Это желание вытесняет все остальные и в начальный период вынужденной почевки в бурном снежном мраке: «Он лежал и думал: думал все о том же одном, что составляло единственную цель, смысл, радость и гордость его жизни, — о том, сколько он нажил и может еще нажить денег; сколько другие, ему известные люди, нажили и имеют денег, и как эти другие наживали и наживают деньги, и как он, так же как и они, может нажить еще очень много денег. Покупка Горячкинского леса составляла для него дело огромной важности. Он надеялся на этом лесе поживиться сразу, может быть, десятком тысяч» (29, 31). Это желание находит причину для оправдания вынужденной задержки («В такую погоду и те не поедут» — 29, 31). И это желание побуждает Василия Андреича к бегству и заставляет бросить замерзающего Никиту («Ему, — подумал он на Никиту, — все равно умирать. Какая его жизнь! Ему и жизни не жалко, а мне, слава богу, есть чем пожить...» — 29, 35).

Одновременно осуществление этого желания, в конкретных обстоятельствах ночной метели зависящее от исхода блуждания, в художественной системе рассказа связывается с поисками героем «черноты», метафорически олицетворяющей (в сознании героя) Горячкинский лес или сторожку возле него. В контексте всего рассказа метафорический план мотива «черноты» более широк: с «чернотой» связывается не только место и «предмет» предполагавшейся выгодной сделки Василия Андреича, но мир человеческий.

Герой начинает искать черноту вскоре после выезда: «Вон

что-то впереди чернеет, ты туда пойдй погляди, — сказал Василий Андреич. Никита пошел...» (29, 12). Черноту он ищет немного позднее, в начале блуждания, в сумерках: «А ведь это, должно, Горячкинский лес? — сказал Василий Андреич, указывая на что-то черное, показавшееся из-за снега впереди их <...> Никита видел, что со стороны черневшегося чего-то неслись сухие продолговатые листья лозины, и потому знал, что это не лес, а жилие» (29, 13). С чернотой связываются случайные попутчики: «...вдруг прямо перед лошадью показалось что-то черное, двигавшееся в косо́й сетке гонимого ветром снега. Это были попутчики» (29, 15). *Чернота* ищется уже *в темноте* вечера: «Не прошло еще получаса, как впереди <...> зачернелось что-то: лес ли, деревня, и с правой стороны показались опять вешки. Очевидно, они опять выехали на дорогу. — А ведь это опять Гришкино, — вдруг проговорил Никита» (29, 17).

Черноту ищет герой и *во мраке* ночи: «...ветер, бывший вбок, опять стал навстречу, и справа, сквозь снег, завиднелось что-то черное. Это был кустик на повороте»¹⁴ <...> «А вот впереди и лес», — подумал он (Василий Андреич, — Г. Г.), вглядываясь во что-то чернеющее впереди его. Но то, что показалось ему лесом, был только куст» (29, 25).

Чернота, искомая героем, превосходит по степени своей интенсивности мрак, темноту мира природы: именно потому герой и не ставит под сомнение возможность ее отыскания. Но у этой черноты есть и еще одно качество, отличающее ее от мрака мира природы: она *статична, неподвижна*. И именно в этом ее качестве она и ищется героем: «Минут пять он ехал, как ему казалось, все прямо, ничего не видя, кроме головы лошади и белой пустыни, и ничего не слыша, кроме свиста ветра <...> Вдруг перед ним зачернелось что-то. Сердце радостно забилося в нем. и он поехал на это черное, уже видя в нем стены домов деревни. *Но черное это было не неподвижно*, а все шевелилось, и было не деревня, а выросший на меже высокий чернобыльник, торчавший из-под снега и отчаянно мотавшийся под напором гнущего его все в одну сторону и свистевшего в нем ветра. И почему-то вид этого чернобыльника, мучимого немилосердным ветром, заставил содрогнуться Василия Андреича <...> *Опять впереди его зачернело что-то*. Он обрадовался, уверенный, что теперь это уже навверное деревня. Но это была опять межа, просшая чернобыльником. Опять так же отчаянно трепался сухой бурьян, наводя почему-то страх на Василия Андреича» (29, 38. Курсив здесь и ниже мой, — Г. Г.).

Разрушение искусственной цельности жизнепонимания Васи-

¹⁴ Об этом кусте Василий Андреич слышит еще до отъезда из деревни Гришкино («Хозяева <...> учили, как надо ехать. — „Тут до Молчановки малый ребенок доедет, только потрафить на повороте с большака, — куст тут видать“ — 29, 21) и связывает с этим кустом путь к Горячкинской роще.

лия Андреича происходит в результате его столкновения с подвижностью (в одном из активнейших ее состояний) мира природы. Ночная метель («белая колеблющаяся темнота» — 29, 32) вторгает в сознание героя мысль о реальной возможности гибели. А чувство страха смерти обнажает всю суетность желания (желаний) заключить выгодную сделку (сделки). («Опять он начал считать барыши, долги за людьми, опять стал хвастаться сам перед собой и радоваться на себя и на свое положение, — но все теперь постоянно прерывалось подкрадывающимся страхом и досадной мыслью о том, зачем он не остался ночевать в Гришкином»; «Сколько он ни старался думать о своих расчетах, делах и о своей славе и своем достоинстве и богатстве, страх все больше и больше завладевал им, и над всеми мыслями преобладала и ко всем мыслям примешивалась мысль о том, зачем он не остался ночевать в Гришкине. „Бог с ним, с лесом, без него дел, слава богу“» (29, 33, 35).

В этом состоянии начавшегося разрушения статики внутренних устремлений герой бросает замерзающего Никиту, т. е. следует очень властным повелениям голоса «общего». Ночная метель, словно «одушевленное» существо, вступает в противоборство с этим голосом («Василий Андреич <...> гнал лошадь туда, где он почему-то предположил лес и сторожку. Снег слепил ему глаза, а ветер, казалось, хотел остановить его» — 29, 38). Процесс разрушения статики внутренних устремлений героя, стремительно возрастаая, обуславливает ту нечеткость, «размытость» слуховых (и зрительных) восприятий героя и его самооценок собственного состояния, которые сопутствуют, по толстовской концепции, состоянию двоения («...ему показалось, что он слышит лай собак или вой волков, но звуки эти были так слабы и неопределенны, что он не знал, слышит ли он это, или это только чудится ему»; «...он не верил в действительность того, что с ним было. Он подумал „Не во сне ли все это?“ — и хотел проснуться, но просыпаться некуда было» — 29, 38—39).

Это состояние, во многом близкое к состоянию двоения, не устраняет в сознании героя символической связи надежды на спасение с отысканием «черноты», но качественно меняет смысловые реалии, стоящие за этой метафорой. Теперь с чернотой связаны не Горячкинская роща и сторожка, а Мухортый, сани и замерзающий в них Никита: «„Пропал я, — подумал Василий Андреич, — потерю и след, и лошади не догоню“. Но в ту же минуту, взглянув вперед, он увидел что-то черное. Это был Мухортый и не только один Мухортый, но и сани и оглобли с платком» (29, 40).

Конкретные обстоятельства ночной метели обуславливают минимальную краткость стадии двоения в движении героя к плному жизнепониманию. Пробуждением разумения мотивируется его предсмертный поступок (спасение Никиты) и объясняется сама возможность нравственной самооценки жизни про-

педшей и момента настоящего (вступает в действие мотив «прежде и теперь»): «... Он вспоминает про деньги, про лавку, дом, покупки, продажи и миллионы Мироновых; ему трудно понять, зачем этот человек, которого звали Василием Брехуновым, занимался всем тем, чем он занимался. „Что ж, ведь он не знал, в чем дело, — думает он про Василья Брехунова. — Не знал, так теперь знаю. Теперь уж без ошибки. Теперь знаю“» (29, 44).

Таким образом, ночная метель, т. е. мир природы в состоянии активнейшего движения, выполняет в образной системе Толстого и 50-х, и 90-х годов однокачественную, хотя и не совсем равнозначную функцию. И в «Метели» (1856), и в «Хозяине и работнике» (1895) ночная метель выявляет неподвижность внутреннего мира героев. Но если в 50-е юды авторское внимание сосредоточено главным образом на этой неподвижности, в 90-е ночная метель не только разрушает статику внутреннего мира героя, но и обуславливает его дальнейшее движение к новому жизнепониманию.¹⁵

Вернемся теперь к ночной метели, сопутствующей возвращению Анны из Москвы.

Ночная метель с ее мраком и непрерывностью движения вторгается в сознание Анны еще до выхода из вагона. Внимание героини к миру природы обусловлено и стуком ветра в стекло окна, и видом занесенного снегом кондуктора, и разговорами пассажиров о «страшной метели». Одновременно эти «развлекавшие ее внимание» своеобразные «отзвуки» ночной метели, проникавшие в вагон, внешне сливаются с мешавшими героине звуковыми и зрительными образами «мира» вагона¹⁶ и усиливают ее ощущение статики этого мира, неподвижного в однообразии повторений одного и того же («Далее всё было то же и то же: та же тряска с постукиваньем, тот же снег в окно, те же быстрые переходы от парового жара к холоду и опять к жару, то же мелькание тех же лиц в полумраке и те же голоса» — 18, 106. Курсив здесь и ниже мой, — Г. Г.).

Чтение английского романа (и впечатление от этого чтения) ставится практически в один логический ряд с неподвижностью

¹⁵ Данный анализ «Хозяина и работника» касается лишь одного из аспектов сложнейшей проблематики рассказа. В частности, мы не останавливаемся здесь на мотиве, связанном с неточной цитацией одним из второстепенных персонажей рассказа пушкинских строк («Буря с мглою небо скроить...» вместо «Буря мглою небо кроет...»).

¹⁶ Отметим здесь, что понятия «пассажир», поезд, вагон имели в сознании Толстого устойчивое символическое значение. В уже неоднократно упоминавшейся работе «Путь жизни» он писал, например: «Помни, что ты не стоишь, а проходишь, что ты не в доме, а в поезде, который везет тебя к смерти» (45, 449); «Мы здесь (в жизни, — Г. Г.) в положении пассажиров...» (45, 457). Возможно, именно с этой мыслью связана и брошенная вскользь реплика Каренина на обеде у Облонских (при воспоминании о встрече с Левиным в вагоне поезда): «... весьма неопределенные права пассажиров на выбор места» (18, 410).

прочих однообразных повторений в мире людей («...мелькание тех же лиц в полумраке и те же голоса, и Анна стала читать и понимать читаемое, <...> но ей неприятно было читать, т. е. следить за отражением жизни других людей. Ей слишком самой хотелось жить <...> Но делать нечего было, и она <...> усиливалась читать» — 18, 106—107).

Мотив «темноты», связанный с миром людей и дающий о себе знать в приведенном описании понятием «полумрак», вводится в анализируемый текст в самом его начале («Она <...> огляделась в полусвете спального вагона» — 18, 106).

Этот же мотив оживает и в первом описании крушения «привычной»¹⁷ колеи жизни героини (вступает в действие мотив двоения): «Она чувствовала <...>, что внутри что-то давит дыханье и что все образы и звуки в этом колеблющемся полумраке с необычайной яркостью поражают ее. На нее беспрестанно находили минуты сомнения, вперед ли едет вагон, или назад, или вовсе стоит. <...> опять все смешалось ... Мужик <...> с длинной талией принялся грызть что-то в стене, старушка¹⁸ стала протягивать ноги во всю длину вагона и наполнила его черным облаком...» (18, 107—108).

Стихи двоения в этом описании (хотя Анне еще и кажется, что она может по собственному произволу отдаваться «забытью» и воздерживаться от него) оказывается неподвластной лишь ночная метель, теперь уже «врывающаяся» в двери вагона: «На минуту она опомнилась и поняла, что вошедший худой мужик в длинном нанковом пальто <...> был истопник <...>, что ветер и снег ворвались за ним в дверь; но потом опять все смешалось» (18, 108).

Открытие двери вагона — это выход из мира, статичного в однообразном повторении одного и того же, и столкновение с подвижностью (в одном из активнейших ее вариантов) мира природы. Как и в рассказе «Хозяин и работник», ночная метель словно «одушевляется» в толстовском описании и обретает способность ощущения внутренних импульсов поведения героя. И если в «Хозяине и работнике» метель активно противодействует желанию Василия Андреича спастись, бросив замерзающего Никиту («Снег слепил ему глаза, а ветер, казалось, хотел

¹⁷ Входя в вагон, Анна думает: «Слава богу, завтра увижу Сережу и Алексея Александровича, и пойдет моя жизнь, хорошая и привычная, по-старому» (18, 106). Отметим, что понятие «привычная жизнь» внутренне связано с толстовской интерпретацией личного непонимания (его цель — личное благо) в трактате «О жизни»: «...вступают в брак, заводятся семьей, и жадность к приобретению благ животной жизни усиливается оправданием семьи: борьба с другими ожесточается и устанавливается (инерция) привычка жизни только для блага личности» (26, 335).

¹⁸ Среди пассажиров вагона есть «толстая старуха», которая уже в самом начале пути «укутывает ноги» и «выражает замечания о топке» (18, 106).

остановить его» — 29, 38), в «Анне Карениной» метель стремится «поддержать» начавшееся движение внутреннего мира Анны («И она отворила дверь. Метель и ветер рванулись ей навстречу и заспорили с ней о двери <...> Ветер как будто только ждал ее, радостно засвистал и хотел подхватить и унести ее» — 18, 108).

Снежная буря будто оберегает Анну: она дает ей возможность найти «затишье» на платформе за вагонами, хотя сама «рвется» и «свистит» между колесами вагонов, заносит снегом и вагоны, и столбы, и людей и, затихая по временам, налетает с удесятеренной силой. И будто для того, чтобы «снять» с метели определение «страшная», в описание включается «момент контакта» ее с миром людей: «... буря <...> опять налетела такими порывами, что, казалось, нельзя было противостоять ей. Между тем какие-то люди бегали, весело переговариваясь, скрипя по доскам платформы и беспрестанно отворяя и затворяя большие двери» (18, 108).

Постепенному усилению интенсивности темноты при описании «мира» вагона («полусвет», «полумрак», наконец, заполняющее весь вагон «черное облако») противостоит «бурный мрак», освещенный станционными фонарями. Однако мотив «темноты», связанный с миром людей, присутствует и здесь: согнутая тень человека, мелькнувшая под ногами Анны, тень, с которой связываются неожиданные звуки «молотка по железу» (18, 109), предвещающие своеобразный «речитатив» нагнувшегося над мешком мужичка из сна Анны — «Il faut battre le fer, le broyer, le pétrir...» (18, 381),¹⁹ и — тень, в которой оказался Вронский, заслонивший ей свет фонаря.

Этот «теневого аспект», символически утверждающий неизбежность драматических, порою трагических коллизий в движении личности к новому жизнепониманию, словно «оговаривается» и самим миром природы, динамика движения которого закрепляет начавшийся процесс крушения «привычной» статики внутреннего мира героини. Вслед за объяснением Вронского, которое Анна целиком предвосхищает («... я еду для того, чтобы быть там, где вы» — 18, 109), следует описание мира природы: ветер, как бы одолев препятствие, сыплет снег с крыш вагонов и в то же время «треплет» каким-то железным оторванным листом. Это последний «образ» органично встает в один ассоциативный ряд и со звуками «молотка по железу», донесшимися до слуха Анны еще до встречи с Вронским в ночной метели, и с «речитативом» мужичка из ее сна.

В анализируемом отрывке речь идет, таким образом, о выборе личностью одного из двух качественно полярных состояний внутреннего мира: либо привычной статики, либо движения (ха-

¹⁹ «Надо ковать железо, толочь его, мять» (франц.).

рактор которого неизвестен). Рассудок при этом предпочитает привычную статику, душа — движение: «Весь ужас метели показался ей (Аппе, — Г. Г.) еще более прекрасен теперь. Он сказал то самое, чего желала ее душа, но чего она боялась рассудком» (18, 109).

В образной системе Толстого возможности разума (в связи с кругом людей «сословия образованного»), путь мысли ставятся под сомнение. Источником духовного самотворчества личности выдвигается душа. Поэтому прикрепленность статики внутренней жизни (в анализируемом отрывке) к «желаниям» рассудка, а движения — к «желаниям» души во многом выявляет авторскую концепцию героини романа, концепцию, совпадающую, с одной стороны, с толстовским осмыслением пути «силы и энергии» в «Исповеди», с другой — вступающую в противоречие с его толкованием второй заповеди Нагорной проповеди в работе «В чем моя вера?».

Мотив «темноты» и мотив «движения» — и теперь уже оба в связи с миром людей — вторгаются в художественную ткань романа и в преддверии гибели Анны. Понятием «буря», с которым связана в ее сознании стихия непрерывного движения, определяет Анна свое состояние постоянно сменяющих друг друга и крайне полярных, по сути своей, решений и поступков, отчетливо сознавая при этом кризисность этого состояния и чувствуя безотлагательную потребность качественного изменения подвижности своего внутреннего мира, необходимость преодоления «застывшего» в своей повторяемости состояния двоения («... в душе у нее была буря, и она чувствовала, что стоит на повороте жизни, который может иметь ужасные последствия» — 19, 328).

И словно предваряя трагическую невозможность качественного изменения этой подвижности, в описание последней ночи жизни Анны вторгается мотив «темноты» («Она лежала в постели с открытыми глазами, глядя при свете одной догоравшей свечи на лепной карниз потолка и на захватывающую часть его тень от ширмы <...> Вдруг тень ширмы заколебалась, захватила весь карниз, весь потолок, другие тени с другой стороны рванулись ей навстречу; на мгновение тени сбежали, но потом с новой быстротой надвинулись, поколебались, слились, и все стало темно» — 19, 331).

Тема «мрака» жизни, достигшего предела своей интенсивности, вторгается и в описание предсмертной минуты Анны. Но в этом описании, что существенно важно, присутствует и мотив «разрыва» пелены этого мрака, символически утверждающий недопустимость отождествления тщеты соблазнов в человеческом мире с тщетою жизни: «Привычный жест крестного знамения вызвал в душе ее целый ряд девичьих и детских воспоминаний, и вдруг мрак, покрывавший для нее все, разорвался, и жизнь предстала ей на мгновение со всеми ее светлыми прошедшими

радостями. Но она не спускала глаз с колёс подходящего второго вагона» (19, 348).

Называя самоубийство (в связи с кругом людей образованного сословия) самым «достойным» выходом («выходом силы и энергии») из неразрешимого тупика противоречий при осознании зла и бессмыслицы личного существования, Толстой никогда (ни в «Исповеди», ни в других, более поздних работах) не оправдывал самоубийства. В общем «контексте» его концепции движения личности к новому жизнепониманию самоубийство осмыслялось как слабость, как выход ложный, продиктованный логикой разумного знания, не преодолевшего пут «извращенности». Бытие этого «выхода» в современной ему действительности Толстой связывал с тем типом сознания, которое неспособно примириться с торжеством извращенных добродетелей и не в состоянии преодолеть их власть в силу «незнания» самосозидающих возможностей народного сознания.

3

Помимо пути «силы и энергии», в художественной ткани романа получают образное воплощение и другие выходы, рассматриваемые позднее в «Исповеди» в качестве возможных для людей образованного сословия: путь «неведения» (Каренин, Бронский), путь эпикурейства (Стива Облонский), путь «от слабости к прозрению» (Левин). Внутренне друг с другом соотносенные, эти пути жизни определяют социально-философскую направленность романа; объясняют эпиграф к «Анне Карениной»²⁰ «Мне отмщение, и аз воздам» как напоминание о таящемся внутри самого человека нравственном наказании, одинаково адресованное всем людям той части русского общества, которая противостояла народу, творящему жизнь, и не могла открыть в своей душе закона добра и правды, и дают ключ к пониманию известного ответа Толстого С. А. Рачинскому, недовольному «архитектурой» романа (несвязанностью, с его точки зрения, двух тем — Анны и Левина, развивающихся рядом, — см.: 62, 377).

Толстовский анализ каждого из указанных путей жизни включает в себя исследование представлений героев о добродетели. Эти представления могут сливаться с общепринятыми нормативами нравственности условной, формирующей общественное мнение, или, напротив, разобщаться, расходиться с ними. Именно разобщение, разлад с общепринятыми этическими нормативами

²⁰ О различных толкованиях эпиграфа к «Анне Карениной» см.: *Эйзенбаум Б. М.* Лев Толстой. Семидесятые годы. Л., 1974, 160—173; *Бурсов Б. И.* Лев Толстой и русский роман. М.—Л., 1963, с. 103—109; *Бабеев Э. Г.* Роман Л. Толстого «Анна Каренина». Тула, 1968, с. 56—61, и др.

и рассматривается писателем как предпосылка движения героя к новому жизнепониманию.²¹

В заключительной части «Анны Карениной» Левин, осуждающий общественное мнение — этого «непогрешимого судью», по убеждению Кознышева и Катавасова (19, 392), — оказывается «разбитым» апелляцией Кознышева к евангельскому тексту — его цитацией (неточной) заключительных слов 34-го стиха десятой главы Евангелия от Матфея («Я не мир, но меч принес» — 19, 391). Толстовский комментарий к этому, более всего смущавшему Левина евангельскому тексту («не мир пришел я принести, но меч»), дается в «Соединении и переводе четырех Евангелий». Греческое *μάχαρα*, переведенное в этом стихе как «меч», Толстой переводит как «раздор» («не мир пришел я принести, но раздор») и настаивает на этом переводе: «Христос знал, что в каждом доме разделятся пятеро, и будут одни против других. Одни загорятся, другие будут тушить разгоревшихся. И он томился желанием видеть скорее пламя, которое охватит всех...» (24, 294—296).

Тема разлада, разобщения с общепринятыми представлениями о добродетели связана в романе с Левиным, Анною, Карениным и Николаем Левиным. Их расхождения с этими представлениями, касающиеся прежде всего справедливости и великодушия, органично и естественно влекут за собой сомнение в истинности общепринятых суждений об общем благе и порождают конфликт с общественным мнением.

Своеобразный теоретик идеи справедливости в романе — Кознышев. Его оппоненты — братья Левины, Константин и Николай. Их неприятие суждений старшего брата (покоившихся на оправдании справедливости общим благом, а общего блага — справедливостью) отнюдь не результат продуманной позитивной концепции. В основе возражений обоих — лишь неприятие утилитарного характера, которым определяется осмысление справедливости общепринятым мнением.

Бунт против этой утилитарности — в суждении Николая о статье Кознышева в диалоге с Левиным: «Знаю<...>, он все силы ума употребляет на то, чтоб оправдать существующее зло <...> Ты мне говоришь о <...> его статье. Это такой вздор, такое вранье, такое самообманыванье. Что может писать о справедливости человек, который ее не знает?» (18, 94—95).

Вскрытие этой утилитарности — причина отказа Левина от земской деятельности. В окончательном тексте романа на вопросы Облонского и Кознышева о его службе в земстве Левин односложно отвечает: «Не езжу больше на собрания» (18, 21,

²¹ В этом плане самостоятельный и специальный интерес представляет собою сравнительный анализ «Анны Карениной» и «Юлии, или Новой Элоизы» Руссо в аспектах сопоставления (представления о добродетели и общественное мнение) и противопоставления (характер противостояния Анны и Юлии общепринятым нормам поведения).

29). Не объясняемая в окончательном тексте причина его утверждения — «Никакой земской деятельности нет и не может быть» (18, 21) — раскрывается в черновиках романа. Ее мотивирует расхождение голоса совести с голосом общепринятым: «Левин <...> начал рассказывать <...> о том, как его отдали под суд за то, что он хотел только быть справедливым. Смысл истории был тот, что Левин, бывши мировым судьей, захотел действовать по совести, предполагая, что цель его деятельности есть справедливость, и забыл, что главное, надо действовать по закону, и, обвинив очевидно виновного и выручив пострадавшего, но не по закону, он попался в руки шайки, как он называл, уездных воров, которые жили жалованьями и опеками <...> Эта шайка <...> перешла его решение, и его отдали под суд» (20, 118).

Неприятие существующих представлений о добродетели приводит Левина к сомнению в истинности общепринятых суждений об общем благе: «Чаще и чаще ему приходило в голову, что эта способность деятельности для общего блага, которой он чувствовал себя совершенно лишенным, может быть и не есть качество, а, напротив, недостаток чего-то <...> недостаток силы жизни <...> Чем больше он узнавал брата, тем более замечал, что и Сергей Иванович и многие другие деятели для общего блага не сердцем были приведены к этой любви к общему благу, но умом рассудили, что заниматься этим хорошо, и только потому занимались этим» (18, 253).

Однако трансформация социального аспекта в левинском осмыслении бытия справедливости и общего блага из плана отвлеченного в конкретную проблему личной практической деятельности, приводящая к уяснению «фатальной противоположности» его личных интересов «самым справедливым интересам» мужика, знаменуется в духовной биографии Левина попыткой все того же оправдания общего блага справедливостью, которое ставилось им под сомнение в восприятии общепринятых суждений: «Надо только упорно идти к своей цели, и я добьюсь своего, — думал Левин, — а работать и трудиться есть из-за чего. Это дело не мое личное, а тут вопрос об общем благе <...> Вместо бедности — общее богатство, довольство; вместо вражды — согласие и связь интересов <...> Мысль справедливая не может не быть плодотворна» (18, 363).

Крушение этой иллюзии убеждает Левина в возможности лишь «отрицательной справедливости» (см.: 19, 162—165): острота укоров совести за несправедливое распределение благ между бариним и мужиком притупляется «спасительной» мыслью о неучастии в «увеличении разницы положений» между ними.

Тождество понятий «справедливое» и «удобнейшее», характерное для общепринятых этических нормативов современной Толстому действительности, вскрывается писателем и при анализе намерений и поступков, ложно мотивируемых желанием следовать христианскому учению. Именно этот аспект исследо-

вания очевиден в характеристике сестры Каренина Мари (второстепенный персонаж черновиков), физическое и нравственное состояние которой уподобляется перестоявшей и «отсикнувшейся» простокваше: «Мари была чрезвычайно, совершенно искренно религиозна и добродетельна. Но с тех пор как она отсикнулась, что незаметно случилось с ней года два тому назад, религиозность не находила себе полного удовлетворения в том, чтобы молиться и исполнять божественный закон, но в том, чтобы судить о справедливости религиозных взглядов других и бороться с ложными учениями, с протестантами, с католиками, с неверующими. Добродетельные наклонности ее точно так же с того времени обратились не на добрые дела, но на борьбу с теми, которые мешали добрым делам» (20, 207). Прямое отождествление «удобнейшего» и «справедливейшего» — в суждениях Каренина: «Одно, что занимало его теперь, это был вопрос о том, как наилучшим, наиприличнейшим, удобнейшим для себя и потому справедливейшим образом отряхнуться от той грязи, которую она забрызгала его в своем падении» (18, 294—295).

Вместе с тем справедливость и несправедливость существуют в художественной системе романа и в качестве «оценочных» нравственных категорий, которыми очень свободно и легко оперирует общественное мнение. По собственному усмотрению и произволу оно полномочно награждать «званием» справедливого и лишать этой награды: «Большинство молодых женщин, завидовавших Анне, которым уже давно наскучило то, что ее называют справедливою, радовались тому, что они предполагали, и ждали только подтверждения оборота общественного мнения, чтоб обрушиться на нее всюю тяжестью своего презрения. Они приготовливали уже те комки грязи, которыми они бросят в нее, когда придет время» (18, 183).

Причина такой подвижности оценочных сторон общественного мнения — в неприятии им любого расхождения с узаконенной традицией пути подражания общепринятым нормам поведения. Расходятся с этой традицией не только Анна и Левин, но и Каренин.

Измена Каренина общепринятым нормам поведения — в сострадании и прощении, разрушивших логически построенный плап спасения своей репутации, план, продиктованный, кстати, страхом общественного мнения в несравнимо большей степени, нежели внешней опорой на христианское учение («Я должен сказать и высказать следующее: во-первых, объяснение значения общественного мнения и приличия; во-вторых, религиозное объяснение значения брака» — 18, 152).

Сострадание и прощение — добродетели христианские. Но представления о них могут быть извращены в такой же мере, как и о добродетелях языческих. Испытание на совершенство они выдерживают, по мысли Толстого, лишь в том случае, если не влекут за собою желания награды.

Своеобразным символом каренинского прощения выступает в романе великодушие — добродетель языческая, принимаемая христианством, по Толстому, лишь в ее качественно преобразованном «состоянии», уже не содержащем в себе желания награды за совершенный великодушный поступок. Языческое толкование этой добродетели, органично включающее в себя утверждение «законности» не только желания, но и следования награды за великодушный поступок, дано в этике Аристотеля, разницу между нравственным учением которого и учением истинно христианским Толстой определяет понятием «бездна» (см. об этом выше, с. 33).

В этом свете «наложение» имени языческой добродетели на прощение Каренина, его деяние христианское, становящееся объектом всеобщего внимания именно под названием великодушия,²² обретает роль своего рода выявителя авторской точки зрения на сущность представлений о христианских добродетелях большинства героев романа и общественного мнения в целом.

Однозначны по сути своей, вскрывающей извращенность этих представлений, и восторженное преклонение перед великодушием Каренина графини Лидии Ивановны («Не вы совершили тот великий поступок прощения, которым я восхищаюсь и все, но Он, обитая в вашем сердце» — 19, 79), и смущенная «отдача должного» Стивой Облонским («Ты был велик, как можно быть великодушным; ты отдал ей все...» — 19, 302), и ироническое удивление княгини Бетси («„Я все слышала — ваши заботы. Да, вы удивительный муж!“ — сказала она с значительным и ласковым видом, как бы жалуя его орденом великодушия за его поступок с женой» — 18, 444).

Отношение Вронского к прощению Каренина находится в одном «сущностном» ряду с отношением и графини Лидии Ивановны, и Стивы Облонского, и княгини Бетси, отличаясь лишь качеством и остротой эмоциональной реакции на этот поступок, объясняемых тем, что великодушие (наряду со «смелостью, элегантностью, красотой» и т. д.) входит в узаконенный Вронским список добродетелей людей «настоящих» (18, 124). Списком же этим определяется свод его жизненных правил, основанный на подражании общепринятым нормативам, что неоднократно и настойчиво в тексте романа подчеркивается.

Осмысление Анной великодушия мужа существенно отличается от осмысления этой добродетели Каренина всеми другими героями романа.

²² В «Воскресении» именно понятием «великодушие» определяет Катюша Маслова неприемлемое для нее (по разным причинам) решение Нехлюдова соединить с нею свою судьбу: «Она жалела, что упустила случай нынче высказать ему еще раз то <...>, что она знает его и не поддается ему, не позволит ему духовно воспользоваться ею, как он воспользовался ею телесно, не позволит ему сделать ее предметом своего великодушия» (32, 245).

Понятие великодушие (в связи с прощением Каренина) вводится в роман Анною. Оно возникает в ее письме к мужу после признания, останавливает на себе внимание героини, заставляет разорвать письмо и переписать его заново: «„Я уезжаю и беру с собою сына <...> Будьте великодушны, оставьте мне его“. До сих пор она писала быстро и естественно, но призыв к его великодушию, которого она не признавала в нем, и необходимость заключить письмо чем-нибудь трогательным остановили ее <...> Разорвав письмо, переписала его, исключив упоминание о великодушии, и запечатала» (18, 307).

Неприемлемость для Анны великодушия Каренина (при всем признании исключительной неожиданности его поведения в критический момент) — в ее внутреннем разграничении добродетели истинной и ложной, возможность которого рождается после возвращения из Москвы, с обретением способности нравственной самооценки прошлого и настоящего (мотив «прежде и теперь»).²³

В черновиках романа (уже на последней стадии работы) внешняя последовательность поступков Каренина, сопряженная с темой «прощения», более однопланова, нежели в окончательном тексте. Он соглашается и на развод (вместо отказа — в окончательном тексте), столь долго отвергаемый самою Анной, и на ее возвращение («Прощение, которое я от всей души дал вам во время вашей болезни, я никогда не брал и не беру назад» — 20, 530). И вместе с тем в предсмертном монологе Анны (черновики последней стадии) вскрывается двусторонность осмысления героиней «прощения» Каренина: не отрицая искренности его прощения (но искренности в том ее качестве, в котором она доступна Каренину), Анна рассматривает это прощение как своеобразную маску, надетую отнюдь не на христианские желания: «Она вновь в воображении читала письмо, понимая не только каждое написанное слово, но понимая все те слова, из которых выбирал Алексей Александрович, когда писал письмо, понимая весь ход его мыслей, так, как никогда не понимала, как будто она сама писала это письмо, как будто душа его была обнажена перед нею, и ей даже страшно делалось. Она пони-

²³ Первая встреча после возвращения из Москвы с графиней Лидией Ивановной: «Анна любила ее, но нынче она как будто в первый раз увидела ее со всеми ее недостатками <...> Ведь все это было и прежде; но отчего я не замечала этого прежде? — сказала себе Анна. — Или она очень раздражена нынче? А в самом деле, смешно: ее цель добродетель, она христианка, а она все сердится, и все у нее враги и все враги по христианству и добродетели» (18, 114, 115). Позднее (в тексте романа) «открытая» дискредитация мнимо христианских добродетелей осуществляется в период заграничной поездки Кити (мадам Шталь, ее пошутки и их мотивы). Христианская добродетель Вареньки — не мнимая, но преобладающая роль рационального начала в ее служении практической добродетели свидетельствует не столько о влечении сердца к «деланию добра», сколько о повелениях разума.

мала, что он надеется на ее возвращение и желает его потому, что она физически нужна для него, но что вместе с тем он это свое чувство одевал в христианское прощение, и она понимала, что он был не виноват и что физическое чувство привычки и христианское прощение были искренни» (20, 534).

Это единство истинного и ложного в поступке Каренина вскрывается и в том почти оксюморонном соединении понятий *доброта* и *искусственность*, которым завершается в черновиках романа осмысление Анной темы прощения: «Если с ним (Вронским, — Г. Г.) жизнь не возможна, отчего ж мне не вернуться к Алексею Александровичу? <...> Отчего ж мне не перенести унижения? Я заслужила их. Я перенесу. Это пройдет. Но вот он приходит в халате, с своей улыбкой, игнорирующей все прошедшее, на те минуты, когда я нужна ему <...> *добротой* светится *искусственный* взгляд голубых глаз» (20, 533. Курсив здесь и ниже мой, — Г. Г.).

Ложность представлений самого Каренина о добродетели христианской настойчиво подчеркивается и в черновиках романа, и в окончательном тексте. («Он <...> вспоминал о той *христианской высоте*, на которой он находился»; «Он знал <...>, что он поступил *добродетельно* и *возвышенно*» — 20, 419, 423). Герой расценивает свой поступок как «подвиг» (18, 447) и ожидает за него закономерной награды — «справедливого спокойствия».

Эта неистинность причастности Каренина к добродетели христианской и ощущается Анной (не верившей в возможность прощения собственной вины), болезненно отторгающей саму мысль о великодушии Каренина и в диалоге с братом («Я ненавижу его за его добродетель. Я не могу жить с ним <...> Ты поверишь ли, что я, зная, что он добрый, превосходный человек, что я ногтя его не стою, я все-таки ненавижу его. Я ненавижу его за его великодушие...» — 18, 449), и в признаниях Вронскому («Стива говорит, что он (Каренин, — Г. Г.) на все согласен, но я не могу принять его великодушие, — сказала она, задумчиво глядя мимо лица Вронского. — Я не хочу развода, мне теперь все равно...» — 18, 457). И именно с «продолжением» Карениным «роли великодушия» (19, 100) связывает Анна надежду на свидание с сыном.

Совсем иначе воспринимается великодушие Каренина Вронским. Будучи качественно однородным с тем великодушием, которое входит в список добродетелей, определяющих «свод» его жизненных правил, оно вторгается в этот свод и разрушает его привычную статику (оставляя далеко позади даже самые «максималистские» представления Вронского о проявлении этой добродетели) и во многом предопределяет попытку самоубийства героя: «Роли вдруг изменились <...> Он почувствовал, что муж был великодушен и в своем горе, а он низок, мелочен в своем обмане» — 18, 437).

И восприятие справедливости, не совпадающее с общепринятым мнением (Левин и его земская деятельность), и самый факт проявления добродетели христианской (в оптимально позитивном варианте его мнимо христианской первоосновы — Каренин), и отказ от не подлежащего сомнению блага (развод — Анна) одинаково преследуются общественным мнением, защищающим свои устои.

Определяемое позднее как «ревнитель всего, основная сила, двигающая и двигающая людьми и народами» (28, 204), общественное мнение с его опорой на мнимые добродетели сталкивается в художественной ткани «Анны Карениной» (как и ранее в «Войне и мире») с оппонентами, не приемлющими ту сумму однородных представлений об истине, из которых общественное мнение и слагалось.

Предсмертный монолог Анны, завершающий ее противостояние этим представлениям, является, по сути дела, художественно воплощенным синтезом философской проблематики той части «Исповеди», которая строится на «сцеплении» безусловно реального ощущения «зла и бессмыслицы» жизни людей «образованного сословия» и условно-символического уподобления ее физиологической потребности в «сладо́сти». Анализ и самоанализ героини определяются двумя темами. «Всё неправда, все ложь, все обман, все зло» (19, 347) — подтверждение этой мысли Анна находит в своем прошедшем и настоящем, в людях, которых она знала, в лицах, мелькавших перед окном кареты, в случайных попутчиках по вагону. И вместе с тем «в том пронзительном свете, который открывал ей теперь смысл жизни и людских отношений» (19, 343), для нее становилась несомненной значимость соблазна «сладо́сти», как физиологической потребности всех людей того круга, которым ограничивалась для нее человеческая жизнь вообще. Случайное впечатление (мальчики, остановившие мороженщика) рождает устойчивую ассоциацию, которой определяется теперь весь ход ее мысли: *«Всем нам хочется сладкого, вкусного. Нет конфет, то грязного мороженого. И Кити так же: не Вронский, то Левин <...> Яшвин говорит: он хочет меня оставить без рубашки, а я его. Вот это правда!»* (19, 340, 341. Курсив мой, — Г. Г.).

Соблазн «сладо́сти» осмысливается Анной как символ всеобщего смысла жизни, ведущий к человеческому разъединению: *«...борьба за существование и ненависть — одно, что связывает людей <...> Разве все мы не брошены на свет затем только, чтобы ненавидеть друг друга и потому мучать себя и других? <...> Так и я, и Петр, и кучер Федор, и этот купец, и все те люди, которые живут там по Волге, куда приглашают эти объявления, и везде, и всегда...»* (19, 342, 344).

Логика ложного разумения обращала соблазн «сладо́сти» в еще одно подтверждение «зла и бессмыслицы жизни» и замыкала круг противоречий. В сознание Анны вторгается фраза, случайно сказанная соседкой по вагону: «На то дан человеку разум, чтоб из-

бавиться от того, что его беспокоит». Эти слова как будто ответили на мысль Анны. «Избавиться от того, что беспокоит <...> Да, очень беспокоит меня, и на то дан разум, чтобы избавиться...» (19, 346, 347). Эта мысль, собственно, давно уже бродила в ее сознании. В словах сидящей напротив дамы как бы цитируется уже высказанное самою Анной: «Зачем же мне дан разум, если я не употреблю его на то, чтобы не производить на свет несчастных?» (19, 215).²⁴ Из неразрешимого тупика противоречий ложного знания «самый достойный выход» — «выход силы и энергии» (23, 28) — самоубийство.

Толстой всегда был противником «женского вопроса» (полемическим ответом на него явилось в свое время «Семейное счастье» — 1859). Тем не менее в 70-е годы в художественном осмыслении судьбы людей «образованного сословия» (не обретших веры) путь «силы и энергии», «самый достойный выход», связывается Толстым с женским образом.

Чувство Анны разрушает все удобства «неведения» обоих героев, заставляет увидеть и дракона, ожидающего их на дне колодца, и мышей, подгачивающих куст, за который они держатся.

Соблазн «сладости» не вечен, комфорт «неведения» не прочен. А нежелание прозрения сильно. Но стена самозащиты и самооправдания, воздвигаемая Карениным (и по-своему — Вронским), психологический фундамент которой — в желании сохранить призрачный мир установившихся норм, не выдерживает силы жизни, обнажающей «зло и бессмыслицу» миража соблазнов.

И прощение Каренина и самоосуждение Вронского — неожиданное отклонение от их обычной колеи жизни, с которого для обоих начинается стремительное разрушение удобств «неведения». От первых подозрений до этого момента — у Каренина сначала растерянность, затем возмущение, желание «обеспечить свою репутацию» (18, 296), отринуть от себя «знание», утвердиться в собственной невиновности и — жажда «возмездия» (18, 297) за грязь, которою она «забрызгала его в своем падении» (18, 294—295). Мысль о том, чтобы «требовать развода и отнять сына» (вместе с тайным желанием смерти Анны) приходит позднее. Вначале Каренин отвергает дуэль, развод, разлуку и надеется на спасительную силу времени, на то, что страсть пройдет, «как и все проходит» (18, 372): «... пройдет время, все устрояющее время,

²⁴ Эти слова, как и весь разговор Анны с Долли о нежелании иметь детей, толкуется обычно как свидетельство авторской дискредитации героини, вступившей на путь «прелюбодеяния». Между тем в «Исповеди» эта тема в эволюции саморазрушительного начала личности из круга «образованного сословия» объясняется как ложная, но закономерная на пути поиска «смысла жизни»: «... дети; они тоже люди. Они находятся в тех же самых условиях, в каких и я: они или должны жить во лжи, или видеть ужасную истину. Зачем же им жить? Зачем мне любить их, беречь, растить и блюсти их? Для того же отчаяния, которое во мне, или для тупоумия! Любя их, я не могу скрывать от них истины, — всякий шаг в познании ведет их к этой истине. А истина — смерть» (23, 14).

и отношения восстановятся прежние <...> то есть восстановятся в такой степени, что я не буду чувствовать расстройств в течении своей жизни» (18, 298—299). Эта мысль Каренина явно соотносится с проходящим через весь роман понятием «все образуется», которым Стива Облонский (понимающий во многом зло и бессмыслицу жизни) «разрешает» все осложненные жизненные ситуации. Понятие «образуется» (в тексте романа почти всегда выделяемое курсивом) во многом символизирует своеобразную философскую основу пути «эпикурейства».

Определяя восприятие Вронского Анною (накануне ее самоубийства), Толстой писал: «Для нее весь он, со всеми его привычками, мыслями, желаниями, со всем его душевным и физическим складом, был одно — любовь к женщинам» (19, 318). Эта сущность Вронского и предопределила неполноту его ощущения всего нравственного мира Анны, в котором чувство к нему, любовь к сыну и сознание вины перед мужем всегда являлись страшным «узлом жизни», предрешившим трагический исход. Характер «внешних отношений» Вронского к Анне, предусмотренных его личным «кодексом чести» и обусловленных чувством, безукоризнен. Но уже задолго до рождения дочери Вронский начинает ощущать существование каких-то ипых, новых и незнакомых ему до сих пор отношений, отношений «внутренних», «пугавших» его «своей неопределенностью» (18, 322). Приходят сомнения и неуверенность, рождается тревога. Вопрос о будущем, столь легко разрешавшийся на словах, оказывается совсем не ясным и не простым, да и просто непонятным в уединенных размышлениях.

Сама Анна в предсмертном внутреннем монологе делит свои отношения с Вронским на два периода — «до связи» и «после». «Мы <...> шли навстречу до связи, а потом неудержимо расходимся в разные стороны. И изменить этого нельзя <...> Мы жизнью расходимся, и я делаю его несчастье, он мое, и переделать ни его, ни меня нельзя...» (19, 343—344). Но практически понимание этого наступает задолго до отъезда с Вронским за границу. Второй период их любви для Анны сразу (задолго до рождения дочери) — и счастье и несчастье. Несчастье не только во «лжи и обмане» (18, 318), не только в чувстве вины, но и в ощущении тех внутренних колебаний Вронского, которые становятся все более очевидными для нее при каждой новой встрече с ним: «Она, как и при всяком свидании, сводила в одно свое воображаемое представление о нем (несравненно лучшее, невозможное в действительности) с ним, каким он был» (18, 376). Сознание безвыходности и желание смерти возникает у Анны почти сразу после признания Каренину. Тогда же появляются и чувство «враждебности» к Вронскому и «приступы ревности». «Зло и бессмыслица» жизни становятся для нее очевидными уже в начале связи с ним. Их пребывание в Италии, Петербурге, Воздвиженском и Москве — психологически закономерное движение к осознанию тщеты соблазнов Вронским.

Жизненная драма духовно незаурядной женщины, существенным образом переосмыслившей общепринятые нравственные ценности, осознавшей конфликт между существующим и должным и вместе с тем ощущавшей «непреодолимую стену между собой и народом» (20, 505), и являла собою один из возможных вариантов движения к новому жизнепониманию, обреченного завершиться трагически.

* * *

Противостояние Левина общественному мнению, начинаясь с неприятия общепринятых представлений о справедливости, долгое время остается в пределах лишь внутренних критических оценок его. Хотя эти оценки крайне резки («Толпа, имя которой легион, руководящий общественным мнением» — 18, 357), источник силы общественного мнения герою еще не ясен. Прямая зависимость представлений об общем благе от характера представлений о добродетели еще не становится ему очевидной, хотя объяснение герою в диалоге с Кознышевым своего неучастия в «общем деле» содержит в себе симптомы будущего прозрения: утверждение необходимости совпадения общего блага с личным мотивируется стремлением устранить элементы неистинности, искусственности не только в суждениях об общем благе и его определениях, но и в служении ему.

Левинская мысль о необходимости качественного изменения узаконенных представлений об общем благе — в этом диалоге — покоится на его индивидуальном представлении о благе личном, представлении, которое мотивируется голосом совести, с одной стороны, а с другой — «кровной» связью героя с русской деревней, представлявшейся ему «поприщем для труда несомненно полезного» (18, 251), и с «общим трудом», главным участником которого он считает народ, русское крестьянство.

Но представления героя о добродетелях крестьянских пока еще очень условны. Левин выделяет среди них справедливость качественно иную, нежели справедливость людей его круга, и крепость (см.: 18, 252) и «приходит в озлобление на народ» за его «беспечность, неряшливость, пьянство» (18, 252). Вместе с тем он не видит в народе «никаких особенных качеств» и в силу почти постоянного пребывания в деревне и связанности собственных интересов с ежедневным крестьянским трудом он и себя считает частью народа.

Однако уверенность эта в «принадлежности» к народу начинает колебаться во время косьбы Машкина Верха. Эпизод косьбы, обрамленный в тексте романа диалогами Кознышева с Левиным об общем благе, по своим нравственным извлечениям для героя однороден с эпизодом пребывания Безухова на батарее Раевского: и Левин и Безухов сталкиваются с неведомой им целительной силой «общей жизни». дающей героям на время ощущение полноты бытия в единении с другими.

Второе столкновение Левина с «общей жизнью» (оно следует почти сразу за первым) еще сильнее колеблет уверенность героя в том, что он является «частью» народа, поскольку ставит перед ним проблему «особенностей» народного сознания, которые эту «общую жизнь» и обуславливают.

Однако от рождения этой проблемы до ее решения, до ее «отгадки» еще очень далеко. Бессонная ночь героя в имении сестры с воспоминаниями о «море веселого общего труда» (18, 290); захлестнувшем все его недовольство мужиками (они пытались «посвоему» распределить сено между барином и мужиком), как бы «делит» все передуманное и пережитое на «три хода мысли» (18, 290). Каждый из этих «ходов» почти совпадает с главными «руслами» размышлений Безухова в итоге его духовных извлечений от общения с солдатами батареи Раевского и Платоном Каратаевым. Правда, в сравнении с Левиным на этой стадии его духовной эволюции, Пьер более проникновенен в осмыслении «особенностей» народного сознания.

Первый общий «ход» мысли мотивирован желанием отречения от «ненужных знаний», от праздности и искусственности жизни. О Левине: «Левину в первый раз ясно пришла мысль о том, что от него зависит переменить ту столь тягостную, праздную, искусственную и личную жизнь, которою он жил, на эту трудовую, чистую и общую прелестную жизнь» (18, 290—291). О Безухове: «Они — эти странные, неведомые ему доселе люди, они ясно и резко отделялись в его сознании от всех других людей. „Солдатом быть, просто солдатом!“ — думал Пьер засыпая. „Войти в эту общую жизнь всем существом. . .“» (11, 293).

Второй общий «ход» мысли мотивирован уверенностью (Левин) и обретенным знанием (Безухов) устранения «разлада», «несогласия» с самим собою вхождением в эту «общую жизнь». Левин: «Другие мысли и представления касались той жизни, которою он желал жить теперь. Простоту, чистоту, законность этой жизни он ясно чувствовал и был убежден, что он найдет в ней то удовлетворение, успокоение и достоинство, отсутствие которых он болезненно чувствовал» (18, 291). Безухов: «. . .успокоения, согласия с самим собою, того, что так поразило его в солдатах в Бородинском сражении — он искал <...> и <...> получил это успокоение и это согласие с самим собою только через ужас смерти, через лишения и через то, что он понял в Каратаеве» (12, 97).

Третий общий ход мысли мотивирован проблемой вхождения в эту «общую жизнь». Левин: «. . .ряд мыслей вертелся на вопросе о том, как сделать этот переход от старой жизни к новой. И тут ничего ясного ему не представлялось» (18, 291). Безухов: «Войти в эту общую жизнь всем существом, проникнуться тем, что делает их такими. Но как скинуть с себя все это лишнее, <...> все бремя этого внешнего человека?» (11, 293). Но в размышлениях Безухова (уже в итоге его осмысления «совмещенных» из-

влечений из нравственного мира солдат батареи Раевского и Платона Каратаева) есть и еще один «ход», который отсутствует в суждениях Левина на этой стадии его духовной эволюции. Безухов отвергает веру в жизнедеятельную силу «пути мысли», знания разумного: «...успокоения, согласия с самим собою <...> он искал этого путем мысли, и все эти искания и попытки обманули его» (12, 97). Этот четвертый «ход» и начинает незаметно, но настойчиво отстаивать свои права в движении левинской мысли.

Последствия бессонной ночи не оказались радикальными: они еще не повлекли за собой социальной переориентации героя. Но самым существенным образом повлияли на саму ее возможность в будущем.

Бессонная ночь, разделившая все передуманное и пережитое Левиным на три «хода мысли», вторгла в сознание героя мотив сопоставления прошлого с настоящим («прежде» и «теперь»), вскрывший неустойчивость, своеобразное двоеение в осмыслении героем основного дела своей жизни — хозяйственной деятельности в деревне. Этот мотив — и в сравнительно-обобщающем «определении» *никогда*, которым герой отделяет настоящее от прошлого («...хозяйство, которое он вел, опротивело ему и потеряло для него всякий интерес. Несмотря на превосходный урожай, *никогда* не было или по крайней мере *никогда* ему не казалось, чтобы было столько неудач и столько враждебных отношений между им и мужиками, как нынешний год» — 18, 338). Этот мотив — и в открытом противопоставлении «прежде» и «теперь» («...сближение с мужиками, зависть, которую он испытывал к ним, к их жизни, желание перейти в эту жизнь <...> — все это так изменило его взгляд на заведенное у него хозяйство, что он не мог уже никак находить в нем *прежнего* интереса и не мог не видеть того неприятного отношения своего к работникам, которое было основой всего дела <...> *Уже давно* Левин чувствовал недовольство своим отношением к хозяйству. Он видел, что лодка его течет, но он не находил и не искал течи, может быть, нарочно обманывая себя. Но *теперь* он не мог более себя обманывать. То хозяйство, которое он вел, стало ему не только не интересно, но отвратительно, и он не мог больше им заниматься» — 18, 338—340. Курсив мой, — Г. Г.).

Эта своеобразная реакция на состояние двоеения, реакция скорее «головная», теоретическая (хотя уже на «новых основаниях»), нежели «практическая» (Левин продолжит занятия хозяйством), сопровождается ростом внимания героя к возможностям «пути мысли», знания разумного. Именно этот аспект духовных исканий героя и вскрывается в его общении со Свяжским, в имение которого Левин отправляется в момент безысходности своих размышлений об отношениях с мужиком.

Свяжский — «самый лучший тип земского деятеля» из всех известных Левину. Тем более велик интерес героя к той проблеме, которую он сам формулирует как расхождение между мыслью че-

ловека, его «рассуждением», очень последовательным (хотя всегда не самостоятельным), и его жизнью, устойчивой и определенной в своем направлении, но идущей всегда «вразрез» с рассуждением. Попытки героя проникнуть дальше «открытых для всех дверей приемных комнат ума» Свяжского (считавшего, что русский мужик по своему развитию стоит на переходной ступени от обезьяны к человеку, и одновременно охотнее всех на земских выборах пожимавшего руку мужикам и выслушивающего их мнения) остаются безрезультатными: «Левин видел, что так и не найдет он связи жизни этого человека с его мыслями. Очевидно, ему совершенно было все равно, к чему приведет его рассуждение; ему нужен был только процесс рассуждения. И ему неприятно было, когда процесс рассуждения заводил его в тупой переулок» (18, 356).

И вместе с тем в сознание героя вторгаются понятия «праздный ум» и «мысль, выросшая из условий жизни» (последнее — итог общения Левина с одним из гостей Свяжского, «озлобленным», «закоренелым» крепостником — 18, 349). Одновременно и «праздный ум», и «мысль, выросшая из условий жизни», рассматриваются героем как неотъемлемые качества «толпы», руководящей общественным мнением.

Однако внутреннее противостояние Левина суждениям как Свяжского, так и «озлобленного» помещика — не что иное, как еще одна умственная концепция. И хотя в ее построении — левинская ориентация на «особенности», «привычки», «инстинкт» (18, 352, 357) русского мужика (как он их понимает), ее позитивный результат — утверждение героя в неизбежности противодействия крестьян начинаниям помещика, противодействия, имеющего основание в духе народа.

В момент уяснения безысходности своих начинаний, пытаясь отстоять свою умственную концепцию, Левин и обращается к понятиям «справедливость» и «общее благо», внутренне мотивируя это обращение истинностью личных представлений о них («надо только упорно идти к своей цели, и я добьюсь своего <...> Это дело не мое личное, а тут вопрос об общем благе <...> Мысль справедливая не может не быть плодотворна» — 18, 363).

Характер противостояния героя общепринятым представлениям о путях к общему благу, недоверие к выводам разума (при явно существующей опоре на него) и пока еще только робкие попытки проникнуть в суть «особенностей», «привычек», «инстинктов» русского крестьянина не устраняют столкновения Левина с ощущением тщеты жизни, неизбежно уничтожаемой смертью. Мысли о неминуемости смерти (толчок им дается извне, приездом обреченного брата Николая), ставящей под сомнение целесообразность любого начинания, овладевают Левиным именно в период «отстаивания» в борьбе с самим собою (состояние противоречия, двоения) правоты собственных практических устремлений, объединяются с негативными извлечениями от изнуряю-

щей героя внутренней борьбы и вторгают в его сознание тему «мрака», «темноты» мира людей. Но в отличие от бытия этой темы в толстовском осмыслении образа Анны в левинский «сюжет» одновременно с этой темой вводится мотив *сопротивления* «мраку жизни»: «Он во всем видел только смерть или приближение к ней <...> Темнота покрывала для него все, но именно вследствие этой темноты он чувствовал, что единственную руководительную нить в этой темноте было его дело, и он из последних сил ухватился и держался за это дело» (18, 371).

Дело для Левина (его книга и хозяйственные начинания) — «спасение от жизни» (19, 52). Однако при всем расхождении левинских представлений о путях к общему благу с общепринятыми в сравнении с «мраком», покрывшим «всю жизнь» (19, 52), это дело представляется герою «малым» и «ничтожным» (19, 52). Его ощущение «малости» и «ничтожности» дела усугубляется в первые месяцы после женитьбы в связи с сущностной переоценкой цели дела: «*Прежде* дело это было для него спасением от жизни. *Прежде* он чувствовал, что без этого дела жизнь его будет слишком мрачна. *Теперь* же занятия эти ему были необходимы, чтобы жизнь не была слишком однообразно светла» (19, 52). А в самом характере своего отношения к делу героем вскрывается элемент искусственности: «Если б я мог любить все это дело, как я люблю тебя . . . , а то я последнее время делаю, как заданный урок <...> я притворяюсь» (19, 133). Однако сознание этой искусственности отнюдь не устраняет левинскую отчужденность как от общепринятых путей служения общему благу, так и от самой возможности утверждения своего дела в качестве единственного смысла жизни. («Ну, а захотел бы ты сейчас поменяться с Сергей Ивановичем? — сказала Кити. — Захотел бы ты делать это общее дело и любить этот заданный урок, как он, и только? — Разумеется, нет, — сказал Левин» — 19, 133).

Вместе с тем именно со своим личным делом связывает Левин собственное участие в «деле общем», свое служение «общему благу». Общепринятые представления о том и другом уже ранее, в период земской деятельности героя, стали объектом его недоверия. Теперь герой встречается с еще одним подтверждением правоты своего негативизма в отношении к ним. В сцене дворянских выборов Левин видит (подобно Пьеру в зале Дворянского собрания) лишь озлобление и волнение толпы, недоверчивость, враждебность и злое возбуждение, обусловленные очевидной для него извращенностью представлений об общем благе каждого из участников событий. И одновременно все происходящее, вскрывающее Левину источник силы извращенного общественного мнения (единство ложных представлений о добродетели), мотивируется Кознышевым в диалогах с героем потребностями «общественного дела» и «общего блага» (19, 228).

«Мрак» жизни одолевает «светлоту» семейных радостей, и счастливый семьянин Левин прячет шнурок, чтобы не повеситься

на нем, и боится ходить с ружьем, чтобы не застрелиться. Преодолевая «мучительный разлад с самим собою» (19, 369), герой продолжает заниматься хозяйством, выяснением отношений с мужиками, делами сестры и брата, заботится о ребенке («новая область» его «уязвимости») и жене. Но все эти дела не оправдываются им «какими-нибудь общими взглядами» (19, 371). Любое соотнесение этих дел с «пользой общей» устраняет уверенность в нужности этих дел, уменьшает саму деятельность и постепенно сводит ее «на нет». Такое противостояние жизни (знание того, что должно и что не должно делать) и мысли (незнание общего смысла жизни) и обуславливало духовный кризис героя.²⁵

Прозрение Левина, устраняющее ощущение тщеты жизни и открывающее тщету соблазнов, совершается в один из его «самых мучительных дней» (19, 374) и одновременно — в период крайнего «напряжения» всего народа в его трудовом самопожертвовании (сбор урожая и посев озимых), самопожертвовании, повторявшемся ежегодно, но никогда не ставившемся народом себе в заслугу и не ценимом никем.

Мучительное для героя противоречие между жизнью и мыслью пытается захватить в свои владения в этот день и ту «общую жизнь», целительную силу которой он уже испытал. Размышления Левина о тщете жизни в целом возвращают нас и к внутреннему монологу Болконского в канун Бородина (черновики романа) и к предсмертному «потоку сознания» Анны: «Что же я такое? и где я? и зачем я здесь? <...> Зачем я тут стою, заставляю их работать? Из чего они все хлопочут <...>? Из чего бьется эта старуха Матрена <...>? <...> не нынче — завтра, через десять лет, ее закопают и ничего не останется ни от нее, ни от этой щеголихи в красной паневе, которая таким ловким, нежным движением отбивает из мякины колос. И ее закопают, и пегого мерина этого очень скоро <...> И ее закопают и Федора подавальщика с его курчавой, полною мякины бородой и прорванной на белом плече рубашкой закопают. А он разрывает снопы и что-то командует, и кричит на баб, и быстрым движением поправляет ремень на маховом колесе. И главное, не только их, но меня закопают, и ничего не останется. К чему?» (19, 374—375).

Слова подавальщика Федора о «жизни для души» и вторгаются в сознание Левина именно в этот момент («Он (Левин, — Г. Г.) думал это и вместе с тем глядел на часы <...> Проработав до обеда мужицкого, до которого уже оставалось недолго, он вместе с подавальщиком вышел из риги и разговорился» — 19, 375). В словах «жизнь для души, по правде, по-божьи», которыми определяется отношение к миру дяди Фоканыча с его постоянной за-

²⁵ О противоречии между жизнью и мыслью Левина, его отвержении возможностей разума, его пути к вере, см. также: *Куприянова Е. Н. Эстетика Л. Н. Толстого*, с. 249—252.

нятостью делом, добротой, простотой, правдой, прощением («Фоканыч <...> разве станет драть шкуру с человека? Где в долг, где и спустит. Ан и не доберет. Тоже человеком <...> Фоканыч — правдивый старик. Он для души живет. Бога помнит» — 19, 376), и раскрываются Левину особенности народного сознания (в их толстовском понимании), к овладению которыми герой стремился столь настойчиво и долго.

Вместе с тем и постоянный труд, и доброта, и простота, и правда, и прощение, входящие в сознание героя одновременно с понятием «жизнь для души», — это мир крестьянских (христианских) добродетелей (в сознании подавальщика Федора, как ранее в сознании Платона Каратаева, понятия «крестьянин» и «христианин» («хрестьянин»)) сливаются — см.: 19, 376). Открытие этого мира делает очевидным герою несостоятельность «знания разумного», исторически обескровившего себя элитарным закрепощением и обреченным в силу этого не только на «праздное умствование», но на «мошенничество» и «плутовство» (19, 379): «Разум открыл борьбу за существование и закон, требующий того, чтобы душить всех, мешающих удовлетворению моих желаний <...> А любить другого не мог открыть разум, потому что это неразумно <...> то, что я знаю, я знаю не разумом <...>, я знаю это сердцем» (19, 379, 381). С открытием этого мира «оживает» для героя и справедливость (добродетель кардинальная), общепринятые представления о которой уже давно отвергнуты героем: «...что же? Я не понял <...> слов Федора? А поняв, усумнился в их справедливости? <...> Нет, я <...> не могу усумниться в этом» (19, 377).

Самосозидающая сила крестьянских (христианских) добродетелей для героя несомненна, как несомненна и кровная связь их с социальной общностью людей, чуждых его классу. Духовная переориентация Левина на жизнетворящие ценности народного сознания позволяет герою (и теперь уже на новых основаниях) вновь отождествить себя с народом и вступить в открытую полемику с общественным мнением (в лице Кознышева и Катава-сова), в которой невозможность слияния воли народа с волей общественного мнения в решении славянского вопроса внутренне мотивируется героем радикальным несходством представлений о добродетели людей сословия образованного и добродетелях крестьянских, слагающих «общую жизнь» народа.

Противостояние извращенному общественному мнению, и не только противостояние, но и активнейшая попытка разрушения его искусственной цельности — одна из важнейших задач Пьера Безухова в эпилоге «Войны и мира». Однако в отличие от безуховской концепции преобразования мира существующего в мир должный левинское противостояние общественному мнению включает в себя отрицание любого рода апелляций к понятию «общее благо», содержательное наполнение которого определялось социальной общностью людей, живущих за счет народа: «Он вместе

с народом не знал, не мог знать того, в чем состоит общее благо, но твердо знал, что достижение этого общего блага возможно только при строгом исполнении того закона добра, который открыт каждому человеку» (19, 392). Именно это суждение, но уже в связи не с частным, а с собирательным сознанием («Мы не знаем, не можем знать, в чем состоит общее благо, но твердо знаем...» — см. выше, с. 78) почти дословно и воспроизводится в работе «Путь жизни» (1910), итоговой в развитии толстовской концепции различных жизнепониманий.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Идея подвижности личности по отношению к истине, во многом осмысленная Толстым как преодоление извращенных представлений о добродетели (не оставивших без своего воздействия и народное сознание),¹ в значительной степени определила проблематику народных рассказов, драмы «Власть тьмы», повестей Толстого 80—90-х годов. Эта же идея в значительной степени обусловила и тот обвинительный приговор (в трактате «Что такое искусство?», 1898), который выносятся Толстым нерезультативности воздействия (в максимальном смысле) на нравственный мир человека культуры классов «высших», отделившейся от искусства народного: современный диагноз болезни человечества ничем не отличался от диагноза многовековой давности. Уход в мир соблазнов — от личных до государственных (39, 144—145) — был столь же притягателен. Разгул насилия и зла столь же велик. И вместе с тем идея подвижности личности по отношению к истине обусловила и толстовскую веру в «воскресение» и человека и культуры.

Устойчивость бытия этой идеи в толстовском сознании отнюдь не означала, однако, отсутствия любого рода колебаний во внутреннем осмыслении писателем характера ее жизнеспособности. Утопизм надежды даже не на всеобщность, а хотя бы на массовость изменения представлений о самом общем благе и путях его достижения круга людей сословия образованного, — изменения, без которого был невозможен, по мысли Толстого, переход к высшему жизнепониманию, — сознавался и самим писателем. К периоду работы над чертковским изложением трактата «О жизни» относится, например, следующее дневниковое суждение Толстого: «Странное равнодушие у меня стало последнее время к высказыванью истины о жизни — неудобопринимаема

¹ Вторжение извращенных представлений о добродетели в народное сознание — предмет толстовского внимания уже с 50-х годов. Эта тема, требующая специального исследования, в настоящей работе почти не рассматривается.

она» (51, 10 — 10 января 1890 г.). Критическое начало в самооценке результативности собственного учения обуславливает и рождение толстовского замысла о силе «мрака жизни»: «Думал к драме о жизни: отчаяние человека, увидавшего свет, вносящего этот свет в мрак жизни с надеждой, уверенность освещения этого мрака; и вдруг мрак еще темнее» (51, 17—5 февраля 1890 г.).

Значимо и то обстоятельство, что утверждение истинно христианского общественного мнения (общечеловеческого по своей нравственной первооснове), отрицающего всякое насилие и его неизбежных спутников — «опьянения властью» и «опьянения подострастием», связывалось Толстым в трактате «Царство божие внутри вас» не только с «самостоятельным рассуждением и усилением» (28, 144). Победа истинно христианского жизнепонимания ставится писателем в этом трактате в прямую зависимость и от нравственного «давления» на ту часть человечества, которая не в состоянии усвоить истину самостоятельными силами: «Перемена в жизни человечества <...> наступит не только тогда, когда все люди один по одному до последнего сознательно усвоят христианское жизнепонимание, а тогда, когда возникнет такое определенное и всем понятное христианское общественное мнение, которое покорит себе всю инертную массу, не способную внутренним путем усвоить истину и поэтому <...> всегда подлежащую воздействию общественного мнения» (28, 199—200).

Толстовское ощущение элементов утопизма собственной концепции движения мира существующего к миру должному и обусловило сосредоточенность внимания писателя на том ее аспекте, которым вскрывалась невозможность приятия мира существующего. Беспрецедентным по своей обвинительной силе обличительным приговором этому миру и становится роман «Воскресение» (1899), работа над которым была завершена шесть лет спустя после изложения Толстым концепции жизнепониманий в трактате «Царство божие внутри вас».

Не давая развернутого анализа романа, отметим ряд важнейших аспектов нравственно-социальной и эстетической сторон его внутренней структуры, находящихся в органической связи с тем художественным решением темы преобразования мира существующего в мир должный, которое утвердилось в толстовском наследии в предыдущие десятилетия.

Существующие представления об общем благе и путях его достижения получают в «Воскресении» именование этики «общего» или «среднего уровня» (32, 311, 323, 375). Это определение дается в романе Нехлюдовым, «сводящим» (в итоге своего осмысления мира, с которым он порывал) множество впечатлений к «единству» (32, 326). Жизнеспособность этики «общего уровня» связывается героем с извращенностью представлений о добродетели (в центре его внимания — справедливость) и радикальностью расхождений между голосом совести и общественным мнением.

К моменту встречи в зале суда — в плену этики «общего уровня» и Маслова и Нехлюдов, хотя степень и характер их причастности к общепринятым нормам поведения не одинаковы. Причастность Нехлюдова — в оправдании желаний и поступков ориентацией на их всеобщность,² в опоре на мнимые добродетели, в замене голоса совести голосом общественного мнения.³ Причастность Масловой — в объективно объяснимой утрате ею веры в бытие добродетели истинной и признании соблазна «сладости» вполне оправданным стимулом жизни.⁴

Этика «общего уровня», обрекающая Маслову на подчинение «власти тьмы» и приводящая ее на скамью подсудимых, символически уподобляется в художественной ткани романа черноте, мраку. Мотив черноты, не сливающейся со стеной тумана предсметных часов весенней ночи, вводится в сознание Нехлюдова в момент его самооправдания (ночь соблазна).⁵ И затем возникает вторично — в момент встречи с Масловой в зале суда, разрушая фундамент, на котором покоилось самооправдание, и устраняя возможность пребывания в комфортных условиях неведения.⁶

С задачей дискредитации узаконенных нравственных норм, этики «общего уровня» связана в художественной системе романа и функция другого мотива метафорической символики — мотива «дверей». Он настойчиво вводится в читательское сознание в ва-

² «Все такие — такова жизнь»; «Это всегда так делается»; «Он поступил как надо, как все поступают»; «Делать ему помогало то, что делал не он один, а все делали» — 32, 103; 33, 11, 56, 104.

³ «Не было преград совести — внутренних, потому что совесть в этом его состоянии заменялась общественным мнением его среды. В этом-то и была прелесть такого отдавания себя потоку, что, подчиняя себя общественному мнению своей среды, получалась совершенная свобода <...> для удовлетворения своих страстей» — 33, 55.

⁴ «Она <...> верила в то, что есть добродетель и порок, что можно и должно быть хорошей <...> Но с того времени, как он соблазнил ее и уехал, в особенности с той ночи, когда она хотела убить себя, она поняла, что все <...> вздор <...>, что всякий только до себя и что все эти слова: добродетель и порок, все вздор, обман. Жить надо, и что слаще и богаче, то лучше» — 33, 98 (Курсив мой, — Г. Г.).

⁵ «На дворе было светлее; внизу на реке треск и звон и сопенье льдин еще усилились, и к прежним звукам прибавилось журчанье. Туман же стал садиться вниз, и из-за стены тумана выплыл ущербный месяц, мрачно освещая что-то черное и страшное. „Что же это: большое счастье или большое несчастье случилось со мной?“ — спрашивал он себя. „Всегда так, все так“, — сказал он себе и пошел спать» (32, 63).

⁶ «Катюша <...> перевела глаза на присяжных и остановила их на Нехлюдове, и лицо ее сделалось серьезно и даже строго <...> Несмотря на охвативший его ужас, он не мог отвести и своего взгляда от этих косящих глаз с ярко-белыми белками. Ему вспомнилась та страшная ночь с ломавшимся льдом, туманом и, главное, тем ущербным, перевернутым месяцем, который перед утром взшел и освещал что-то черное и страшное. Эти два черные глаза, смотревшие и на него и мимо него, напоминали ему это что-то черное и страшное. „Узнала?“ — подумал он. И Нехлюдов как бы сжался, ожидая удара. Но она не узнала» (32, 67).

рианте насильственно «закрытых дверей» (с ориентацией на новозаветную традицию)⁷ при описании жизни заключенных. Закрытым и обитым железом дверям тюрьмы, таким же дверям ее бесчисленных коридоров и камер, открываемых только надзирателями, считающими входящих и выходящих «по головам»,⁸ пародийно противопоставлены в тексте романа «отворенные двери» (32, 135) церкви, встречающей заключенных (в черновом варианте сцены богослужения) пространством, «отгороженным решеткой» (33, 163), выполняющей функцию, аналогичную «запертым дверям» тюрьмы.

Освобождение Нехлюдова из плена «власти тьмы», движение от общепринятого жизнепонимания к новому сопряжено с его уяснением радикальности расхождений между справедливостью и законом, между идеей общего блага и его практической сутью в современной ему действительности. В плане же психологическом процесс этого освобождения ознаменован стадией «двоения», преодоление которого (но в достаточно условной форме: будущее героя нам неизвестно) совершается лишь на последних страницах романа.

В сфере «двоения» Нехлюдова, обусловленной непрерывной борьбой голоса совести с голосом общим (голосом «искусителя»), — восприятие им Катюши (особенно противоречивое в черновиках романа),⁹ его собственные намерения и поступки, связанные с решением соединить с Катюшей свою судьбу.¹⁰

Состояние «двоения» (следствие крушения искусственной цельности духовного мира Нехлюдова) сопровождается переосмыслением узаконенных представлений о справедливости и об-

⁷ См.: 32, 137—138; 33, 169.

⁸ См. например: 32, 5, 142, 153, 176, 378 и др.; 33, 79, 238, 295 и др.

⁹ «Ему страшно было думать о ней: она двоилась в его глазах: то тихая, милая, ласковая, преданная тогда в Панове, то та же, но с несчастным и павным выражением рассказывающая о том, как она, Любка, приезжала за деньгами и допила коньяк»; «„И какая будет польза от этой жертвы своей жизнью? — начинал говорить в нем голос искусителя. — Исправление для таких женщин невозможно“»; «Ужас того, что не предвидено. Страш, что умерла Маслова, и злая надежда, что это она» (33, 76, 117, 326. Курсив мой, — Г. Г.).

¹⁰ «„Ведь это мертвая женщина“, — думал он <...> Опять тот искуситель, который говорил вчера ночью, заговорил в душе Нехлюдова, как всегда, стараясь вывести его из вопросов о том, что должно сделать, к вопросу о том, что выйдет из его поступков и что полезно. „Ничего ты не сделаешь с этой женщиной, — говорил этот голос, — только себе на шею повесишь камень, который утопит тебя и помешает тебе быть полезным другим...“»; «К его услугам явились рассуждения, по которым выходило, что неблагоприятно и не следует отдавать земли крестьянам и уничтожать свое хозяйство <...> „Теперь я уеду в Сибирь, и потому ни дом, ни имение мне не нужны“, — говорил один голос. „Все это так, — говорил другой голос, — но, во-первых, ты не проведешь же всей жизни в Сибири. Если же ты женишься, то у тебя могут быть дети. И как ты получил имение в порядке, ты должен таким же передать его“» (32, 149—150, 202).

щем благе, с одной стороны, а с другой — непрерывным ростом внимания к тем добродетелям, которые открылись ему в среде заключенных.

Тождеством справедливого и законного, осмысленным в качестве аксиомы, обуславливается нехлюдовское определение (в начале романа) функции присяжного заседателя как «обязанности общественной совести» (33, 104). Приговоры по делу купца Смелькова и всем сменяющим его делам колеблют устойчивость этого тождества в сознании героя,¹¹ но оставляют надежду на случайность, ошибочность закравшихся сомнений. Вскрытие ложности аналогии справедливого и законного происходит в Петербурге, где Нехлюдов надеялся «найти справедливость» (32, 278), и влечет за собою уяснение извращенности представлений о благе общем.¹² Эти нравственные обретения и позволяют герою обосновать концепцию этики «общего уровня», устраняющей в лице закона и суда любые отступления от своих нормативов¹³ (см.: 32, 323).

Процессу разрушения веры Нехлюдова в общепринятые представления о справедливости и общем благе сопутствует постоянно возрастающее внимание героя к добродетелям, которые открываются им в мире острога — и не только в среде народа, но и в среде «политических преступников». Эти два процесса, совершающиеся параллельно, и обуславливают движение героя на пути нравственного «воскресения». Развернутое обоснование концепции этики «общего» или «среднего уровня» дается Нехлюдовым в итоге его длительного общения с «политическими» — в прямой связи, во-первых, с их неприятием существующих представлений о справедливости и общем благе. Этот аспект нехлюдов-

¹¹ «Во всем, что тут делалось во имя справедливости и разума <...>, не было ни подобия того и другого, не было даже приличия» (33, 110. См. также: 33, 111, 120, 189).

¹² Реплика Топорова (в один из последних визитов Нехлюдова) о служении «интересам народа» сопровождается «внутренним» комментарием героя — «Интересы народа <...> Твои интересы, только твои», а в русло его размышлений вторгается проблема узаконенности извращенных представлений об общем благе: «Нехлюдову с необыкновенной ясностью пришла мысль о том, что <...> людей хватили, запирали или ссылали совсем не потому, что эти люди нарушали справедливость или совершали беззакония, а только потому, что они мешали чиновникам и богатым владеть тем богатством, которое они собирали с народа» (32, 300. См. также: 33, 206, 207). Уже в этой, «начальной постановке» указанной проблемы во многом предваряются итоговые выводы Нехлюдова о справедливости и общем благе: «Нехлюдов видел, что людоедство начинается не в тайге, а в министерствах, комитетах и департаментах <...>, что <...> всем <...> судейским и чиновникам, начиная от пристава до министра, не было никакого дела до справедливости или блага народа» (32, 414).

¹³ «Суд имеет целью только сохранение общества в настоящем положении и для этого преследует и казнит как тех, которые стоят выше общего уровня и хотят поднять его, так называемые политические преступники, так и тех, которые стоят ниже его, так называемые преступные типы» — 32, 323).

ского восприятия социальных устремлений революционеров (одно из ярких свидетельств единства исторического и общечеловеческого в толстовском сознании) настойчиво подчеркивается автором как в размышлениях героя о Марье Павловне, Симонсоне, Кондратьеве, так и в общих его суждениях о «разряде политических преступников» в целом.¹⁴ Во-вторых, — с радикальностью того воздействия, которое оказали революционеры на нравственный мир Катюши.

К числу несомненных и истинных добродетелей большинства «политических» герой относит воздержание, суровость жизни, правдивость, бескорыстие, готовность жертвовать всем (даже своей жизнью) для общего дела (см.: 32, 375). Именно со средою «политических» связывает Нехлюдов «образцы» людей «средной нравственной высоты» (32, 375). О жизнеспособности их добродетелей говорит в художественной системе романа возрождение Масловой. В этой связи важно отметить то обстоятельство, что на разных стадиях развития сюжета (после решения героя связать с Катюшей свою судьбу) Толстым вскрывается неполнота и в большой степени мнимость причастности к истинным добродетелям самого Нехлюдова, несмотря на всю значительность его духовной эволюции с момента встречи с Катюшей в зале суда. Эта неполнота и даже мнимость причастности — и в потребности героя в «воздаянии должного» его поступку,¹⁵ и во вторжении в его сознание (после смерти Крыльцова) вопроса о смысле жизни, неизбежно уничтожаемой смертью,¹⁶ ключевого в «Исповеди». Чтение Нехлюдовым заповедей Нагорной проповеди в главе, заключающей роман, и призвано устранить раздвоение между представлением героя об истинных добродетелях и их практическом проявлении в его бытии.

Движение к преодолению «темноты незнания» (32, 304), освобождение от власти «гипноза подражательности» (37, 79) для народного сознания (с его изначальными представлениями о добродетелях христианских) со стадией двоения почти не связано. Возрождение Масловой в «Воскресении» совершается под непо-

¹⁴ См., например: 32, 369, 394; 33, 242, 243, 284, 285.

¹⁵ «...женюсь на ней <...>» На глазах его были слезы, когда он говорил себе это, и хорошие и дурные слезы; хорошие слезы, потому что это были слезы радости пробуждения в себе того духовного существа, которое все эти года спало в нем, и дурные потому, что они были слезы умиления над самим собою, над своей добродетелью» (32, 103—104); «Предложение Симонсона разрушало исключительность его поступка, уменьшало в глазах своих и чужих людей цену жертвы, которую он приносил: если человек, и такой хороший, ничем не связанный с ней, желал соединить с ней судьбу, то его жертва уже не была так значительна» (32, 406); «Слушая прекрасное анданте, он почувствовал щипание в носу от умиления над самим собою и всеми своими добродетелями» (32, 429).

¹⁶ «„Зачем он страдал? Зачем он жил? Понял ли он это теперь?“ — думал Нехлюдов, и ему казалось, что ответа этого нет, что ничего нет, кроме смерти, и ему сделалось дурно» (32, 439).

средственным влиянием представлений о добродетели и общем благе политических ссыльных. При всем неприятии Толстым насильственных методов борьбы и принципиально значимом разделении «политических» на жаждущих возмездия и отрицающих его их внутреннее единство в неприятии общепринятых нравственных норм осмыслиется писателем в качестве силы, разрушающей искусственную цельность как извращенного общественного мнения, так и народной веры в непогрешимость авторитета власти правительства и потому активно воздействующей на нравственный облик мира существующего.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Августин Блаженный 76
 Аверинцев С. С. 21, 22
 Аксаков С. Т. 111
 Александр I 77, 85
 Алексеев-Попов В. С. 54
 Андреева И. С. 78
 Аристотель 30, 32—37, 42, 76
 Асмус В. Ф. 42, 55
 Атарова К. Н. 18
 Ауэрбах Э. 75
 Афанасьев А. Н. 111
- Бабаев Э. Г. 147
 Бегичев Д. Н. 12
 Бернард де Сен-Пьер 18—20
 Бестужев-Рюмин К. Н. 111
 Билинкис Я. С. 93, 122
 Блудов Д. Н. 21, 22, 94
 Бокль Г.-Т. 76
 Бочаров С. Г. 93, 103, 110, 122
 Бронзов А. 8
 Буланже П. А. 37
 Бурсов Б. И. 7, 9, 39, 147
 Вялый Г. А. 131
- Вернадский Г. В. 111
 Ветловская В. Е. 111, 134
 Вовенарг Л.-К. 33
- Галаган Г. Я. 12
 Ге Н. Н. 32
 Гегель Г.-В.-Ф. 32
 Генрих IV 79, 80
 Гердер И.-Г. 78
 Герцен А. И. 116
 Гоббс Ф. 76
 Говоров С. 32
 Гоголь Н. В. 14—18
 Горацій 122
 Громов П. П. 89
 Грот Н. Я. 33
 Гудзий Н. К. 136
- Гусев И. И. 6, 34
 Гюйо М. 32
- Давыдов Ю. Н. 38
 Дарвин Ч. 76
 Декарт Р. 10, 32
 Дмитриев И. 122
 Достоевский Ф. М. 126
 Дробницкий О. Г. 8
- Егунов А. Н. 39
 Екатерина II 7—9
 Елагин И. П. 111, 113
 Елистратова А. А. 23
 Ермилов В. В. 103
 Ешевский С. В. 111, 113
- Жданов В. А. 136
 Железнов В. Я. 36
- Зайденшпур Э. Е. 93, 94, 136
 Зенон 32
- Калмыкова А. М. 31
 Камянов В. 97, 119
 Кант И. 76, 78, 79, 132
 Карамзин Н. М. 110
 Катков М. Н. 93
 Кессиди Ф. X. 31, 38
 Ключевский В. О. 111
 Коган-Бернштейн Ф. А. 68
 Кожевников В. А. 53
 Коменский Я. А. 78
 Конфуций 32, 36, 59, 60
 Кочеткова Н. Д. 29, 110, 112
 Купреянова Е. Н. 6, 9, 10, 55, 72,
 88, 89, 104, 108, 122, 128, 129, 162
 Курляндская Г. Б. 89
 Кутузов А. М. 110, 111
 Кутузов М. И. 85—93
- Лабрюйер Ж. де 33
 Лао-цзы 36, 60

- Ларошфуко Ф. 33
 Ленин В. И. 4, 126
 Лермонтов М. Ю. 42
 Лонгинов М. Н. 111
 Лосев А. Ф. 31, 38, 40
 Лотман Ю. М. 110
 Лукреций 137
 Лурье Я. С. 89
 Любкер Фр. 84
- Макогоненко Г. П. 111
 Маколей Т.-Б. 65
 Малиновский В. Ф. 78
 Марк Аврелий 32, 34
 Марков Е. 64, 65
 Марлинский А. (Бестужев А. А.) 42
 Масон И. 120
 Мендельсон М. 29
 Менций см. Мэн-цзы
 Монтень М. 65—75, 122, 137
 Монтескье Ш.-Л. 33
 Мотылева Т. Л. 76
 Мэн-цзы 32
- Наполеон I 77, 80—87, 90, 91
 Наумова Н. Н. 93
 Невзоров И. 32
 Некрасов С. М. 111, 112
 Никитин В. 117
 Николай I 46
 Новиков Н. И. 29, 111
- Опульская Л. Д. 14
- Пени В. 78, 79
 Пиксанов Н. К. 110
 Платон 28—34, 38—42, 69, 73
 Плуменек К.-Г.-Л. 112
 Плутарх 73
 Поздеев О. А. 113
 Попов П. С. 18
 Пугачев В. В. 110
 Пышин А. Н. 111
- Радищев А. Н. 111
 Раумер К.-Г. фон 66
 Рачинский С. А. 147
 Росточин Ф. В. 87
 Руссо Ж.-Ж. 7, 13, 14, 28, 29, 51—56.
 78—80, 119, 148
- Сенека 20, 29, 32, 66, 137
 Сен-Мартен Л.-К. 111—113, 120
 Сен-Пьер Ш.-И. де 78—80
 Скафтымов А. П. 88, 89
 Скворода Г. С. 34
 Соколовская Т. О. 114
 Сократ 29—34, 38, 71, 72, 74
 Соловьев Вл. С. 8, 39
 Сперанский М. М. 102, 103
 Спиноза Б. 76
 Стерн Л. 18—28, 43, 131
 Страхов Н. Н. 31, 132, 137
 Сюлли М. 79, 80
- Тахо-Годи А. А. 38
 Толстая А. А. 47, 132
 Толстая А. Л. 67
 Толстой Н. Н. 6
 Тронская М. Л. 20
 Тургенев И. П. 110
- Фаминский В. 32
 Фет А. А. 102
 Фридлендер Г. М. 136
- Храпченко М. Б. 29
- Цицерон 69, 137
- Чичерин А. В. 76
- Шварц И. Г. 111
 Шифман А. И. 37
 Шипкин А. Ф. 8
 Шкловский В. Б. 18
 Шопенгауэр А. 32, 72, 76
- Эйдельман Н. Я. 123
 Эйхенбаум Б. М. 12, 18, 139, 146
 Эпиктет 32
 Эразм Роттердамский 78, 79, 84
- Юм Д. 76
- Las Cases de 81
- Schilling R. 84
 Stere L. См. Стерн Л.
- Wedel E. 18

ОГЛАВЛЕНИЕ

	Стр.
Предисловие	3
Глава I. Порок и добродетель	6
Глава II. Мир существующий и мир должный	76
Глава III. Концепция жизнепониманий	126
Заключение	165
Указатель имен	172

**Галина Яковлевна
Г а л а г а н**

**Л. Н. ТОЛСТОЙ
ХУДОЖЕСТВЕННО-ЭТИЧЕСКИЕ
ИСКАНИЯ**

*Утверждено к печати
Институтом русской литературы
(Пушкинский Дом) АН СССР*

Редактор издательства Н. А. Никитина
Художник Л. А. Яценко
Технический редактор Г. А. Смирнова
Корректоры С. И. Семиглазова и Г. И. Суворова

ИБ № 20040

Сдано в набор 31.03.81. Подписано к печати
09.07.81. М-31352. Формат 60×90¹/₁₆. Бумага
типографская № 1. Гарнитура обыкновенная.
Печать высокая. Печ. л. 11=11 усл. печ. л.
Уч.- изд. л. 12.55. Тираж 33000. Изд. № 7896.
Тип. зак. № 246. Цена 80 к.

Ленинградское отделение издательства «Наука»
199164, Ленинград, В-164, Менделеевская линия, 1

Ордена Трудового Красного Знамени
Первая типография издательства «Наука»
199034, Ленинград, В-34, 9 линия, 12

**КНИГИ ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»
МОЖНО ПРЕДВАРИТЕЛЬНО ЗАКАЗАТЬ
В МАГАЗИНАХ КОНТОРЫ «АКАДЕМКНИГА»**

ДЛЯ ПОЛУЧЕНИЯ КНИГ ПОЧТОЙ
ПРОСИМ ЗАКАЗЫ НАПРАВЛЯТЬ ПО АДРЕСУ:
117192 МОСКВА, В-192, МИЧУРИНСКИЙ ПР., 12,
МАГАЗИН «КНИГА — ПОЧТОЙ»
ЦЕНТРАЛЬНОЙ КОНТОРЫ «АКАДЕМКНИГА»;
197345 ЛЕНИНГРАД, П-345, ПЕТРОВЗАВОДСКАЯ УЛ., 7,
МАГАЗИН «КНИГА — ПОЧТОЙ»
СЕВЕРО-ЗАПАДНОЙ КОНТОРЫ «АКАДЕМКНИГА»
ИЛИ В БЛИЖАЙШИЙ МАГАЗИН «АКАДЕМКНИГА»,
ИМЕЮЩИЙ ОТДЕЛ «КНИГА — ПОЧТОЙ»:

- 480091 Алма-Ата, ул. Фурманова, 91/97 («Книга — почтой»);
370005 Баку, ул. Джапаридзе, 13;
320005 Днепропетровск, пр. Гагарина, 24 («Книга — почтой»);
335009 Ереван, ул. Туманяна, 31;
664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 289;
252030 Киев, ул. Ленина, 42;
252030 Киев, ул. Пирогова, 2;
252142 Киев, пр. Вернадского, 79;
252030 Киев, ул. Пирогова, 4 («Книга — почтой»);
277001 Кишинев, ул. Пирогова, 28 («Книга — почтой»);
343900 Краматорск Донецкой обл., ул. Марата, 1;
660049 Красноярск, пр. Мира, 84;
443002 Куйбышев, пр. Ленина, 2 («Книга — почтой»);
192104 Ленинград, Литейный пр., 57;
199164 Ленинград, Таможенный пер., 2;
199034 Ленинград, 9 линия, 16;
220012 Минск, Ленинский пр., 72 («Книга — почтой»);
103009 Москва, ул. Горького, 8;
117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7;
630076 Новосибирск, Красный пр., 51;
630090 Новосибирск, Академгородок, Морской пр., 22 («Книга — почтой»);
142292 Пущино Московской обл., МР «В», 1;
620151 Свердловск, ул. Мамина-Сибиряка, 137 («Книга — почтой»);
700029 Ташкент, ул. Ленина, 73;
700100 Ташкент, ул. Шота Руставели, 43;
700187 Ташкент, ул. Дружбы народов, 6 («Книга — почтой»);
634050 Томск, наб. реки Ушайки; 18;
450059 Уфа, ул. Р. Зорге, 10 («Книга — почтой»);
450025 Уфа, Коммунистическая ул., 49;
720001 Фрунзе, бульв. Дзержинского, 42 («Книга — почтой»);
310078 Харьков, ул. Чернышевского, 87 («Книга — почтой»).