

## Ф.М.ДОСТОЕВСКИЙ И Л.Н.ТОЛСТОЙ: К ПРОБЛЕМЕ ИХ РЕЛИГИОЗНО- НРАВСТВЕННЫХ ИСКАНИЙ

Религиозные сомнения Достоевского и Толстого связаны с той исторической ситуацией, которая характеризуется всеевропейским кризисом традиционной религиозности. Они заново решали «проклятые» вопросы о смысле жизни, о назначении человека, о его глубинной сущности. В поисках Бога и состояла внутренняя суть их творчества. Не случайно Достоевский заметил в мартовском письме 1870 г. А.Н.Майкову: «Главный вопрос (...) тот самый, которым я мучился сознательно и бессознательно всю мою жизнь — существование Божие» (29,1; 117). В записной тетради 1880-1881 г. он говорил о своей вере, прошедшей через большие испытания (27; 48, 81).

### 1

В конце 1870-х годов Толстой оказался в состоянии острого духовного кризиса, нашедшего свое выражение в «Исповеди». Неизбежность смерти обесмысливает жизнь и потому он «всеми силами стремился прочь от жизни». Мысль о самоубийстве пришла ему «так же естественно, как прежде приходили мысли об улучшении жизни»<sup>1</sup>. Ужас тьмы был слишком велик, и ему хотелось поскорее избавиться от него петлей или пулей. Ведь ничего не останется от человека, «кроме смрада червей» (т.23, с.15).

Он искал такого решения противоречия, при котором смысл конечного и преходящего существования не уничтожался бы предстоящим погашением сознания.

Опытные науки и умозрительная философия не сумели ответить Толстому на вопрос о вневременном значении человеческой жизни, о ее целях и задачах. Занимаясь «причинной последовательностью материальных явлений», наука прошла мимо вопроса о «конечной причине». Умозрительная философия оказалась также бессильной понять: «что такое Я и весь мир? и зачем Я и зачем весь мир?» «Идеями ли, субстанций ли, духом ли, волею ли называет философ сущность жизни» — он все равно не отвечает на вопрос о нравственном смысле существования человека, а лишь утверждает, что «мир есть что-то бесконечное и непонятное», а «жизнь человеческая есть непостижимая часть этого непостижимого «всего» (т.23, с.22).

---

<sup>1</sup> Толстой Л.Н. Полн.собр.соч. (Юбилейное изд.), т.23, с.12. Далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием тома и страницы.

Разумное знание, «наша мудрость» в лице Соломона, Будды, Сократа, Шопенгауэра, лишь подтвердило пессимистическое отрицание жизни. На вопрос: «Есть ли в моей жизни смысл, который не уничтожался бы неизбежно предстоящей мне смертью?» он приводит «прямые ответы» названных мыслителей:

«Жизнь есть зло и ложь. И потому уничтожение этой жизни тела есть благо, и мы должны желать его», — говорит Сократ.

«Жизнь есть то, чего не должно быть, — зло, и переход в ничто есть единственное благо жизни», — говорит Шопенгауэр.

«Все в мире — и глупость, и мудрость, и богатство и нищета, и веселье и горе — все суета и пустяки. Человек умрет, и ничего не останется. И это глупо», — говорит Соломон.

«Жить с сознанием неизбежности страданий, ослабления, старости и смерти нельзя — надо освободить себя от жизни, от всякой возможности жизни», — говорит Будда» (т.23, с.26).

Однако заключения «мудрых» о том, что «все суета и томление духа», встретило сомнение в Толстом. Он почувствовал, что в выводах о тщете жизни «было что-то неладно». Именно «что-то» мешало ему покончить с собой, хотя он принимал разумную убедительность рассуждений о том, что «жизнь есть зло и глупость» (т.23, с.29). В самом себе он ощутил сверхразумные духовные силы, которые не могли всецело подчиниться логически убедительным выводам и побуждали к непосредственному осознанию жизни, ее смысла. «Разум работал, но работало и еще что-то другое, что я не могу назвать иначе, как сознанием жизни» (т.23, с.31). Рядом с ходом развивающихся мыслей Толстой невольно отдавался той глубинной внутренней работе, которая в конце концов «совершенно иначе направила разум».

Без Бога, как абсолютной духовности, Толстой чувствовал себя затерянным и заброшенным в мировой пустынности, отдавался «чувству страха, сиротливости, одиночества среди всего чужого», однако не терял «надежды на чью-то помощь» (т.23, с.43-44). Эти страдания в одиночестве он назвал «исканием Бога», которое вытекало из сердца, а не из «хода мыслей», исканием Бога, Всемогущего, Всеведущего, Всеблагого, Сообщающего человеческому существованию высокий непреходящий смысл.

В «Исповеди», как и в философской части эпилога «Войны и мира», «разум» и «сознание» рассматривались им как различно направленные силы: первый связан с познанием закономерностей внешнего мира, а второе — духовной сферы.

«Сознание жизни», считает Толстой, спасло его от ошибок «разумного знания», приведшего его к мысли о жизни как абсурде и потому поставившего на грань самоубийства.

Толстой понял, что «оживления» в нем самом связаны с ощущением Богоприсутствия, умирание — с сомнениями, неверием или стремлением логически понять «причину причин». Существование безусловной



духовной реальности выводится им из чувства умирания в безбожии и оживления в минуты доверия. «Ведь я живу, именно живу только тогда, как чувствую Его и ищу Его. Так чего же я ищу еще? — воскликнул во мне голос. Так вот Он. Он — то, без чего нельзя жить. Знать Бога и жить — одно и то же. Бог есть жизнь» (т.23, с.45-46).

Он уверился в невозможности логического доказательства бытия Божия. Об этом со всей определенностью он заявил в «Исповеди»: «Все эти понятия, при которых приравнивается конечное к бесконечному и получается смысл жизни, понятия Бога, свободы, добра, мы подвергаем логическому исследованию. **И эти понятия не выдерживают критики разума**» (т.23, с.31).

Любая попытка теоретически осмыслить Бога лишь разрушает знание, открывающееся из опыта непосредственного сверхчувственного восприятия: «Бога и душу я знаю так же, как я знаю бесконечность, не путем определения, но совершенно другим путем. Определения же разрушают во мне это знание» (т.23, с.132) — писал Толстой в «Исследовании догматического богословия».

Толстой преодолевает свои сомнения, отдавая предпочтение духовному опыту человечества: «в ответах, даваемых верою, хранится глубочайшая мудрость человечества (...) Я не имел права отрицать их на основании разума...» (т.23, с.37). «Я вернулся, говорит он, к вере в Бога, в нравственное совершенствование и в предание, передававшее смысл жизни» (т.23, с.46). Не найдя ответа на вопрос о смысле жизни в опытных науках и умозрительной философии, Толстой обратился к умонастроению и социальной практике трудящегося человечества, ища ответа на свои сомнения: «Оглянувшись на людей, на все человечество, я увидел, что люди живут и утверждают, что знают смысл жизни». Толстого поразило, что «разумное» знание ученых и мудрых отрицает смысл жизни, а миллионы отживших и живущих людей располагают подлинным знанием этого смысла. Они располагают верой, «дающей возможность жить». Вера определяется как «знание неразумное», как «сила жизни», как знание ее смысла, вследствие которого человек не уничтожает себя, а живет, потому что вера «конечному существованию человека придает смысл бесконечного, смысл, не уничтожаемый страданиями, лишениями и смертью».

Именно вера дает народу то знание абсолютного смысла жизни, которое утрачено «Соломонами и Шопенгауэрами» и тем привилегированным кругом, «где вся жизнь проходит в праздности, потехах и недовольстве жизнью» (т.23, с.40). Он нашел в народе «понятие бесконечного Бога, божественности души, связи дел людских с Богом, понятия нравственного добра и зла», те понятия, которые выработаны в «скрывающейся от наших глаз исторической дали...» (т.23, с.37). Для людей из господствующей среды вера «только одно из эпикурейских утешений в жизни». Только у «миллиардов» есть настоящее знание веры» (т.23, с.39). Трудно согласиться с той интерпретацией толстовской веры, которую



дает Е.Н.Купреянова: «Вера — это опорное понятие всего сказанного Толстым в «Исповеди», тот скорее психологический, чем философский стержень, на котором строится все его новое миропонимание. И в то же время вера Толстого — это только модификация того, что он раньше называл поэзией»<sup>1</sup>. С еще большей откровенностью Купреянова говорит: «Постоянно оперируя в «Исповеди» понятием «вера», Толстой понимает под ним не только и не столько религиозную веру в нашем смысле этого выражения, сколько твердость, искренность и последовательность идейнонравственных позиций человека, придающей осмысленность его существованию и вооружающей его четким критерием оценки хорошего и дурного»<sup>2</sup>.

Толстой убедился в том, что жизнь мира совершается по чьей-то воле и потому решил жить в согласии с этой волей. В мире осуществляется высшая целесообразность, и задача человека состоит в том, чтобы привести свою волю в соответствие с ней. Человек рождается с даром внутренней свободы и потому может спасти свою душу или погубить ее. Спасти свою душу — это значит выйти за пределы своей эгоистической обособленности, т.е. «плотского» существования: «чтобы спасти свою душу, нужно жить по-божьи, надо отречься от всех утех жизни, трудиться, смириться, терпеть и быть милостивым» (т.23, с.47).

Приняв веру патриархального крестьянства, Толстой призывает жить в согласии с требованиями всеобщего нравственного закона, соединиться с народом, «творящим жизнь», не пользоваться привилегиями господствующего сословия. В «Исповеди» он сказал: «Я отрекся от жизни нашего круга, признав, что это не есть жизнь, а только подобие жизни, что условия избытка, в которых мы живем, лишают нас возможности понимать жизнь, и что для того, чтобы понять жизнь, я должен понять жизнь не исключений, не нас, паразитов жизни, а жизнь простого трудового народа, того, который делает жизнь, и тот смысл, который он придает ей. **Простой трудовой народ вокруг меня был русский народ, и я обратился к нему и к тому смыслу, который он придает жизни**» (т.23, с.47).

С позиции найденной народной веры Толстой осудил себя как представителя господствующего меньшинства, живущего за счет труда других. «Я заблудился не столько оттого, что неправильно мыслил, сколько оттого, что я жил дурно», — писал Толстой в «Исповеди» (т.23, с.41). Жизнь «в исключительных условиях эпикурейства» не способствует уяснению истины и разрушает веру в абсолютное значение жизни. Смысл жизни открывается лишь тому, кто сливается с жизнью рабочего человечества, вырывается из условий своей исключительности. Даже верная сама по себе мысль становится бесплодной, если она не претворяется в практике людей.

---

<sup>1</sup> Купреянова Е.Н. Эстетика Л.Н.Толстого. — М.-Л.: Наука, 1966, С.253.

<sup>2</sup> Там же, С.253-254.



В «Исповеди», таким образом, способность людей уверовать, их открытость вере Толстой ставит в зависимость от их образа жизни. Христианское учение принимается им как истинное, т.е. подтверждаемое жизнью трудового народа.<sup>1</sup>

Достоевский близко подошел к Толстому именно в своем признании высокого уровня нравственного сознания народа. Для трагически обособившейся личности он видит единственный путь спасения в ее слиянии с народом, в признании религиозно-нравственных представлений народа. Этот процесс сближения возможен для нее именно потому, что она в самой себе несет не только жажду индивидуалистического самоутверждения, но и ту нравственную тревогу, которая связана с горечью обособления и раскола.

Проблему сближения интеллигенции с народом и признания истинности народного мирозерцания Достоевский ставит прежде всего в «Записках из Мертвого дома». Не случайно отзывы Толстого о «Записках» были неизменно одобрительными, на протяжении всей жизни. В февральском письме 1862 года к А.А.Толстой он просит ее прочесть «Записки из Мертвого дома», мотивируя свою просьбу тем, что прочесть это нужно» (т.60, с.419). Спустя почти 30 лет Толстой писал Н.Н.Страхову: «На днях нездоровилось, и я читал Мертвый дом. Я много забыл, перечитывал и не знаю лучшей книги изо всей новой литературы, включая Пушкина. Не тон, а точка зрения удивительна — искренняя, естественная и христианская. Хорошая, назидательная книга. Я наслаждался вчера целый день, как давно не наслаждался» (т.63, с.24). Н.Н.Страхов подарил это письмо Толстого Достоевскому, который был «обрадован» и горд похвалами современника.<sup>2</sup>

В народе Достоевского поразили чистота нравственного чувства и отрицание революционных идей как барских затей. После каторги писатель пришел к мысли о ложности самой теории революционного преобразования общества и о том, что простой народ является выразителем наиболее глубинных духовных потенций нации. Поэтому «новое слово», верил он, принадлежит народу: «Позовите серые зипуны и спросите их самих об их нуждах, о том, чего им надо, — писал он в январе 1881 года в последнем выпущенном им номере «Дневника писателя», — и они скажут правду, и мы все в первый раз, может быть, услышим настоящую правду» (27; 21). Интеллигенции необходимо сблизиться с народом для водворения у нас полной гражданской свободы. «Прямо скажу: вся беда от давнего разъединения высшего интеллигентного сословия с низшим, с народом нашим». Чтобы «помирить верхний пояс с море-океаном и (...) успокоить море-океан» во избежании «большого волнения», необходимо

---

<sup>1</sup> См. об этом: Курляндская Г. Л.Н.Толстой и Ф.М.Достоевский. — Тула: Приокское книжн.изд-во, 1986. С.174-178.

<sup>2</sup> См. об этом: Гусев Н.Н. Летопись жизни и творчества Л. Н.Толстого. М., 1958, С.528.



усвоить народную правду и отозваться на нее: «Пусть постоим и поучимся у народа, как надо правду говорить. Пусть тут же поучимся и смирению народному, и деловитости его, и реальности ума его, серьезности этого ума (...) это будет воистину школою для всех нас и самую плодотворнейшую школою». Наиболее чуткие, «воистину жаждущие правды (...) присоединятся к премудрому слову народному»... (27; 24). Так Достоевский представлял «первый шаг духовного слияния» всего интеллигентского сословия с народом. Тогда «родилось бы уважение к земле» и произошло бы «освобождение умов и сердец наших от некоей крепостной зависимости, в которой и мы тоже пребывали целых два века у Европы...». В результате этой второй реформы (после первой, крестьянской) пала бы «двухвековая стена, отделяющая народ от интеллигенции...». В итоге духовного влияния сословий интеллигенция станет подлинной представительницей народа, «облечет его истину в научное слово и разовьет его во всю ширину своего образования...» (27; 25).

Достоевский понял, что сближение интеллигенции с народом возможно лишь на почве признания его религиозно-нравственного мирозерцания. Народ признавал своим только тех, кто «полюбит сперва святыню его»; У народа же «только Бог и царь, — вот этими двумя силами и двумя великими надеждами он и держится» (27; 17-18). Он принял религиозное преклонение народа перед царем: «Царь для народа не внешняя сила, не сила какого-нибудь победителя (...) а всенародная, всеединящая сила... Для народа царь есть воплощение его самого, всей его идеи, надежд и верований его» (27; 21).

Достоевский принял нерушимость монархических иллюзий русского народа и стал «для России — совершенным монархистом». Но монархизм Достоевского предполагает отрицание Петербурга, т.е. всего аппарата царской власти сверху донизу, от самых значительных лиц — «столпов нашей бюрократии, полиции и экзекуции» — до мелкого русского чиновничества. Царь без аппарата царской власти, царь, фантастически изъятый из реального контекста «текущей» русской действительности. Русский монархизм Достоевского, вымученная вера в «белого царя», якобы стоящего над борьбою классов, «ревнующего о справедливости» и чуть ли не призванного осуществить тот рай на земле, то гармоническое общество, где «каждый отдавал бы всем свое»<sup>1</sup>.

## 2

При всем своеобразии религиозно-нравственных воззрений Толстой и Достоевский совпадают в главном — в признании того, что если жизнь не освещается абсолютной духовностью, а является «временным сцеплением случайных частиц» и завершается их окончательным распадением, то она бессмысленна и абсурдна. Эта мысль писателей выражена и в художественной форме в их литературных произведениях и в публи

<sup>1</sup> Вильмонт Н. Великие спутники. Литературные этюды. М., 1966. С.22, 23, 24.



цистической — в «Дневнике писателя» и религиозно-нравственных трактатах.

В ноябрьском номере «Дневника писателя» за 1876 год в «Голословном утверждении» сказано: «...без веры в свою душу и в ее бессмертие бытие человека неестественно, невыносимо и невыносимо» (24; 46). Потеряв веру в Бога и в бессмертие, человек доходит до неминуемого убеждения в совершенной нелепости существования человечества на земле. В этом случае мыслящий и чувствующий человек с неизбежностью подумает о самоубийстве.

В «Приговоре» дается исповедь самоубийцы-атеиста, который страдает по высшему смыслу жизни. Он готов отказаться от счастья временного существования, потому что завтра «все человечество обратится в ничто, в прежний хаос»: «я не буду и не смогу быть счастлив под условием грозящего завтра нуля». Жизнь становится бессмысленной и ненужной, если она имеет временный характер и все завершается распадением материи: «...планета наша не вечна и человечеству срок — такой же миг, как и мне». Возможная будущая гармония на земле не спасет от разъедающего космического пессимизма. «Логический самоубийца» думает: «И как бы разумно, радостно, праведно и свято ни устроилось на земле человечество» — все равно неизбежно разрушение, «все это тоже приравняется завтра к тому же нулю» (23; 147). Для человека, сознающего в себе духовно-свободное вечное начало, оскорбительна случайность жизни, возникшей «по каким-то там всеильным, мертвым законам природы...».

В заметке «Кое что о молодежи» в декабрьском выпуске «Дневника писателя» за 1876 год сказано: «Желание убить себя есть импульс, происходящий от тоски, хотя и бессознательной, по высшему смыслу жизни, не найденному им нигде» (24; 50). Самоубийцы, по мысли Достоевского, заражены той духовной болезнью, которая проистекает «от отсутствия высшей цели существования в душе их».

В главе «Голословные утверждения» Достоевский выражает свое глубочайшее убеждение: «Без высшей идеи на земле не может существовать ни человек, ни нация. А высшая идея на земле лишь одна и именно идея о бессмертии души человеческой...» (24; 48). Эту идею он считал центральной, а все остальные «высшие идеи» жизни из нее вытекающими.

В вопросе об отношениях Абсолюта к нравственности, в вопросе о том, что первично и что вторично Достоевский и Толстой считают, что духовная реальность первична, а нравственность вторична. Другими словами, нравственность возможна лишь при условии существования высшей сверхприродной духовности, то есть Бога. Устойчивое и плодотворное стремление людей к добру рождается лишь в результате признания всеобщего и безусловного нравственного закона, который должен служить ориентиром исторического движения человечества.



Эта мысль нашла выражение задолго до «Исповеди», уже в «Войне и мире». Пьер Безухов сказал Андрею Болконскому в момент богучаровского свидания: **«Ежели есть Бог и есть будущая жизнь, то есть истина, есть добродетель; и высшее счастье человека состоит в том, чтобы стремиться к достижению их. Надо жить, надо любить, надо верить, — говорил Пьер, — что живем не нынче только на этом клочке земли, а жили и будем жить вечно там во всем (он указал на небо)...»** (т.10, с.117).

Идея добра неразрывно связана с признанием Бога как «причины причин». Метафизическое и нравственное составляют неразрывное единство. В трактате «В чем моя вера?» Толстого сказано: «Учение Христа, как и всякое религиозное учение, включает в себе две стороны: 1) учение о жизни людей — о том, как надо жить каждому отдельно и всем вместе — этическое и 2) объяснение, почему людям надо жить так, а не иначе — метафизическое учение. Одно есть следствие и вместе причина другого» (т.23, с.437).

Верное понимание толстовского решения вопроса о взаимодействии нравственно-практического и метафизического мы находим в книге П.Юшкевича. По словам исследователя, «...религиозные идеи в системе Толстого не простая крышка, которую легко можно снять, не изменяя содержания сосуда. При всей его догматической неопределенности и бедности, вероучение Толстого не есть одна лишь форма, прикрывающая собой своеобразную этико-социальную, анархическую систему. Для Толстого центр тяжести всегда лежал в религии, в вере. Прежде Бог, а потом люди».<sup>1</sup>

Толстовское признание единства метафизического и нравственного иногда отрицается или подвергается сомнению. Так, в статье «Мировоззрение Толстого» В.Ф.Асмус пишет: «Толстой был склонен представлять отношение человека к миру, как отношение «работника» к пославшему его в жизнь «Хозяину» или как отношение «сына» к «Отцу». Религиозная окраска этих представлений несомненна». Но к этому верному суждению ученый делает корректив, с которым трудно согласиться: «Однако все подобные представления имели для Толстого отнюдь не буквальный религиозный смысл и понимались им не как мистические догматы, но скорее были метафорами, посредством которых Толстой пытался уяснить для самого себя воззрение на жизнь, не поддававшемуся усилиям выразить это воззрение в отвлеченных понятиях»<sup>2</sup>. С еще большей четкостью это положение выражено ученым в статье «Религиозно-философские трактаты Л.Н.Толстого»: «Понимает же под религией и под христианством Толстой прежде всего не философское и даже не религиозное учение о мире и Боге, а нравственное учение о том, что

---

<sup>1</sup> Юшкевич П. Мировоззрение и мимровоззрения. СПб., 1912. С.134.

<sup>2</sup> Литературное наследство. Лев Толстой. Кн. первая, т.69. М., 1961. С.59.



придает смысл человеческой жизни, о нравственных началах, которыми должен руководствоваться в своем отношении к жизни и к людям человек, ищущий в жизни нравственного смысла»<sup>1</sup>.

Мысль В.Ф.Асмуса о том, главное в христианстве для Толстого — это нравственное учение о жизни, никак не связанное с метафизической основой, оказалась созвучной и Е.Н.Купреяновой<sup>2</sup>.

Достоевского, как и Толстого, не удовлетворяла относительность просветительской гуманистической морали, претила идея человекобожества: «Отсутствие Бога нельзя заменить любовью к человечеству, потому что человек тотчас спросит: для чего мне любить человечество» (24; 308). «Я объявляю (...) что любовь к человечеству даже совсем немыслима, непонятна и совсем невозможна без совместной веры в бессмертие души человеческой» (24; 49). Если Бога нет, то нет и абсолютного добра, нет абсолютного смысла жизни, и в этом случае личность человека теряет свою непреходящую ценность. Любовь к человечеству возможна лишь как проявление нравственного существа личности, неразрывно связанного с сверхчувственным порядком вещей. Любовь к ближнему как самому себе предполагает внутреннюю духовную связь между людьми, своими корнями уходящую в божественную первооснову.

Поскольку связь с божественным первоисточником сообщает бытию человека непреходящую ценность, самоубийство считается тяжким преступлением. Ю.Н.Давыдов так писал об этом: «Пытаясь в одном слове выразить то, что одновременно и придает смысл жизни, и составляет ее сокровенный смысл, Толстой произносит всегда одно и то же: любовь — как источник нравственной связи человека с миром и людьми, его окружающими. Любовь как этический принцип означает, по убеждению русского писателя, прежде всего бережное и благодарное отношение человека к своему бытию, понятному как дар — дар высшей любви. Потому бытие предстает в глазах Толстого не как пустой и бессодержательный эмпирический факт, который еще предстоит «наполнить» смыслом (...) но факт нравственный: благо. Такое отношение, в свою очередь, предполагает непосредственное, идущее из глубины человеческого существования постижение бытия как абсолютной целостности и единства...»<sup>3</sup>.

### 3

Взаимопроникновение религиозных и моральных мотивов в творчестве гениальных современников не случайно: оно объясняется их мировоззренческой позицией. «Всякая нравственность выходит из религии, ибо религия есть только формула нравственности» (24; 168) — читаем в

---

<sup>1</sup> Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т.23. С.ХІІІ.

<sup>2</sup> Купреянова Е.Н. Эстетика Л.Н.Толстого. С.255.

<sup>3</sup> Ю.Н.Давыдов Этика любви и метафизика своеволия. М., 982. С.56.



«Записной тетради» Достоевского. Только вера в «Хозяина жизни», согласно Толстому, утверждает мораль добра.

Толстой (за исключением последних десятилетий) и Достоевский в течение всей сознательной творческой жизни были уверены в том, что религиозная вера должна переходить в этическое действие, поскольку для них практическое и метафизическое были неразрывно связаны друг с другом.

Это нравственно-практическое отношение к жизни Толстого и Достоевского встретило даже осуждение со стороны философов-экзистенциалистов, абсолютизовавших созерцательное постижение «Тайны и истины». Так, согласно Л. Шестову соприкосновение «мирам иным» выражается в той исступленной вере, которая остается внутренним даром — озарением отдельного человека. Это есть вера, «никогда никакого авторитета не принимавшая, не попавшая в историю, не оставившая никаких следов. Вера, пренебрегшая делами, ничего не давшая человечеству и потому объявленная наукой «не существующей»<sup>1</sup>. Истина, открываемая человеку в минуту религиозного исступления, не может стать предметом массового сознания. Пропаганда Истины-Тайны лишь убивает ее. «Как только мы захотим открыть Тайну или использовать Истину, т.е. сделать Тайну явной, а Истину всеобщей и необходимой — хотя бы нами руководило самое возвышенное, самое благородное стремление разделить свое знание с ближним, облагодетельствовать человеческий род и т.п., мы мгновенно забываем все, что видели в «нахождении», в «исступлении», начинаем видеть, «как все», и говорим то, что нужно «всем». Т.е. та логика, которая делает чудо превращения отдельных «бесполезных» переживаний в общепользительный «опыт» и таким образом создает необходимый для нашего существования прочный и неизменный порядок на земле, эта логика — она же и разум — убивает Тайну и Истину»<sup>2</sup>.

Именно с этих религиозно-философских позиций Лев Шестов и рассматривает творчество Достоевского. В его произведениях, в особенности в «Братьях Карамазовых» и «Дневнике писателя», он находит одно сквозное кричащее противоречие: обладающий вторым зрением, т.е. особой мистической чуткостью «Достоевский, как и все мы, был сыном земли, стало быть, и ему хотелось, порой нужно было не только «созерцать», но и «действовать». Так, фантастический рассказ «Сон смешного человека» писатель заключил призывом «не только созерцать, но и действовать. Он забыл, что эти истины, открывшиеся герою, его второму зрению, «бесполезны» по самому существу своему и (...) всякая попытка сделать их полезными, годными всегда и для всех, т.е. всеобщими и необходимыми, превращает их из истины в ложь»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Шестов Лев. Соч. в 2-х томах. М., 1993. Т.2. С.88.

<sup>2</sup> Там же. С.83.

<sup>3</sup> Там же. С. 87, 93-94.



«Дневник писателя» — это ряд публицистических статей, в которых один человек поучает других, как жить и что им делать (...) Достоевский уже в романах своих делал попытки учить людей», — сокрушается критик-экзистенциалист.

Учительство он обнаружил и в «Преступлении и наказании», и в «Идиоте», и в «Братьях Карамазовых». Критик уверяет, что «... истины Достоевского так же боятся общеобязательности и так же не выносят ее, как обыкновенные люди — свободу. Устами Зосимы говорит тот же автор, что и устами его подпольных героев (...) но мы слышим только голос всемства»<sup>1</sup>

#### 4

Бог, по Толстому, открывается непосредственному сознанию человека как источник целесообразности и разумности в мире, как духовный Абсолют, Санкционирующий понятие добра и зла, сообщающий людям «силу добра» и внушающий отвращение ко злу.

В Евангелии Бог определяется Толстым как разумение жизни (толкование Логоса — Слова). Вместе с тем он верил в трансцендентного Бога. В «Исследовании догматического богословия» он писал: «Бог для меня и для всякого верующего есть прежде всего начало всех начал, причина всех причин, есть существо вне времени и пространства, есть крайний предел разума» (т.23, с.76). Бог, как безусловное, сверхличное Начало, существующее объективно, вне сознания субъекта, все же не является Внешним для познающего человека, а составляет так же и его глубочайшую сущность, и потому Бог открывается ему в своих проявлениях. Толстой признавался, что в нем поднимаются «радостные волны жизни», как только отдавался пониманию Бога как закона своего духовного существа.

Напрасно Е.Н.Купреянова считает Толстого последователем Л.Фейербаха. По ее словам, «Толстой проник в эту тайну, поняв и приняв Бога как художественную персонификацию высших, духовно-правственных сущностей человека, т.е. превратил Бога из мистического существа, отличного от природы человека, в художественный символ духовно-нравственной, объективно-общественной сущности человека»<sup>2</sup>. Положительный отзыв Толстого о «Сущности христианства» Фейербаха еще не дает оснований относить писателя к сторонникам антропологического материализма. Бог для Толстого не просто персонификация нравственно-психологической сущности человека. Последнего он считает носителем свободной и абсолютной духовности, а Бога сверхприродной реальностью. В «Исследовании догматического богословия» он писал: «Начало моей мысли, моего разума — Бог; начало моей любви — Он же; начало вещественного — Он же» (т.23, с.133). В «Исповеди» сказано: «Если я есмь, то есть на то причина, и Причина причин. И эта Причина

<sup>1</sup> Там же. С.94.

<sup>2</sup> Купреянова Е.Н. Эстетика Л.Н.Толстого. С.257.



всего есть то, что называют Богом. И как только я сознавал, что есть Сила, во власти которой я нахожусь, как тотчас же я чувствовал возможность жизни» (т.23, с.44). Бог для Толстого и над природой, и в личности самого человека — отсюда возможность взаимодействия между ними.

В самый разгар увлечения материалистическими, а потом позитивистскими теориями Достоевский и Толстой выступили с критикой ведущих идей века. Из кризиса западноевропейского гуманизма они нашли свой выход, обратившись к утверждению безусловной нравственности, к христианской философии добра. В борьбе с умозрительными заключениями они приняли существование духовного Первоначала как личностного Бога, а не как абстрактного гегелевского «понятия», или безумной стихийной воли Шопенгауэра.

Побеждая свои сомнения, Достоевский принял христианского православного Бога, о чем так хорошо сказал Н.О.Лосский: «Вера в Бога и Провидение всегда спасала и поддерживала Достоевского в трудные минуты его личной жизни. И в своем мировоззрении Достоевский, как и всякий настоящий христианин, выводил все мировые ценности, придающие жизни смысл и обеспечивающие конечную победу добра, из положения, что Бог существует, что Он — Творец мира и Промыслитель»<sup>1</sup>.

## 5

Достоевский и Толстой оказались в перекличке друг с другом и в понимании человека как носителя свободной духовности. Именно поэтому он выступает у них суверенной личностью, а не тем «родовым существом, которое хотя и является воплощением субстанциального духа, но вместе с тем как конечное, смертное существо оказывается преходящим его моментом» (Гегель).

В трактате «В чем моя вера?» Толстой ставит вопрос о соотносительности конечного существования человека с бесконечным, безусловным и находит ответ в учении Христа о «Сыне Человеческом — Сыне Бога». «Каждый человек, говорит Христос в беседе с Никодимом, — пишет Толстой, — кроме сознания своей плотской личной жизни, происшедшей от мужского отца в утробе плотской матери, не может не сознавать свое рождение свыше (...) То, что человек сознает в себе свободным, — это-то и есть то, что рождено от Бесконечного, от Того, что мы называем Богом» (т.23, с.380). Толстой говорит о двойственности человека: кроме «сознания своей плотской личной жизни», человек сознает в себе абсолютную духовность, «свое рождение свыше», свое «рождение от Бога». Глубочайшая духовная сущность открывается ему в самом себе как полная духовная свобода.

Разъясняя учение Христа, Толстой подчеркивает, что «возвысить Сына Человеческого в себе» — это значит «жить в том свете, который

---

<sup>1</sup> Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М., 1994. С.86.



есть в людях», потому что «жизнь есть свет людей» (т.23, с.380, 381). Почувствовать свое рождение от Бога — это значит стать братом всех людей и служить им беззаветно. По Христу, пишет Толстой в своем трактате «В чем моя вера?», смысл жизни человеческой не в личном счастье, а в служении всем. Человек не затем живет, чтобы ему служили, а затем, чтобы самому служить и отдавать свою личную жизнь, как выкуп за всех». Толстой убежден в том, «кто не оставит всего и жизни своей ради учения Христа, тот не спасется» (т.23, с.407).

Достоевский, подобно Толстому, глубоко убежден, что человек свободен по своей духовной сущности: пользуясь правом свободного выбора, он может обратиться к «исходу» и победить «ненормальность и грех», таящиеся в его собственной душе, о чем писалось мною ранее. В этом вопросе Достоевский всенародно выражает свою солидарность с Толстым именно в «Дневнике писателя» за 1887 год: «Слово было найдено, все вековечные загадки разрешены и это одним простым словом мужика: «Жить для души. Бога помнить». Дальнейшие рассуждения Левина, связанные с этим открытием нравственной истины, Достоевский называет «верными и метко выраженными». Им целиком принимается мысль Левина: «С совестью, с понятием о добре и зле человек рождается... стало быть рождается и прямо с целью жизни: жить для добра и не любить зло». Все могут понять, что «надо любить ближнего как самого себя», потому что «это знание прирожденное»<sup>1</sup>.

Н.Бердяев в полном согласии с Д.С.Мережковским считал, что Достоевский пребывает в духовном, а Толстой — в душевнотелесном: «Достоевский воспринимает жизнь из человеческого духа, Толстой же воспринимает жизнь из души природы. Поэтому Достоевский видит революцию, совершающуюся в глубине человеческого духа. Толстой же прежде всего видит устойчивый, природный строй человеческой жизни, растительно-животные процессы. Достоевский на своем знании человеческого духа основывает свои предвидения. Толстой же прямолинейно бунтует против того растительно-животного человеческого быта, который он исключительно видит»<sup>2</sup>.

Мы полагаем, что Толстой ищет в человеке «за какими-то оболочками, заслонами» не природное «растительно-животное» начало, а духовное, которое противостоит всему «плотскому» и проявляется как совесть, «внутренний голос, лучший и вернейший наш руководитель», как «влечение к добру и отвращение ко злу».

## 6

Толстого и Достоевского сближает вера в бессмертие человеческой души. Познакомившись с учением Н.Ф.Федорова о том, что главная задача

<sup>1</sup> Курляндская Г. Л.Н.Толстой и Ф.М.Достоевский. Тула, Приокское книжное изд., 1986. С.71-113.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Мировоззрение Достоевского. Прага, 19. С.20.



потомков содействовать воскрешению предков, Достоевский писал Н. Петерсону, сообщившему ему это учение: «Я и Соловьев верим в воскресение реальное, буквальное, личное и в то, что оно сбудется на земле» (30,1; 15). «Милая Соня, — писал он десятью годами раньше своей племяннице, — неужели Вы не верите в продолжение жизни и, главное, в прогрессивное и бесконечное, в сознание, и в общее слияние всех. Но знайте что: *le mieux n'est trouve que par le meilleur*»<sup>1</sup>.

Эта великая мысль! Удостоимся же лучших миров и воскресения, а не смерти в мирах низших!» (28, 2; 294-295). Из Женевы Достоевский обращался к «бесценной сестре Верочке»: «Ведь ты веришь же в будущую жизнь, Верочка, так же, как и все вы, никто из вас не заражен гнилым и глупым атеизмом... никогда не теряйте надежду свидеться и верьте, что эта будущая жизнь есть необходимость, а не одно утешение» (28,2; 254).

Жизнь становится ценностью лишь при условии ее внутренней необходимости, ее абсолютной одухотворенности, ее непреходящего смысла. Веру в бессмертие души человеческой Достоевский называет «единственным источником живой жизни на земле — жизни, здоровья, здоровых идей и здоровых выводов и заключений...» (24, 53).

Достоевский называет свою мысль о бессмертии души человеческой «голословной», но ощущение ее несомненной реальности обращает его к логическому доказательству: «Если убеждение в бессмертии так необходимо для бытия человеческого, то, стало быть, оно и есть нормальное состояние человечества, а коли так, то и самое бессмертие души человеческой существует несомненно» (24; 69).

«Мы, очевидно, существа переходные, — писал в конце жизни Достоевский, — и существование наше на земле есть, очевидно, процесс, непрерывное существование куколки, переходящей в бабочку. Умереть нельзя. Есть Бытие, а небытия вовсе нет». Абрамович так комментирует эту мысль Достоевского: «Но есть непостижимый переход от бытия в эвклидовском сознании и в земном духовно-животном его объеме к бытию иного сознания и иного содержания»<sup>2</sup>. Смерть как «переход» драматически переживается человеком, потому что он утверждён «в истине данного мгновения». Плоть и кровью он связан с духовно-животным существованием и содрогается в страхе перед необходимостью смерти.

В трактате «О жизни» Толстого сказано, что «плотская смерть уничтожает пространственное тело и временное сознание», но не может уничтожить глубинное духовное «Я» (т.26, с.401). «Коренное и особенное Я» человека не тождественно его сознанию. Это глубинное Я, по Толстому, «нечто, состоящее (...) в известном, исключительном отношении к миру», не снимается смертью, потому что «произошло вне пространства и вне времени...». Истинное человеческое Я возникло не с

<sup>1</sup> «Лучшее дается лишь лучшему» (франц.)

<sup>2</sup> Абрамович А.Я. Христос Достоевского. М., 1914. С.37.



рождением своего носителя и «потому прекращение временного сознания не может уничтожить» это Я (т.26, с.407). Толстой подчеркивает, что Я не тождественно сознанию.

Бессмертие Толстой трактует и как воспоминание об умершем, воспоминание его духовного образа: «Это воспоминание есть та самая его невидимая, невещественная атмосфера, которая окружала его жизнь и действовала на меня и на других при его плотском существовании, точно так же, как она на меня действует и после его смерти» (т.26, с.412). Смерть понимается как приобщение к «центру нового отношения к миру», которое продолжает действовать на людей. Эту мысль он подтверждает примером Христа: «Христос умер очень давно (...) но сила Его разумно-любовной жизни, Его отношение к миру — ничье иное, действует до сих пор на миллионы людей, принимающих в себя Его отношение к миру и живущих им» (т.26, с.413-414).

Эта «невещественная атмосфера», окружающая человека, сохраняется и после его плотской смерти, воздействует на людей и тем подтверждает бессмертие человека: «Человек умер, но его отношение к миру продолжает действовать на людей» (т.26, с.413).

Толстой с удовлетворением отмечает: «Мое сознание говорит мне только: я есмь...» (т.26, с.402). Свое убеждение в бессмертии Толстой выразил следующими прекрасными словами: «с одной стороны, я вижу, что то, что составляет основу моей жизни, находится позади ее, за пределами ее: по мере жизни я живее и яснее чувствую мою связь с невидимым мне прошедшим; с другой стороны, я вижу, как эта же основа опирается на невидимое мне будущее, я яснее и живее чувствую свою связь с будущим и заключаю о том, что видимая мною жизнь, земная жизнь моя, есть только малая часть всей моей жизни с обоих концов ее — до рождения и после смерти — несомненно существующей, но скрывающейся от моего теперешнего познания. И потому прекращение видимости жизни после плотской смерти, так же, как невидимость ее до рождения, не лишает меня несомненного знания ее существования до рождения и после смерти» (т.26, с.420).

Понимая сущность человека как свободную духовность, Толстой и Достоевский не полностью совпадают в решении проблемы личности и ее бессмертия.

Достоевский стоит на более последовательных христианских позициях: подобно Вл.Соловьеву он верит, что будущее возрождение человека в Боге не лишит его индивидуального своеобразия. Входя в сферу всеобщего, человек сохранит личностное начало.

В толстовской трактовке бессмертия сказались буддийские мотивы: его не удовлетворяет учение о бессмертии «личной души» (т.23, с.398), потому что личное существование временно и призрачно. «Вечное спасение» понимается как растворение индивида в общем божественном «Ничто»: люди после смерти, «сливаясь с Богом, перестают быть личностями» (т.23, с.391). Чтобы обрести жизнь в духе, «единственную



возможность спасти себя», необходимо преодолеть эгоистическую волю. «Все учение Христа о том, чтобы ученики его, поняв призрачность личной жизни, отреклись от нее и перенесли ее в жизнь всего человечества, в жизнь Сына Человеческого» (т.23, с.398). «Личная жизнь» для Толстого — это символ эгоистической сосредоточенности на себе, равнодушия к другим, ближним. «Спасение» от «жизни личной» понимается как возвеличение в себе той духовности, которая имеет надличный вневременной характер и после смерти человека при условии его благообразного земного существования входит в общий состав божественной субстанции, теряя индивидуальные особенности.

«Человек рождается, это значит, что он индивидуализируется, — получает способность видеть все индивидуально. Он живет. Это значит он больше и больше стирает свою индивидуальность и перестает быть один и сливается со всем. Человек умирает (медленно иногда — старость). Он перестает быть индивидуумом. Индивидуальность тяготит его» — читаем в «Записной книжке» Толстого от 1 июля 1870 г. Эту запись сам Толстой разъясняет так: «Умереть — значит избавиться от заблуждения, через которое все видишь индивидуально. Родиться значит из жизни общей перейти к заблуждению индивидуальности. Только на середине во всей силе жизни, можно видеть и свое заблуждение индивидуальности и можно сознавать истину всеобщей жизни. Только один момент на вершине горы видны оба ската ее» (т.48, с.126-127).

Рождение человека Толстой рассматривает, таким образом, как его индивидуализацию: только сквозь призму личного чувства человек устанавливает связи с окружающим миром и отдается «заблуждению индивидуальности». По мере течения жизни индивидуальность стирается, человек начинает сознавать «истину всеобщей жизни» и под старость тяготится своей раздельностью с ней, своей обособленностью. Смерть рассматривается как поглощение личного начала «Всеобщим», «Всеединым».

Обостренное чувство личности связано с «плотским», конечным существованием. Только отречение от себя, от наслаждений естественной жизни, жертвенное служение людям, Сыну Человеческому приносит «вечное спасение», жизнь вечную. И потому он призывает к слиянию своей воли с волею Отца (т.23, с.400).

Вечная жизнь принадлежит не индивиду, а Сыну Человеческому, т.е. той духовной сущности, которая объединяет всех людей: «моя личная жизнь погибает, жизнь всего мира по воле Отца не погибает и что одно только слияние с ней — дает мне возможность спасения...» (т.23, с.400).

Толстой принимает во внимание, что «слова Христа о Страшном Суде и совершении века...» из Евангелия Иоанна имеют значение обещания загробной жизни для душ умерших людей, но для него остается несомненным, «что жизнь истинная есть только жизнь Сына Человеческого по воле Отца» и это учение «включает в себя понятие о бессмер



тии и жизни за гробом» (т.23, с.398). Даже допуская различные варианты бессмертия, он подчеркивает, что главная задача людей — нравственная: надо жить согласно закону любви.

Проблему самоотверженного служения Толстой и Достоевский трактуют с разных позиций. Самоотвержение, по мысли Достоевского, — это подвиг души, свидетельствующий о полном и наиболее совершенном проявлении личного начала в человеке. В «Зимних заметках о летних впечатлениях» Достоевский так писал на эту тему: «Поймите меня: самовольное, совершенно сознательное и никем не принужденное самопожертвование всего себя в пользу всех есть, по-моему, признак высочайшего развития личности, высочайшего ее могущества, высочайшего самообладания, высочайшей свободы собственной воли» (5; 79). Для Толстого самоотвержение — это вхождение во Всеобщее еще при земном существовании, это преодоление личного начала в результате исполнения воли Отца.

Проблему самоотверженного служения Толстой и Достоевский решают с учетом своей концепции личности и ее бессмертия.

Отрицая Христа как второе Лицо Троицы, считая Его пророком, Толстой полагает, что воля Отца сказалась в учении Христа, в Его заповедях: «Я понял, что исполнение этих заповедей есть воля того начала всего, от которого произошла и моя жизнь» (т.23, с.401), — признается он в трактате «В чем моя вера?»

Для Толстого главное — нравственное учение Христа, для Достоевского — личность Христа, воплощающего богочеловеческую сущность: «... а главное образ Христа, из которого исходит всякое учение» (11; 192). «Бог сотворил и мир и закон и совершил еще чудо — указал нам закон Христом, на примере, и в живье и в формуле» (11; 121). «Но главное не в формуле, а в достигнутой личности, — опровергните личность Христа, идеал воплотившийся. Разве это возможно и помыслить?» (11; 193). И отсюда глубокое убеждение: «Мир станет красота Христова» (11; 188). Христос для Достоевского идеал красоты, истина, нашедшая конкретно чувственное воплощение.

В январском письме к С.А.Ивановой за 1868 год Достоевский писал: «На свете есть одно только положительно прекрасное лицо — Христос, так что явление этого безмерно, бесконечно прекрасного лица уже конечно есть бесконечное чудо. (Все Евангелие Иоанна в этом смысле; он все чудо находит в одном воплощении, в одном появлении прекрасного)» (28,2; 251).

Для Достоевского Христос — «идеал человечества вековечный» (28,2; 210).

По словам Достоевского, если бы ему пришлось выбирать между Христом и Истиной, он остался бы с Христом, потому что «нет ничего прекраснее и совершеннее Христа» и «не может быть», как уверял он себя с «ревнивой любовью».



«Я есмь Истина» — эти слова Христа совершенно безусловны для религиозного сознания. Достоевский же допускает, что Христос вне истины и истина вне Христа. Сама эта мысль связана с религиозной трагедией Достоевского, у которого жажда верить стоила «страшных мучений» и с трудом побеждала «доводы противные». Г.С.Померанц верно заметил, что нравственные ценности Достоевский принимает, даже если они не соответствуют реальности. «Достоевский несомненно знал слова Христа «Я есмь Истина» и, конечно, не собирався глумиться над ними. Шутки над Христом вызывали у Достоевского припадки. Зачем же ему понадобилось абсурдное (для верующего) предположение о Христе вне истины и истине вне Христа? Видимо, иначе он не мог выразить свое какое-то очень глубокое переживание. Здесь перед нами своего рода коан, разгадывать который можно всю жизнь»<sup>1</sup>.

Вспоминаются слова Вл.Соловьева: «чтобы должным образом осуществлять благо, необходимо знать истину; для того, чтобы делать, что должно, надо знать, что есть». В полной перекличке с Соловьевым С.Семенова заметила, что «истина только путь к благу: без совершенного знания того, что есть, нельзя создать то, что должно быть». Из этой посылки она делает вывод: «Так вот для Достоевского Христос и был таким высшим благом, высшим идеалом»<sup>2</sup>.

Заявление о том, что «нет ничего прекраснее и совершеннее Христа» — совсем не противоречит словам писателя о том, что он — «дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (...) до гробовой крышки», как сказано в письме Н.Д.Фонвизиной в феврале 1894 года.

Свои романы Достоевский писал под знаком вопроса — есть ли в человеческой личности абсолютно духовное, свободно повелевающее начало, сопротивляющееся нарушению нравственного закона. Именно в экстремальных условиях с наибольшей силой открывается последняя глубина человека. В ситуации преступления активизируется его сверхсознание. Через раскаяние и всенародную исповедь герой-персонаж приходит к нравственному возрождению, к обретению религиозного смысла жизни, как Раскольников в «Преступлении и наказании» или «таинственный посетитель» в «Братьях Карамазовых», или, наоборот, зло одолевает человека, и он приходит к окончательному разрушению, к потере жизнедеятельности, жизнеспособности, как Свидригайлов и Ставрогин.

«Каждый роман Достоевского — исповедь. Он не обличает Раскольникова, Рогожина, Ставрогина; он вместе с ними преодолевает мучительный путь от помысла к преступлению — и вместе с ними ищет дорогу к покаянию. Думаю, — говорит Г.Померанц, — что на этом основано мировое значение Достоевского». Действительно, мучитель и жертва были ему одновременно близки — именно в этом для него была

<sup>1</sup> Померанц Г. Открытость бездне. Встречи с Достоевским. М., 1990. — С.12.

<sup>2</sup> Семенова Светлана. Преодоление трагедии. М., 1989.



бездна греха. «...Никто лучше Достоевского не понимал, как помысел, утвердившийся в сознании, может вдруг открыть дорогу к поступку. Тут не социальное и историческое зло, которое может быть устранено реформой, а то, что богословие называет первородным грехом. И преодолеть его может не реформа, а (как выражался Достоевский) «геологический переворот», преображение; не закон, а благодать. Достоевский с ужасом почувствовал, что в нем мало благодати. Когда он пишет, что человек деспот по природе и любит быть мучителем, это не реакционное мировоззрение, а мучительно пережитый опыт. Опыт расколотости между идеалом Мадонны и идеалом содомским. Опыт позорных искушений, от которых разум не в силах уберечь душу («Что уму представляется позором, — скажет об этом Митя Карамазов, — то сердцу сплошь красотой»). И от этой расколотости спасал только порыв к Христу»<sup>1</sup>.

Толстой и Достоевский — союзники и антиподы по способу мышления, по характеру художественного изображения человека и мира. Но в этом противостоянии побеждающей была уверенность в сцеплении нравственного с метафизическим началом бытия. И потому утверждалась у них та практическая деятельность, которая освещалась высшим надмировым сознанием и, следовательно, носила нравственно-необходимый характер.

---

<sup>1</sup> Померанц Г. Открытость бездне. Встреча с Достоевским. М., 1990. С. 12.