

Религиозные искания «русского Лютера» (к психологическому портрету Льва Толстого)

Опубликовано: Acta eruditorum, Издательство РХГА, Санкт-Петербург, 2015, 19, 46 - 53

Отлучение Л.Н. Толстого от Церкви может рассматриваться как неизбежное следствие радикализма религиозных взглядов писателя, нашедшего отражение в его трудах. Пафос критики Толстого в значительной степени повторяет основные тезисы немецкого протестантизма. Психологическая близость религиозности Л. Толстого и М. Лютера глубоко проанализирована У. Джеймсом в его парадигмальном труде «Многообразие религиозного опыта». В то же время религиозный опыт Толстого носит ряд оригинальных черт, повлиявших на его творчество и на его интерес к духовным традициям Востока. И. Бунин в очерке на смерть Толстого дает убедительную интерпретацию религиозных исканий последнего, связывая единым экзистенциальным запросом мотивы ранних художественных произведений русского классика с его предсмертными словами.

Ключевые слова: Л.Н. Толстой, христианство, протестантизм, религиозный опыт

“Russian Luther” and his quest for religion: Shading psychological portrait of Lev Tolstoy

Lev Tolstoy's excommunication by the Russian Orthodox Church may be regarded as an inevitable consequence of radicalism inherent in the religious views of “Russian Luther” and expressed in his works. Pathos of Tolstoy's criticism goes in line with the main theses of German Protestantism. William James in his paradigmatic book “The Varieties of Religious Experience” offers a deep analysis of the psychological affinity between L. Tolstoy's and M. Luther's religiosity. Yet, the religious experience of the former had some original features that evidently affected his literary activity and his interest for the eastern spiritual traditions. Ivan Bunin in his obituary essay on Lev Tolstoy develops a convincing interpretation of the central religious quest of the Russian classicist, connecting in the existential manner motives present in his early fiction with his last deathbed words.

Keywords: Lev Tolstoy, Christianity, Protestantism, religious experience

Прежде чем приступить к разговору об обоснованности сравнения Л.Н. Толстого с Лютером, хотелось бы обратить внимание на совмещение определений «религиозный» и «психологический» в заголовке статьи. Оно обусловлено тем, что интересы автора в последнее время привлекает такая мало разработанная научная область, как психология религии. Крупный американский философ и психолог Уильям Джеймс, по праву считающийся основателем этой области, уделяет Толстому значительное место в своей знаменитой книге «Многообразие религиозного опыта» [5]. Представленные здесь размышления во многом опираются на наблюдения Джеймса.

Итак, почему Лютер? В последнее время в России, в связи с постепенным возвращением Церкви в общественную жизнь, стало хорошим тоном умалчивать о некоторых сторонах творчества наших гениальных писателей. Так, Пушкин у нас с недавних времен предстает исключительно как образец благочестия, так словно никогда не было ни фривольных стихов в духе Баркова, ни эпиграмм, ни сказки о попе, ни Гавриилиады. С Толстым проделать такое несколько сложнее по той причине, что он официально был отлучен от церковного общения, однако и в этом случае есть тенденция толковать это отлучение как своего рода недоразумение, вызванное в основном политическими мотивами и не свидетельствующее о действительном отпадении Толстого от православной веры. Для того чтобы сразу расставить точки над «и» и отмежеваться от этой, возможно, доброй и благонамеренной, но от этого не менее ложной позиции, приведем несколько цитат из Толстого.

В письме на определение Синода, последовавшее через месяц с небольшим после отлучения (апрель 1901), Толстой пишет:

«То, что я отрёкся от церкви, называющей себя православной, это совершенно справедливо. Но отрёкся я от неё не потому, что я восстал на Господа, а напротив, только потому, что всеми силами души желал служить Ему. Прежде чем отречься от церкви и единения с народом, которое мне было невыразимо дорого, я, по некоторым признакам усомнившись в правоте церкви, посвятил несколько лет на то, чтобы исследовать теоретически и практически учение церкви ... И я убедился, что учение церкви есть теоретически коварная и вредная ложь, практически же – собрание самых грубых суеверий и колдовства, скрывающее совершенно весь смысл христианского учения» [8, т. 34, с. 247].

И далее «Верю в то, что воля Бога яснее, понятнее всего выражена в учении *человека* Христа, которого понимать Богом и которому молиться считаю величайшим кощунством» [с. 251]. Даже по самым мягким меркам современных экуменических постановлений такое исповедание веры ставит Толстого не только вне православной, но вне любой церкви, имеющей основание считаться христианской. В дальнейшем взгляды Толстого на церковь только ужесточались. В 1902 году он пишет воззвание «К духовенству», начинающееся словами

«кто бы вы ни были: папы, кардиналы, епископы, суперинтенденты, священники, пасторы, каких бы то ни было церковных исповеданий, оставьте на время свою уверенность в том, что вы... единые истинные ученики Христа..., а вспомните о том, что вы ...прежде всего люди...; вспомните это и подумайте о том, что вы делаете...» [8, т.34, с. 299]

Дальше Толстой описывает деятельность духовенства вообще и русского духовенства в частности в следующих выражениях:

«Только подумать о том, что у меня на глазах делалось и делается в России во время моей 60-летней сознательной жизни. В академиях... идут хитроумные рассуждения о сложных богословских вопросах... Стомилионной же массе проповедуется одно: вера в иконы казанские, иверские, в мощи, в чертей, в спасительность вынимания частиц, становление свечей, поминания, и.т.п. и не только проповедуется и практикуется, но с особенной ревностью ограждается ненарушимость этой веры в народе от всякого на нее посягательства. ...И результат такой деятельности тот, что десятки миллионов людей... не то что знают, а не слышали даже о том, что был Христос и кто он такой. Трудно поверить этому, а между тем это факт, который каждый может проверить. ...На моей памяти рабочий русский народ потерял в большей степени черты истинного христианства, которые прежде жили в нем и которые старательно изгоняются теперь духовенством... Но мало того, что церковное учение вредно своей неразумностью и безнравственностью, оно особенно вредно тем, что люди, исповедующие это учение, живя без всяких сдерживающих их нравственных требований, совершенно уверены в том, что они живут настоящей христианской жизнью» [с. 306-308].

Заканчивается обращение призывом к покаянию и прекращению душевредной деятельности: «Чем скорее и решительнее вы покаетесь в своем грехе и прекратите свою деятельность, тем это лучше будет не только для людей, но и для вас самих» [с. 318].

Думаю, этих цитат достаточно для того, чтобы признать, что в отношении Толстого с церковью, действительно, существовала ненадуманная проблема. С великими ересиархами вроде Савонаролы, Лютера, Фокса или Уэсли Толстого сближает не только обличительный пафос, но и содержание обличения. Везде мы видим констатацию продажности и лени церковнослужителей, призыв к покаянию, к просвещению народа и требование нравственной чистоты. С Лютером совпадения особенно сильны. Предметом наиболее интенсивной критики и протеста у обоих становятся:

во-первых, суеверие, насаждаемое духовенством, в связи с чем стоит требование отказа от почитания святынь. Вот, что пишет по этому поводу Толстой в своем катехизическом изложении веры, вышедшем в свет под названием «Христианское учение»:

«Человек все-таки не будет ...в состоянии познать учение Христа, если не освободится от веры в сверхъестественное, в чудесное ...Чтобы быть свободным от обманов веры в чудесное, человек должен ...признавать за ложь все то, что неестественно, т. е. противоречит разуму, как обманы всяких современных чудес, исцелений, воскрешений, чудотворных икон, мощей, пресуществление хлеба и вина и т. п.» [8, т. 39, с. 161].

Как мы знаем, одним из важнейших пунктов реформы Лютера был запрет почитания икон и мощей.

Во-вторых, посредничество в лице священства. Так, для Толстого

«чтобы не подпасть обману посредничества, человек должен понимать и помнить, что Бог открывается только непосредственно сердцу человека и что всякий посредник, становящийся между людьми и Богом,

будет ли то одно лицо, собрание лиц, книга или предание, икона, мощи, церковь, Христос, не только скрывает Бога от человека, но делает самое страшное зло, которое может постигнуть человека, а именно то, что человек считает Богом то, что не есть Бог» [с. 159].

В лютеранстве, как мы знаем, сходное требование породило практику самостоятельного изучения Писания, давшую самый сильный толчок к массовому образованию со времен античности.

И, наконец, идея спасения послушанием. Этой идее противопоставлялся призыв к личной нравственной ответственности и социальной активности. Здесь вспоминаются слова Дитриха Бонхёффера из книги «Хождение вслед»:

«Уход Лютера из монастыря обратно в мир был самой грозной атакой на мир со времен раннего христианства. Отречение монаха от мира – детская игра по сравнению с тем отказом, который мир услышал от вернувшегося в него. ... Самым губительным и превратным толкованием дела Лютера было бы мнение, будто, открыв Евангелие чистой милости, Лютер провозгласил свободу от заповедей Иисуса в мире... Напротив, мирское занятие христианина оправдано в глазах Лютера лишь тем, что в нем с последней остротой заявлен протест против мира» [1, с. 17].

Такую же рукопашную с грехами «мира сего» означало бы принятие бескомпромиссных требований, которые предъявляла человеку «обмирщенная» религия Толстого. Это требование простиралось до буквального исполнения заповедей Христа о подставленной щеке, о птичьей беспечности в добывании благ, о ненависти к домашним. Здесь, как и во всех других отношениях, русский мятежник оказался значительно радикальнее своего немецкого предшественника. Нельзя при сравнении Толстого с Лютером забыть и о том, что для Лютера разрыв с католической Церковью был трагедией, которой он всеми силами пытался избежать. Толстой, напротив, сознательно шел к разрыву, добивался его, стремился к званию еретика. Чего стоит, например, такое его заявление из книги «Христианская этика»:

«Про церковь можно сказать только одно, что это есть такое собрание людей, которые утверждают про себя, что они находятся в полном и единственном обладании истины... Как ни странно это кажется для нас, воспитанных в ложном учении о церкви... и в презрении к ереси, – но только в том, что называлось ересью, и было истинное движение, т. е. истинное христианство» [2, с. 119].

Можно было бы, несомненно, найти и другие свидетельства близости теологических позиций Лютера и Толстого, но нам, следуя выбранному психологическому ракурсу, более важно обратить внимание на такую важную характеристику двух исторических личностей, как всепроникающая религиозность сознания. В отношении Лютера это более очевидно. В отношении Толстого это более важно, в том числе потому, что согласно широко распространенному мнению в религии гений Толстого проявился самым слабым и неудачным образом. Принято даже удивляться тому, как могли сочетаться в одной личности столь гениальный художественный дар со столь посредственным религиозным чувством. Нет, пожалуй, более тотального и более тяжелого заблуждения, касающегося личности великого писателя. Сам он горько недоумевал по этому поводу, утверждая, что романы свои писал лишь для того, чтобы привлечь публику к действительно важному – мыслям своим о религии – и восхищаться его «Войной и миром» и «Анной Карениной» – все равно, что уважать Эдисона за то, что тот хорошо танцует мазурку [4, с.273]. (Каково сравнение! Здесь весь Толстой – «свет миру». Вот уж где унижение паче гордости!) В одном из самых глубоких размышлений на эту тему – очерке И. Бунина «Освобождение Толстого» – приводятся слова близкого к Толстому знаменитого адвоката и политического деятеля Маклакова: «По запросам своего духа он (Толстой) был религиозная натура по преимуществу...» [3, с. 196]. Бунин соглашается с суждением Маклакова и, отталкиваясь от него, раскрывает важнейшую сторону толстовства с той стороны, которая усиливает аналогию с Лютером.

«Во всем и всегда удивительный, – пишет Бунин, – удивителен он был и той настойчивостью, с которой он начал говорить “об этом” с самых ранних лет, а впоследствии говорил с той одержимостью однообразия, которую можно видеть или в житиях святых или в историях душевнобольных... “Об этом” – это о том, “чем все это кончится”, что надо “искать, все время искать”» [с. 46].

Толстой, согласно Бунину, всю жизнь занимался поиском такой жизни, для которой не страшна смерть. И единственно возможный ответ на вопрос «что же это за жизнь?» он находил в христианстве: жертвуя собой для других, человек становится сильнее смерти. Именно в перспективе этой главной темы Толстого становится вполне понятна причина разрыва с

церковью. Толстой отверг церковь даже не из-за суеверий, противных его позитивистскому складу ума, а потому что церковная мистика «помирила человека с бессмысленностью и безумием его мирской жизни», освятив все мирские понятия и учреждения со всеми их грехами и преступлениями. Учением о загробной жизни она «утвердила в людях вкус к земным благам, радостям, грехам, соблазнам и признала право человека ссылаться на свои человеческие слабости» [с. 199]. Мы еще вернемся к Бунину, чтобы подробнее рассмотреть, в чем же заключалась религия Толстого и какую роль она сыграла в его художественном творчестве. Сейчас же пора предоставить слово Джеймсу.

Название книги «Многообразие религиозного опыта» не вполне соответствует ее содержанию, поскольку речь в ней идет не столько о многообразии, сколько о единстве религиозного опыта. В описании же многообразия задействована самая простая из возможных классификаций. Все проявления религиозности разделены автором на два типа – единожды и дважды рожденных. Эти типы религиозности соответствуют в представлениях Джеймса типу здоровой и нездоровой психики. Толстому и Лютеру отведено место в ряду вторых. «Слово "религия", – пишет Джеймс, – в моем представлении ...должно означать новое царство свободы, свободы от всякой борьбы, песнь вселенной, раздающуюся в наших ушах, и вечную жизнь, открывающуюся нашим взорам» [5, с. 46]. Такое «абсолютное и вечное блаженство», собственно, и составляет религиозный опыт первого типа людей, обладателей «религии душевного здоровья» в терминологии Джеймса.

«У каждого из нас есть, надо надеяться, такой друг, чаще женщина, небесно-ясная душа которой больше соприкасается с цветами, пением птиц и всеми чистыми красотами мира, чем с темными человеческими страстями; душа ее не может помыслить никакого зла ни о людях, ни о Боге; ей не нужно освобождения от бремени прошлого, так как религиозная радость сияет в ней с первых дней ее сознания...» [с. 69]

Религиозные переживания таких людей благодаря их детской простоте всегда радостны для них.

«Перед Богом они не испытывают трепета, как дитя в присутствии царя. Они не в силах постичь ни одного из суровых атрибутов величия Божия. Для них Бог олицетворение Добра и Красоты. Они выводят представление о Нем не из греховного человеческого мира, а из прекрасной гармонии природы...» [с. 70]

На множестве страниц Джеймс приводит примеры этого типа религиозности, справедливо указывая на то, что в истории церкви его носителей чаще всего почитали язычниками или пантеистами. В русской истории эта тенденция самым убедительным образом проявилась в отношении к В.В. Розанову, являющемуся исключительно яркий тип религиозности однажды рожденных.

Как бы ни был привлекателен этот тип, своей подлинной силы и глубины религиозное переживание, по мысли Джеймса, достигает в людях противоположного склада – в «страждущих душах», в тех, для кого вхождение в религиозную жизнь переживалось как рождение и выход на свет из пучины страданий, из мрака отчаяния, из тупика, в котором проходила их предыдущая жизнь.

«Полным контрастом по отношению к душевно-здоровому мировоззрению, сознательно уменьшающему значение зла в мире, является противоположное мировоззрение... Оно коренится в убеждении, что зло составляет самую сущность нашей жизни, и что смысл мироздания будет нам понятнее, если мы будем принимать близко к сердцу все проявления зла» [с. 107].

«Самый верный путь к тому упоительному счастью, которое ведают "дваждырожденные", лежит, как показывают исторические факты, через самый глубокий пессимизм, несравненно более мрачный, чем все те настроения, которые мы до сих пор рассматривали... Тут мы имеем дело с такой остротой несчастья, при которой забывается всякая возможность блага в жизни, и самое понятие о нем исчезает с поля духовного зрения. Для того, чтобы достичь этой крайности пессимизма, нужно нечто большее, чем наблюдение жизни и размышление о смерти. Душа человека должна стать жертвой патологической меланхолии. Подобно тому, как душевно-здоровый энтузиаст живет в неведении самого существования зла, – так человек, подверженный этой грозной меланхолии не знает уже, что такое благо: для него оно не имеет ни малейшей реальности. Подобная чуткость и восприимчивость к душевным страданиям редко встречается у людей с вполне нормальной нервной системой» [с. 117].

Одним из примеров такой патологической меланхолии для Джеймса выступает Мартин Лютер. Даже пережив второе рождение и не имея оснований жаловаться на свою судьбу, в старости он, как пишет Джеймс, считал свою жизнь сплошной неудачей. «Я страшно устал от жизни, говорит он о себе. Молю Господа, чтобы Он скорее взял меня отсюда. Пусть Он придет

со своим Страшным Судом: я подставлю голову, гром грянет и я найду успокоение». Однажды, когда вдовствующая маркграфиня обедала вместе с Лютером, она сказала ему: «Доктор, я хотела бы, чтобы вы жили еще сорок лет». «Сударыня, ответил Лютер, я предпочел бы отказаться от надежды попасть в рай, чем жить еще сорок лет» [с. 112].

"Бог, – говорил Лютер, – есть Бог смиренных, несчастных, страждущих, униженных, потерявших всякую надежду; такова природа Его, чтобы возвращать зрение слепым, утешать огорченных, оправдывать грешников, спасать отчаявшихся в своем спасении» [с. 192]. То есть, как добавляет Джеймс, чем безнадежнее потерян человек, тем больше основания предполагать, что он принадлежит к тем, кто уже спасен и искуплен крестными страданиями Христа.

«Никто из католических теологов не обращался так прямо к страдающей душе, как эта благая весть, спасительную силу которой Лютер познал на собственном опыте. Разумеется, не все протестанты принадлежат к типу страждущих душ, и поэтому на поверхность их религии выплыло то, что Лютер назвал "навозом человеческих заслуг", "нечистой лужей человеческой праведности"; но несомненно также, что лютерово понимание христианства глубоко соответствует некоторым сторонам человеческого духа» [с. 193].

«Человек возвышается духовно, лишь благодаря своему внутреннему разладу, и тому, что покупается его ценой, что мы назвали вторым рождением...» [с. 189]

Протестантское богословие, уверен Джеймс,

«изумительным образом соответствует тому душевному складу, который проявляется в подобных переживаниях. В состоянии крайней меланхолии сознательное Я бессильно что-либо сделать. Оно совершенно разорено и обесилено, и всякое усилие его заканчивается неудачей. Спасение при таком состоянии может явиться только в виде дара свыше, в виде благодати, явившейся как следствие искупительной жертвы Христа» [с. 193].

Такое «спасение через отчаяние, смерть ради истинного рождения», составляет, по Джеймсу, одну из существенных сторон протестантизма, «на всем мироощущении которого лежит отпечаток пессимистического настроения его основателей» [с. 70]. Тот «сумрачный германский гений» (А. Блок), благодаря которому на свет появился протестантизм, обусловлен, по Джеймсу даже не индивидуально-психологическими, а географическими факторами. К этой мысли он не раз возвращается в своей книге. Вот одно из таких рассуждений:

«Романские народности вообще склонны скорее к первому (плюралистическому – Ф.К.) взгляду: зло для них сложено из многих грехов и отдельных зол и соответственно с этим устранимо по частям; германские же народности склонны видеть "грех" в единственном числе и считать его одним из атрибутов нашей природной сущности, неустранимым никакими поверхностными и частичными изменениями. Сравнительное сопоставление народностей и выводы из него допускают, конечно, ряд исключений; но несомненно, что религиозные настроения северных народов носят определенно пессимистическую окраску» [с. 110].

Еще один представитель северных народов Лев Толстой интересуется Джеймса более всего в качестве клинического случая неспособности наслаждаться жизнью:

«Толстой в своей "Исповеди" превосходно рассказывает о том приступе меланхолии, который его привел к религиозным воззрениям. Религия Толстого отличается от других во многих отношениях; но меланхолия, какая лежит в основе ее, представляет две характерных черты, которые делают эту исповедь чрезвычайно ценной для нашего исследования. Во-первых, это замечательный образец *ангедонии*, неспособности наслаждаться никаким благом; и, во-вторых, это свидетельство того, как странно изменился для Толстого облик мира, благодаря грызущим и угнетающим его душу вопросам и стремлению к философскому покою» [с. 121].

«Толстой рассказывает, что в пятидесятилетнем возрасте он начал испытывать моменты угнетения, остановки, как он выражается, когда он не знал, что делать, как жить... Жизнь, некогда полная очарования, стала казаться ему плоской, бессмысленной и хуже этого – мертвой. Он потерял смысл того, что раньше не нуждалось в оправдании. Вопросы: "Зачем?" "А что дальше?" стали сильнее и сильнее преследовать его. Сначала ему казалась, что на них должен существовать ответ и что найти его легко, нужно только время. Но вопросы становились все более мучительными, и он должен был сравнить их с теми первыми симптомами болезни, на которые обыкновенно не обращают внимания, пока они не разрастутся в непрерывное страдание... "Я почувствовал, пишет Толстой, что то, на чем я стоял, подломилось, что мне стоять не на чем, что того, чем я жил, уже нет, что мне нечем жить... Жизнь моя остановилась... Непреодолимая сила влекла меня к тому, чтоб как-нибудь избавиться от жизни. Нельзя сказать, чтобы я хотел убить себя. Сила, которая влекла меня прочь от жизни, была сильнее, полнее, общее хотенья. Это была сила, подобная прежнему стремлению к жизни, только в обратном отношении. Я всеми силами стремился прочь от жизни..."» [с. 123]

Далее следует пространная цитата из «Исповеди» Толстого, повествующая о том, как он прятал от себя шнурок, чтобы не повеситься на перекладине между шкафами и не брал на охоту

ружье, чтобы не застрелиться, как он тщетно пытался найти смысл жизни во всех известных ему философских учениях и знаниях и как он, наконец, нашел этот смысл в вере.

От Джеймса не ускользает очень важный для понимания толстовской религии факт: обретение Толстым веры и построение им своего вероучения было процессом постепенным: «из слов Толстого мы видим, что он, ища ответа на свои нескончаемые вопросы, приходил к одному прозрению за другим» [с. 147]. Фактически он так и не нашел окончательного ответа на мучивший его всю жизнь вопрос, а шел от одного решения к другому, каждый раз с негодованием отвергая предыдущий ответ. Толстой, по заключению Джеймса, является примером гетерогенной личности, лишь поздно и постепенно достигшей единства. Он и подобные ему «не смогли достичь того, что мы называем душевным здоровьем... Они слишком глубоко испили из чаши горечи, чтобы забыть ее вкус» [с.150]. В сущности, отнести Толстого к категории «дважды рожденных» можно лишь весьма условно. Толстой в своих исканиях пережил целый ряд духовных обновлений, но ни одно из них не может быть даже близко сопоставлено с теми собранными Джеймсом случаями, когда меланхолия и отчаяние в результате религиозного возрождения во Христе заменялось таким всепоглощающим и не покидающим человека ощущением счастья и наслаждения божественной любовью, которое временами человек просто не в силах был переносить и вынужден был молить Бога о том, чтобы мера наслаждения была уменьшена. Ничего подобно не пережил в своей жизни Толстой.

В связи с этим стоит и второе важное наблюдение Джеймса. Он солидаризируется с проф. Леуба: «радостная уверенность» в том, что «мое индивидуальное Я, каково оно есть, спасено ныне и вовеки» – та самая уверенность, которая составляет основу освобождения меланхолика от отчаяния, может явиться путем, ничего общего не имеющим с сознательной верой в искупление Христовой кровью.

«Когда индивидуум, – говорит Леуба, – перестает чувствовать себя заключенным в тесных пределах своего Я, он “сливается в одно со всем творением”. Он живет мировой жизнью. Он и человечество, он и природа, он и Бог, сливаются в одно. Такое чувство доверия и единения с миром, как результат морального единства, представляет подлинное состояние веры. Когда оно появляется в человеке, догматические положения приобретают для него достоверность, облекаются реальностью и становятся предметом веры... Но было бы грубым заблуждением воображать, что практическая ценность веры заключается в возможности накладывать печать реальности на известного рода теологические концепции, которые в сущности представляют собою только случайных спутников веры» [с. 194].

И далее проницательный Джеймс прибавляет к этому наблюдению Леуба следующий комментарий: «Эти слова в особенности относятся к Толстому. В его душевном кризисе почти не было теологического элемента. Его вера – результат интуитивно познанного нравственного смысла бесконечности жизни».

Здесь все очень точно: и первенство нравственного элемента в религии, и слияние со всем творением, и статус «сопутствующего элемента», который в воззрениях Толстого приобретает жертва Христа. И мы опять возвращаемся к старому вопросу: а был ли вообще религиозен Толстой? Ответ на этот вопрос, думается, зависит от того, как мы понимаем религию. Если мы понимаем ее в духе Карла Барта как бесплодное усилие человека самостоятельно войти в общение с Богом, как богоискательство и богостроительство, то да, безусловно, Толстой являет собой один из самых сильных религиозных типов личности. Если религия включает ответ Бога на человеческий зов, то мы должны признать жизнь Толстого потрясающим примером богооставленности. За что и зачем был дан ему, а через него и всему человечеству этот опыт, вряд ли кто-то сможет сказать. Может быть, самым лучшим ответом будут слова самого Толстого из его катехизиса («Христианское учение»):

«Любовь в каждом отдельном человеке и в человечестве подобна пару, сжатому в паровике: пар, стремясь к расширению, толкает поршни и производит работу. Как для того, чтобы пар производил свою работу, должны быть препятствия стен, так и для того, чтобы любовь производила свою работу, нужно препятствие пределов отдельного существа, в которое она заключена» [8, т. 39, с. 130].

Есть основание считать, что это «препятствие пределов отдельного существа», которые Толстой пережил и передал острее, чем кто-либо из живущих, и было главным религиозным источником его могучего литературного дара. И отдаленность от Бога была чем-то вроде холодильника для паровой машины – тем, без чего она перестала бы работать.

Смерть желанна для уставшего от разъединенности бытия, – так передает центральное умонастроение Толстого один из его европейских поклонников Ги де Маллак [7], как бы возвращая то, что сказано было раньше самим Толстым о Мопассане: «Ему (Мопассану) мало того, что он мучается неразумностью мира, – он мучается нелюбовностью, *разъединенностью* (курсив мой – Ф.К.) его...» [8, т. 30, с 278].

Но ближе всего к разгадке этой тайны толстовского творчества подошел его русский поклонник и достойный продолжатель Иван Бунин.

«– Астапово, 7 ноября. В 6 часов 5 минут утра Лев Николаевич Толстой тихо скончался.

Газетный лист был в траурной раме. Посреди его чернел всему миру известный портрет старого мужика в мешковатой блузе, с горестно-сумрачными глазами и большой косою бородой. Был одиннадцатый час мокрого и темного петербургского дня. Я смотрел на портрет, а видел светлый, жаркий кавказский день, лес над Терекком и шагающего в этом лесу худого загорелого юнкера «в белой папашке с опустившимся пожелтевшим курпеем, в белой, грязной, с широкими складками черкеске» и с винтовкой в руке... «Он отыскал вчерашние следы оленя, подобрался под куст в чашу, в то самое место, где вчера лежал олень, и улегся у его логова... И вдруг на него нашло такое странное чувство беспричинного счастья и любви ко всему, что он, по старой детской привычке, стал креститься и благодарить кого-то. Ему вдруг с особенной ясностью пришло в голову, что вот я, Дмитрий Оленин, такое особенное ото всех существо, лежу теперь один, Бог знает где, в том месте, где жил олень, старый олень, красивый, никогда, может быть, не выдавший человека... Около меня, пролетая между листьями, которые кажутся им огромными островами, стоят в воздухе и жужжат комары: один, два, три, четыре, сто, тысяча, миллион комаров, и каждый из них такой же особенный от всех Дмитрий Оленин, как и я сам...» [3, с. 40]

«Вот тот образ, – продолжает Бунин, – что вспомнился мне 7 ноября четверть века тому назад, – этот кавказский юнкер с его мыслями и чувствами среди “дикой, до безобразия богатой растительности” над Терекком, среди “бездны зверей и птиц”, наполняющих эту растительность, и несметных комаров в воздухе, каждый из которых был будто бы “такой же особенный от всех”, как и сам юнкер ото всего прочего: не основной ли это образ? Юнкер, думая о своей “особенности”, с радостью терял чувство ее: “Ему ясно стало, что он ни сколько не русский дворянин, член московского общества, друг и родня того-то и того-то, а просто такой же комар или такой же олень, которые живут теперь возле него”. Это стремление к потере “особенности” и тайная радость потери ее, – заключает Бунин, – основная толстовская черта. “Слова умирающих особенно значительны”. И, умирая, он, величайший из великих, говорил: “На свете много Львов, а вы думаете об одном Льве Толстом!” Разве это не то же, что чувствовал и говорил себе кавказский юнкер про свою “особенность”?» [с. 43]

А разве не об этом ли, продолжим мы мысль Бунина, то самое пронзительное место в «Смерти Ивана Ильича», где говорится:

«В глубине души Иван Ильич знал, что он умирает, но он не только не привык к этому, но просто не понимал, никак не мог понять этого. Тот пример силлогизма, которому он учился в логике Кизеветера: Кай – человек, люди смертны, потому Кай смертен, казался ему во всю его жизнь правильным только по отношению к Каю, но никак не к нему. То был Кай-человек, вообще человек, и это было совершенно справедливо; но он был не Кай и не вообще человек, а он всегда был совсем, совсем особенное от всех других существо» [8, т. 26, с. 92] ?

«Ни один олень, ни один дядя Ерошка, – восклицает Бунин, – не защищал свою “особенность” так, как он, не утверждал ее с такой страстью и силой, – достаточно вспомнить хоть то, как зоологически ревнив он был в любви. И вместе с тем всю жизнь разрушал ее и чем дальше, тем все страстнее, все сильнее. Как могло быть иначе? Как не разрушать, если все-таки не дано было кавказскому юнкеру в его дальнейшей долгой жизни идти к блаженному, звериному “поживу и умру и только трава вырастет”? Как не разрушать, если то и дело становится “гадко на самого себя”, если “счастье в том, чтобы жить для других”? Истина, которую вновь и вновь с маниакальным упорством открывал Толстой, была роковая. С ней, как пишет Бунин, нельзя быть оленем или дядей Ерошкой... Олени и дяди Ерошки, каждый в своей “особенности”, в своей “самости”, ничуть не стремятся искать, “для кого бы поскорей пожертвовать собой”. “Некоторые живут, не замечая своего существования”. Не некоторые, – их столько же, сколько на земле комаров и оленей. А сколько замечающих? Он же был из тех, что слишком замечают. И нельзя было ему умереть, как оленю» [3, с. 45].

Две характерные цитаты из Толстого для усиления открытия Бунина:

– «Ехал наверху на конке, глядел на дома, вывески, лавки, извозчиков, прохожих, проезжих, и вдруг так ясно стало, что весь этот мир с моей жизнью в нем есть только одна из бесчисленных возможностей других миров и других жизней и для меня есть только одна из бесчисленных стадий, через которую я прохожу (как мне кажется, во времени)» [3, с. 48].

– «Под ногами морозная твердая земля, кругом огромные деревья, над головой пасмурное небо... Знаю, что стоит мне только умереть, и все это для меня не исчезнет, но видоизменится, как бывают превращения в театрах: из кустов, камней сделаются дворцы, башни и т. п. Смерть произведет во мне такое превращение,

если я только не совсем уничтожусь, а перейду в другое, иначе отделенное от мира, существо... Весь мир такой, а не иной только потому, что я считаю собой такое, а не иное, так, а не иначе отделенное от мира существо. А способов отделения существ от мира может быть бесчисленное количество» [2, с. 96].

Не в этом ли изучении «способов отделения существ от мира» и путей к конечному преодолению отделенности заключается основная религиозная тема Толстого, а вместе с тем и главный мотив его литературного творчества? И не этим ли религиозным устремлением к потере «особенности» и обособленности объясняется то непрестанное и напряженное вглядывание в себя и в мир, которому мы обязаны появлением на свет шедевров его литературного труда? Бунин с безукоризненной точностью выхватывает из необъятного мира Толстого этот мотив и говорит нам: вот – это то, с чем он входит в литературную жизнь и с чем выходит из нее. Не увидеть этого религиозного жара, прорывающегося лавой то здесь, то там во всем толстовском творчестве – значит не увидеть в нем главного. Главная религиозная тема Толстого, звучащая отрывисто, но все же различимо для чуткого уха в начале его творческого пути, в конце пути звучит крещендо, властно подчиняя себе все остальные темы. «Однообразие, – пишет Бунин, – с которым говорил Толстой одно и то же во всех своих последних писаниях и записях, подобно тому однообразию, которое свойственно древним священным книгам Индии, книгам иудейских пророков, поучениям Будды, сурам Корана» [3, с. 47]. И здесь Бунину замечательно вторит Вячеслав Иванов: целью толстовской жизни было «освобождение личности от закона жизни; психологической основой этого стремления – тоска» [6, с. 593].

Сам Толстой так описывал свой жизненный путь:

«Человек переживает три фазиса, и я переживаю из них третий. В первый фазис человек живет только для своих страстей: еда, питье, охота, женщины, тщеславие, гордость – и жизнь полна. Так у меня было лет до 34-х, потом начался интерес блага людей, всех людей, человечества. Когда во мне исчез интерес к личной жизни и не вырос еще интерес религиозный, я ужаснулся, чувствуя, что мне нечем жить, но потом, когда возникло религиозное чувство стремления к благу человечества, я в этом стремлении нашел полное удовлетворение и стремление к благу личности; точно так же теперь, когда исчезает во мне прежнее страстное стремление к благу человечества, мне немножко жутко, как будто пусто, но стремление к той жизни и приготовление себя к ней уже заменяет понемногу прежнее, вылущивается из прежнего... Во мне, я чувствую, выделяется, высвобождается из покровов новая основа жизни... Эта основа есть служение Богу, исполнение Его воли по отношению к той Его сущности, которая во мне. Не самосовершенствование – нет. Это было прежде, и в самосовершенствовании много было любви к личности. Теперь другое. Это стремление к чистоте божеской... Стремясь, как теперь, к Богу, к чистоте божеской сущности во мне, к той жизни, для которой она очищается здесь, я попутно достигаю вернее, точнее блага общего и своего личного блага как-то неторопливо, несомненно и радостно...» [3, с. 22]

В этот третий собственно религиозный фазис жизни Толстого (а религиозным следует назвать именно его, а не тот второй фазис морально-этических устремлений, который называет религиозным сам Толстой) проявился во всей полноте тот своеобразный мистицизм, который ставит Толстого ближе к религиозным традициям Индии и Китая, чем к христианству. «Нет более распространенного суеверия, что человек с его телом есть нечто реальное... Пора проснуться, то есть умереть... Личность есть то, что мешает слиянию моей души со Всем» – вот характерные для этого периода записи в дневнике Толстого [3, с. 19]. Было бы тяжелым заблуждением считать, что буддийские и даосские мотивы входят в мирозерцание Толстого извне, как заимствования, сделанные из эстетических или дидактических целей (как нарочитое проявление солидарности с народами Востока или в утверждение синкретизма). Мотивы эти вырастают изнутри и с очень давних пор, как показывает бунинская цитата с комарами и оленями. В этой конвергенции можно и, наверное, нужно видеть проявление евразийской широты русской культуры, запечатленной в Толстом, но можно видеть и психологический факт единства религиозного опыта, факт совпадения проявлений и форм, в которые выливается естественная религия человека в отсутствии Откровения. Лишенный по непознаваемым для нас причинам брачного мистического опыта соединения со Христом – того опыта, в котором, по наблюдениям Джеймса, столь часто разрешается в западно-христианской культуре экзистенциальная тоска, свойственная людям сходного психологического склада – этот «лев пустыни», как его назовет Вячеслав Иванов [6], ищет и как будто даже находит соответствующее разрешение в восточной мистике слияния с природой. Он идет по стопам

Будды, не подражательно, не как ученик, но как равный, открывающий самостоятельно проторенный за тысячи лет до него путь к освобождающему небытию нирваны.

Макс Шелер говорил о том, что история обращения Будды являет собой самый поразительный пример высшей способности человеческого духа – способности к *идеации*. Это когда одно случайное явление или вещь (*один* бедняк, *один* больной, *один* умерший) открывает сразу и в полноте скрытую правду об этом мире. Так именно жил и мыслил Толстой, и если Будда Шакьямуни – для нас первый в ряду исторических примеров идеирующего акта, то Лев Толстой – второй. В тот третий фазис, когда, по признанию Толстого, в нем исчезло прежнее страстное стремление к благу человечества, он перерос возможность стать Лютером. Его идеирующий акт уже не вмещался в такие социальные проекты, как реформация, революция или создание новой церкви. Пустынный русский лев, как Будда или как древние пустынные Египта, остался один на один перед лицом гораздо более грозного вопроса: вопроса о том, как победить смерть. И в этой своей смертельной борьбе он, как и всякий религиозный подвижник, уже не мог отвлекаться на такие мелочи, как усовершенствование общественных установлений.

Мы, православные, редко задумываемся над тем, чем мы заслужили великое благо принадлежности к неразделенной междуособиями Церкви. И уж тем более редко мы склонны приписывать заслугу в этом русской интеллигенции. А зря. Ведь, возможно, именно масштабом идеации, на который была способна русская мысль в пору ее расцвета, а вовсе не недостатком решительности ее, определяется тот поразительный результат, что в период великой духовной смуты, сопровождавшейся самыми дерзкими религиозными исканиями, почти ни один из русских интеллигентов (за исключением двух-трех человек, включая Бердяева) не ставил вопроса о реформации.

«Внешняя кротость Толстого, – пишет Иванов, – его младенческая простота таили великую ярость гордого духа. Его неприспособленность к действию проистекала не из робости, – скорее, из львиной косности почина и тяжести на подъем. Да и куда вышел бы он из земной клетки? Оставалось львиными шагами мерить ее взад и вперед, пересчитывая – как монах четки – железные прутья жизни, каждый из которых был проклят кротким запретом: не пей, не кури, отвергни чувственность, не клянись, не вой, не противься злу...» [6, с. 593]

И еще один штрих Вячеслава Иванова, в котором целый набросок религиозно-психологического портрета Толстого: «Изначала он нес в себе жреческое убийство и фанатическое самоубийство, мятеж, разделение и пустыню. Пустыня росла в нем, по слову Ницше; но в пустыне он слышал Бога» (там же).

Я хотел бы закончить цитатой из катехизиса Льва Толстого, в которой, как мне кажется, ярче всего выразилась сила и оригинальность его религиозной мысли, не оставляющая сомнения в том, что изучение религиозного наследия русского гения, отрешенное от мелочных вопросов о том, можно или нельзя его примирить со святыми отцами или с официальной позицией Церкви, может даже в наш век многознания открыть какие-то совершенно необычные грани религиозного опыта человеку, стремящемуся, как Толстой, к ответам на самые главные вопросы жизни.

«Внутреннее влечение рождающегося духовного существа человека только одно: увеличение в себе любви. И это-то увеличение любви есть то самое, что одно содействует тому делу, которое совершается в мире: замены разъединения и борьбы единением и согласием, то, что в христианском учении называется установлением Царства Божия...

В этом неперестающем расширении пределов области любви, составляющем сущность рождения духовного существа, и заключается сущность истинной жизни человека в этом мире. Все пребывание человека в этом мире от рождения и до смерти есть не что иное, как рождение в нем духовного существа. Это неперестающее рождение есть то, что в христианском учении называется жизнью истинной. Можно себе представить, что то, что составляет наше тело, которое теперь представляется как отдельное существо, которое мы любим предпочтительно пред всеми другими существами, когда-нибудь в прежней, низшей жизни было только собрание любимых предметов, которые любовь соединила в одно так, что мы его в этой жизни уже чувствуем собою; и точно так же наша любовь теперь к тому, что доступно нам, составит в будущей жизни одно цельное существо, которое будет так же близко нам, как теперь наше тело (у Отца вашего обителей много)» [8, т. 39, с. 127-128].

Будем надеяться, что по вере раба Божьего Льва в доме Отца Небесного нашлась обитель и для него.

Литература:

1. Бонхёффер Д. Хождение вслед. – М.: РГГУ, 2002
2. Булгаков В. Ф. Христианская этика. Систематические очерки мировоззрения Л. Н. Толстого – М., 1917
3. Бунин И. Освобождение Толстого. – Париж: YMCA-PRESS, 1937
4. Гусев Н.Н. Два года с Л.Н.Толстым.– М., 1973.
5. Джеймс У. Многообразие Религиозного Опыта. Пер. с англ. / Общ. ред. П.С. Гуревич, С.Я. Левит – М.: Наука, 1993
6. Иванов Вяч. И. Лев Толстой и культура // Иванов Вяч. Собр. соч. – Т.4.– Брюссель, 1987. – С. 589–602
7. Маллак Ги де. Мудрость Льва Толстого – М.: Аслан, 1995
8. Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений в 90 тт. – М.: Государственное Издательство Художественной Литературы, 1928–1958