

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ
Выпуск 5

Москва
2004

Содержание

ТЕОРИЯ МОРАЛИ

Л. В. Максимов

О субъективистских течениях в современной философии морали	3
--	---

МОРАЛЬ И ПОЛИТИКА

Публичное пространство и реальная политика. Беседа Сергея Земляного с академиком РАН Абдусаламом Гусейновым	16
<i>С. Н. Земляной</i>	
Этика Бертольта Брехта.....	37
<i>А. В. Прокофьев</i>	
Подвижная ткань межчеловеческих связей (дисциплинарный и перфекционистский элементы морали через призму политической философии Х.Арендт)	53
Рецензия на книгу Б.Г.Капустина «Моральный выбор в политике» и хрестоматию «Мораль в политике» (сост. и отв. ред. Б.Г.Капустин).....	74

ИЗВИНЕНИЕ И ПРОЩЕНИЕ

Предисловие к публикации	82
<i>Т. Гуяве</i>	
Прощение и непростительное	86
Рецензия на книгу Ренате Ратмайр «Прагматика изменения»	109

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

В.И. Лазаренко

Онтологическая основа благополучия совершенного государства Платона	120
---	-----

П.А. Гаджикурбанова

Специфика стоической трактовки добродетели (понятие «надлежащего по обстоятельствам»).....	128
--	-----

О.В. Кирьязов

Предтеча цивилизационного синтеза.....	143
--	-----

С.Н. Земляной

Феноменология и этика	172
-----------------------------	-----

Об авторах.....	200
-----------------	-----

Предтеча цивилизационного синтеза

Толстой, как известно, гений. Однако известное может стать не меньшим камнем преткновения для понимания, чем и неизвестное. И чтобы понять на сей раз слишком уж известное, вернемся к перво-зданным смыслам. Такой подход тем более допустим по отношению к Толстому, что сам он, по замечанию Ю. Айхенвальда, был гением перво-зданного слова. А это значит, что возвращение к перво-зданным смыслам, может быть, — единственный ключ к пониманию Толстого.

Чтобы вернуть слову перво-зданный смысл, подчас достаточно заглянуть в словарь. А там значится, что гений это прародитель рода, бог мужской силы, дух-хранитель племени, фамилии, народа. В этом смысле Толстой — гений русского народа-племени, выражение его силы, своеобразия душевно-духовного мира. Понять гений Толстого — это понять своеобразие русского человека, народа, а значит и его судьбу в прошлом, настоящем и будущем. И это уже прямое пророчество, потому что судьба — это развернутый в жизни характер: для отдельного человека — в частной жизни, а для народа — в истории.

Толстой уже сам по себе как национальный характер — предсказание судьбы русского народа, его исторической эсхатологии. Главное же, что составляет своеобразие и характера, и творчества, и жизненного пути Толстого, это сложное динамичное соединение языческого слоя бессознательного с христианизированным слоем сознания и с над-человеческим, вселенским пластом сверхсознания.

В этом плане Толстой уникальное по глубине и точности выражение автохтонных слоев национальной самобытности, ее языческих истоков, составляющих бессознательное народа. В русской ли-

тратуре до Толстого не было ничего равного ему по силе выражения народной хроники. Даже те, кто называли себя «почвенниками», дали лишь бледную копию русского варианта христианского сознания, но только не коллективное бессознательное на уровне архетипов, то есть мифов.

Д.С.Мережковский очень точно выразил суть гения Толстого как язычество. Однако он так и не понял грандиозную, невместимую в сознание, сакральность данного пласта, его изначальность, примордальность, мифологичность. Вот ряд, которым сегодня можно обозначить данную сторону толстовского дара. Очень неудачно мифологичность толстовских романов обозначают через эпичность. Да, они — эпос. Но и не только! Они не только слово о героях; они — слово о богах, о ларах, о сокровенном. Они — мифы. Их совокупность — Ветхий Завет русского племени, великий языческий эпос-мифология. Каждый роман Толстого как книга из Ветхого Завета: «Война и мир» — Исход, «Анна Каренина» — Второзакония и Числа, «Воскресение» — Песня песней, «Хаджи Мурат» — Книга пророка Даниила, «Исповедь» — Екклесиаст и т.д.

Суть же мифа не в описании деяний, хотя бы и эпическом, но в теургии, в со-творении, в воспроизведении бытия. Язычник в мифе воссоздает мир, сохраняя его. Поэтому миф всегда настоящее, хотя по видимости обращен в прошлое. Миф перманентно изначален, как изначальны, надвременны романы Толстого. И эта сторона толстовского творчества имеет профетическое измерение, бесконечно важное для нашего времени.

Во времена глубокого кризиса религии все попытки преодолеть его можно условно разделить на два вида по ответу об истоках религиозной интуиции, религиозного озарения. Одни полагают, что эти истоки кроются в доисторической древности и что полученные тогда тайные знания передаются по традиции через избранных, способных вместить тайны божественных откровений. Такую позицию разделяют эзотерические традиционалисты, оккультисты различных толков, ортодоксы традиционных конфессий и т.д. Это традиционалистский подход. Другие считают, что источник религиозных озарений находится в том или ином виде в каждом человеке независимо от времени. Так полагают некоторые направления буддизма, отдельные деноминации христианства, ньюэйджеры и другие представители внеконфессиональной религиозности. Это инновационный, модернистский подход. Осмысление практики тех и других, а здесь накоплен достаточно обширный материал, позволяет выявить некоторую странность. Те, кто исповедуют примордиальность религиозных откровений, на

практике являют пример того, что освоение «до века» заданных откровений не только требует исключительной внутренней религиозной интуиции, но и осуществляется в реинтерпретации, неотделимой от временного и личностного контекстов, что делает претензии на примордиальность несостоятельными. В свою очередь, те, кто постоянно твердят о духовной самодостаточности, на практике демонстрируют пример поверхностного заимствования вульгаризированных осколков различных, включая и древние, традиционных учений, эклектично соединяемых в какой-то немыслимый коктейль. Та и другая партия парадоксально противоречат собственным начальным установкам, опровергая саму себя и не решая поставленной задачи.

А Толстой? Ведь в его время означенная проблема заявила о себе предельно остро. И Толстой решает ее литературным и жизненным опытом непротиворечиво и самым положительным для религии образом. Толстой задает образец комплементарного соединения автохтонной религиозности языческого извода с религиозностью персоналистического, буддистско-христианского этоса. Исключительность толстовского опыта состоит в неожиданном обмене ролей и позиций, выявляющем совершенно неожиданные аспекты проблематики, переводящем ее в иную плоскость. То, что должно было бы задаваться традиционно — языческий пласт, — задается у Толстого персоналистически: его «ветхозаветный» период творчества репрезентирован как авторский слой. А то, что вроде бы должно быть представлено персоналистически — христианская компонента, — задается имперсоналистически, через монтаж религиозно-философских текстов, фрагментов из трудов различных мыслителей (последние работы Толстого). Импульс языческой нуминозности задан Толстым авторски-персоналистично, а персонального христианского логоса — от традиции, безлично и имперсонально. Последнее обескураживает, но заставляет задуматься: не попал ли Толстой в ту же ловушку, о которой мы говорили чуть ранее? Не разделил ли он участь Р.Генона, М.Элиаде, Рамакришны и т.д.? Однако прежде, чем вынести обвинительный приговор, давайте доверимся гению Толстого, его мощи и незаурядности. Может быть, проблема тогда предстанет в другом виде?

Традиционалисты, ищущие истоки религиозности в глубинах мифологической древности, упускают из виду, что миф по сути вневременен, по сути — вечно настоящее, по сути — жизненно-бессознательное. Последнее касается и попыток смысловой интерпретации примордиальных символов, постоянно предпринимаемых традиционалистами в обширных теоретических работах. Эти опыты рефлексии накладывают на изучаемое такую «тень инструмента (В.Набоков),

что истина за ней становится неразличимой. Мы видим уже парадоксы метода (своеобразные апории Зенона), а не объекта. Произошла «подмена тезиса»: вместо религиозной жизни нам опять предложили теоретический гербарий.

У Толстого все по-другому. Толстой, который никогда нарочито не рефлексировал бессознательное, а дал его в своих работах до 1880 года в первозданном виде (здесь автохтонно даже его «теоретизирование»), выявил жизненную надвременность этого слоя, как и его бессознательность в качестве мифа. Субъект в себе несет коллективное бессознательное. Здесь бессмысленно говорить об исторической примордиальности, но можно говорить лишь о примордиальности перманентной, присущей каждому представителю данного народа, данного племени во все времена, пока сохраняется идентичность рода. В свою очередь, упования на самодостаточность индивида в духовном развитии, как покажет опыт творчества Толстого, это результат излишней самонадеянности, упускающей, что сознательное освоение личностью истин религиозных по содержанию их — надперсонально, трансперсонально. Далее мы увидим, что субъект, отделенный от почвенного слоя народной жизни, утрачивает свою субъектность при высшем уровне саморефлексии в надличностном опыте, позволяющем ему преодолеть разрыв между индивидуальным и «роевым», родовым, между индивидуальной смертью и безбрежной жизнью. Сейчас же зафиксируем первый результат: толстовское язычество и толстовская первозданность предварили размышления традиционалистов о примордиальной традиции и указанием перста выявили надвременность сакрального импульса и представленность его в настоящем — времени, событии и человеке.

В этом импульсе живой духовности, точно кастальский ключ, бьющий из человека (и Толстой здесь не исключение, а лишь конкретный пример), — секрет подлинных психологических пророчеств Толстого. Современники так наивно прошли мимо совершенно беспрецедентных озарений Толстого в этой области, что обижаться на них просто не приходит в голову. Бесконечные восторги психологизмом Ф.М.Достоевского, целиком заимствованном, по замечанию В.Набокова, из учебника по психиатрии Ц.-Г.Каруса, буквально переполняют философские эссе публицистов Серебряного века, спутавших психиатрию с психологией, а норму с патологией и лишивших тем самым себя возможности поставить проблему.

И лишь Набоков сумел разделить эти сферы и восхититься непревзойденным здоровым психологизмом Толстого, масштабы которого только-только открываются в свете достижений современ-

ной психологии, включая трансперсонализм. Здесь следует в первую очередь отметить открытие перинатальных паттернов, трансперсонального опыта, в целом — исследования измененных состояний сознания. Когда знакомишься с работами С.Грофа, К.Уилбера, В.Налимова и др., не можешь не удивляться грандиозности прозорливости Толстого, сумевшего на столетия предвидеть открытия ученых.

Толстой настолько глубоко проникает в душевные недра, что становится способным ощутить тончайшие механизмы самых основ психики человека, открытых глубинной психологией лишь в XX веке. При этом Толстого объединяет с ней даже исходная позитивная установка не на невротика, а на нормального человека, не на поиск низменных основ, а на здоровый жизненный пласт. Толстой как бы перепрыгивает через классический психоанализ, а с ним — и через целый век. Он видит то, что составит суть открытий трансперсоналистов — глубинную связь в психике человека процессов рождения и смерти, глубинную самого жизненного процесса, неотделимого от исходных перинатальных переживаний. Сцена родов и смерти княгини Лизы, соединенная со сценой возвращения-воскресения, числящегося в «нетях» Андрея Болконского, появляющегося-рождающегося заново в родовом поместье, где совершается таинство рождения его сына — прекрасный, классический по чистоте, образец творческой интуиции, способной предвидать научные открытия. И это не случайное одноразовое озарение.

В «Анне Карениной» описание родов дается через восприятие Левина, что позволяет автору соединить два события — рождение ребенка и смерть брата (Николая). Интуиция художника выявляет глубинное тождество этих событий: «Он знал и чувствовал только, что то, что совершалось, было подобно тому, что совершалось год тому назад в гостинице губернского города на одре смерти брата Николая. Но то было горе, — это была радость. Но и то горе, и эта радость одинаково были вне всех обычных условий жизни, были в этой обычной жизни как будто отверстия, сквозь которые показывалось нечто высшее. И одинаково тяжело, мучительно наступало совершающееся, и одинаково непостижимо при созерцании этого высшего поднималась душа на такую высоту, которой она никогда и не понимала прежде и куда рассудок уже не поспевал за нею».

Пожалуй, из современников Толстого только А.Фет заметил и оценил эту деталь: «Но какая художничья зрелость — описание родов. Ведь это никто от сотворения мира не делал и не сделает.. Дураки закрячат о реализме Флобера, а тут все идеально. Я так и под-

прыгнул, когда дочитал до двух дыр в мир духовный, в нирвану. Эти два видимых и вечно таинственных окна: рождение и смерть. Но куда им до того!»¹.

Фет по сути цитирует Толстого, вводя лишь слово «нирвана», неуместное в романе, но в частном письме точно выражающее суть авторского открытия. А открытие это — значимость родового, а вернее — перинатального опыта как опыта одновременно и смерти для духовного роста. В этой оценке очень точно представлена как глубина художественной интуиции Толстого («художницкая зрелость»), так и недостаточность осознанной рефлексии результата интуитивного озарения («куда рассудок не поспевал за нею»). Речь же идет в конечном счете об ощущении глубинного тождества жизни и смерти, родов и агонии, умирания и воскресения, о чем Толстой из произведения в произведение говорит как о внутренней правде. Это и смерть Ивана Ильича, и казнь Светлогуба, и гибель Анны, и убийство Хаджи Мурата, и расстрел Платона Каратаева. Везде — прямо или косвенно, через композицию — представлено то единство жизни и смерти, которое, во-первых, открывает глубины безличного, предсуществующего (перинатального) по отношению к данному лицу, а во-вторых, плотную подводит героя к главному в произведениях Толстого — к трансперсональному опыту.

Однако и здесь не все так однозначно, как может показаться. В художественной интуиции трансперсональный опыт представлен вполне определенно, но и в этом случае рассудок «не успевает за нею». Сказывается недостаток вербально-понятийных средств. Не это ли привело Толстого к известному кризису? Как и в описаниях перинатального опыта, и на сей раз в интуициях Толстого проглядывает единство-тождество двух моментов — индивидуального и вселенского. Толстой, пропуская героя через трансперсональное переживание, приводит его к осознанию вселенского всеединства, где персона размывается в пользу надындивидуального целого. Комплементарность того и другого представлена у Толстого чаще всего композиционно: озарение Левина на веранде дома совмещает два плана — вселенский, имперсональный и бытовой, индивидуальный, — которые как бы накладываются друг на друга, просвечивая один через другой.

У Толстого интересно именно это совмещение двух планов бытия — мирского и надмирного. Опыт, выявляющий ориентализм мировоззрения Толстого и предваряющий открытия трансперсоналистов, — кульминация главных произведений Толстого, высшая точка в духовной эволюции его героев. Это инсайт Андрея Болконского, постигающего тождество смерти и жизни и то, что смерть — всего

лишь пробуждение от сна жизни. Это инсайт Пьера Безухова, открывшего свою вселенскость и надперсональность, которые тем не менее не обесценивают обыденное существование, но, напротив, придают ему смысл. Это озарение Константина Левина, которое вообще трудно обозначить каким-либо термином, кроме разве того, что будет известно через столетие как холизм. Опыт героев Толстого это трансперсональный переход к так называемому океаническому, или холистическому, сознанию, дополняющему их почвенную укорененность. Мир и люди у Толстого образуют океанический глобус (сон Безухова) бытия, безграничного в гармонической сферичности, объемлющей частное бытование как составную его богатства.

И вот что важно. Толстой, демонстрирующий бытийную целостность, бесконечно далек от какой-либо лирической слащавости или эпической ходульности. Он остается реалистом, принадлежащим миру, который реален и в модусе мира-океана. Он может быть жестоким, может даже погубить нерасчетливым движением стихий, но он незлонамерен, грандиозен, мудр. В нем все богатство проявлений жизни, ее исключительное многообразие. Мифологически образно его можно представить как некоего ведуна (сон Анны), неопрятного лохматого старика, что-то там работающего над горном, непонятно-невнятно пришептывающего, бормочущего какие-то тайные ли, безумные ли слова и вдруг неожиданно зорко взглядывающего молодыми искрами голубых острых глаз, таинственно проблемкивающих из-под нависших белесых бровей. Узнаете этого шура, рода, ведуна, гения, коваля, пахаря и скальда? Узнаете языческую теургию миротворчества из хтонического хаоса?

А что дальше? Путь Анны или путь Левина? Умный и чуткий В.Вересаев, отмечая странный, как ему кажется, ответ Левина, задает себе и читателю данный вопрос и недоумевает, что Толстой не раскрывает более внятно открывшееся Левину. Переживания Левина-Толстого для Вересаева непонятны. Он даже подозревает, что добытый Левиным «хлеб истины» — из папы-маше, то есть лишь подобие истины, а поэтому — обман. Вересаев видит и то, что большинство героев Толстого приходит к тому же преживанию и к тому же ответу, но понять его не может, как не мог понять этих недоумений и Толстой, отвечавший на подобные вопросы искренним: «Простите меня, не понимаю!»

И вот Вересаев задумывается над этой фразой и роняет: «Только в настоящее время (книга о Толстом написана уже после смерти писателя), мне кажется, я начинаю понимать в Толстом последних десятилетий то, что раньше мне было совершенно непонятно».

Такое взаимное непонимание, как и Сократово «не знаю», говорит о многом. Ведь это непонимание умных и чутких людей. Видимо, Вересаев «не понимает» прочитанного потому, что не имеет соответствующего опыта переживаний и ему не с чем сравнить текст. Видимо, Толстой «не понимает» недоумение визави потому, что он такой опыт имеет, а его очевидность делает непонятной затруднение собеседника. Оба попадают в затруднительное положение. Описывая пережитое, Толстой тем не менее не может довести до другого этого душевного переживания, как не мог Серафим Саровский объяснить своему духовному чаду — Мотовилову — состояния нисхождения духа на подвижника. Преподобному, даже рассердившемуся на непонятливого посетителя, оставалось только одно — «показать» своему подопечному то, о чем он говорит, введя его в это состояние. Великий старец сделал это — и мы имеем свидетельство о чудесном и реальном опыте духовного озарения. А Толстой?

Толстой-публицист лишен такой возможности, и непонимание становится фатальным, поскольку речь идет об исходном переживании, на котором держится теория духовной эволюции человека, идея самосовершенствования и этика непротivления — неудачное поименование близкой Толстому даосской этики у-вэй. При попытке перейти к понятийному уровню, к понятийной вербализации пережитого Толстой был обречен на неудачу, поскольку требуемых понятийных средств попросту не было, а путь художественной метафоричности он уже прошел.

О Толстом-философе, Толстом-проповеднике говорено многими много уничижительного. Д.С.Мережковский считал Толстого религиозно бездарным (!). В.В.Набоков, бесконечно ценя Толстого-художника, горестно сетовал на несчастную тягу Толстого к религиозному морализаторству, называя его скучным и мучительным. Б.Рассел попросту полагал, что Толстой как философ — глуп. Однако его соотечественник — писатель, мыслитель, харизматик — Колин Уилсон, напротив, высказывал убеждение, что никто не проявил столько ума, независимости и характера как Толстой в развенчании мифа о гении Шекспира и в размышлениях о литературе и искусстве. Напомним, что для Толстого разоблачение Шекспира не самоцель или потуга освободить место на мировом литературном Олимпе. Это программное разоблачение литературы и театра как лжи, лицедейства, иллюзии. И здесь Толстой предельно искренен и правдив, как и во всем, что касалось его религиозных исканий.

Да, произведения позднего периода творчества Толстого разительно отличаются от его вещей до 80-х годов. Но, видимо, иные и задачи, которые ставит перед собой автор. Какие? Представьте себе, что Бог неожиданно позвал вас, как Он позвал однажды Адама и Моисея. Что вы ответите Ему? Какими предстанете?

Ответите ли как Адам: «Я не могу предстать, Господи, пред Тобой, ибо я наг!» И отправитесь прочь делать смоковное опоясание из литературных форм. Или ответесть незамедлительно, как Моисей, невзирая на срам, рубище и косноязычие: «Вот я, Господи!»

Толстой избрал второе, и нагим предстал перед своим Создателем. Его религиозно-философские сочинения и, конечно же, последние три — программно-финальные — «На каждый день», «Круг чтения» и «Путь жизни» — это нагое предстояние перед Богом и это новый Новый Завет.

Обычно упускается из виду как первое, так и второе. И тогда Толстому ставится в вину обнаженная, нарочитая простота его письма, безыскусность стиля и сухость мысли. К тому же Толстого упрекают во вторичности, морализаторстве на избитые темы, в отсутствии духовной экзальтации (пресловутая «религиозная бездарность»). Да, ее нет у Толстого, как нет ее, скажем, у отцов церкви. Но нужна ли она в таком важном — единственно важном — деле? Толстой трезв и реалистичен и в религиозности. Для него немислимо лицедейство или хлыстовские радения перед Богом. Предельная прямота и безыскусность — единственно возможный, по Толстому, вариант диалога с Богом. Но это диалог. С реальным результатом, которого современники просто не заметили или предпочли не заметить. Почему?

Многие, наверное, замечали, что, находясь рядом с чем-то грандиозным, например, с величественным собором в окружении лабазов и хибарок, рискуешь не заметить его или увидеть только фрагменты и детали, непонятные и странные. Но вот вы отошли от этого муравейника на какое-то расстояние и вдруг замечаете, что из него вырастает нечто значительное и тем более величественное, чем дальше вы удаляетесь. Пропорции выравниваются: малое оказывается малым, а великое — великим. То же произошло и с Толстым. Понадобилось столетие, чтобы увидеть в подлинном масштабе сотворенное им, оценить архитектуру строения, его общий замысел, а с этим — и величие архитектора, решительно превзошедшего своих современников, понастроивших лабазы социально-экономических доктрин, лачуги экзистенциалистских апологий и заборы конфессиональных загонов. Над всем этим возвышается нечто совершенно непохожее — грандиозное как первозданная глыба хтонического материала, но

вместе с тем все-таки созданное, сотворенное, хотя и предельно простыми средствами. Конструктивистская простота и даже упрощенность, безыскусность выражения мысли подчас становятся для многих камнем преткновения при чтении Толстого не меньше, чем при чтении Евангелия. Кажется, что он косноязычен при определении очевидного. Однако следует повнимательнее присмотреться к толстовскому косноязычию, к толстовскому «растолстовыванию» (В.Набоков) текста. Эти бесконечные возвраты («восемьдесят тысяч верст вокруг себя») свидетельствуют о постоянной неудовлетворенности точностью слов ощущаемому Толстым смыслу. А значит, смысл этот не так прост, как может показаться при беглом чтении.

Размышления Толстого — на протяжении всей его долгой жизни — об искусстве относятся к разряду таких очевидных неочевидностей, когда кажется, что здесь и говорить-то не о чем, и так все ясно из сказанного, а писатель тем не менее снова и снова возвращается к теме, которая не отпускает его. Толстой указывает на коммуникативную, как бы мы сказали сегодня, роль искусства, на воспитательную — в моральной сфере и области культуры чувств, на социальную, в конце концов. Но чувствуется, что ему этого недостаточно, что главное все время куда-то ускользает. А иначе зачем обращаться к Платону, запретишему — это такую-то полезную вещь — поэзию в своем идеальном государстве? Мысль Платона находит отклик у Толстого. Он помещает ее в «Круг чтения». Ну а как же иначе? Разве не пришел он к отрицанию искусства, как барской, аморальной затее, игрушке для недалеких и пустых душ? Однако и это не главное. Иное недовольство сквозит в этих довольно-таки тривиальных со времен Руссо обвинениях. Какое?

В размышлениях об искусстве Толстой, по сути, возвращается к теме об источниках духовности, но уже не на уровне мифо-эпическом, образно-символическом как на первом этапе своего творчества, а на уровне сознания, слова-понятия, жестко прочерченного смысла. И здесь Толстой начинает с того, на чем он остановился на предыдущем этапе. С образно символической формы, то есть с искусства.

Вопрос в этой связи можно было бы сформулировать как вопрос о том, является ли искусство самой духовностью, хотя бы одним из ее каналов, или это всего-навсего способ, и не очень, заметим, удачный, выразить нечто более значимое, находящееся за всеми этими красотами? Искусство — это сама духовность, вполне самодостаточная и не нуждающаяся поэтому, скажем, в религии, или это бедный, приспособленный к убогому духовному уровню окружающих,

условный язык, очень приблизительно выражающий духовные смыслы? Это платоновский вопрос; это вопрос эпохи модерна и Серебряного века; это вопрос времени проекта демифологизации.

Чтобы понять суть проблемы, вернемся к Платону. Сколько ругали-хвалили его «Государство», но каждый раз и те и другие упускали из виду то, о чем не преминул сказать В.Ф.Асмус в комментариях к переводу «Государства» на русский язык: произведение это не о государстве, а о душе человека, ее восхождении к божественному, или духовному. Античная философская традиция, опирающаяся на концепт человека-микрокосма, исходила из убеждения, «что свободный член общества неотделим от государственного целого и что в зависимости от этой связи и по ее образцу должны решаться все основные вопросы философии. Строению и членению сословий людей соответствуют строение и членение человеческой души»². По сути, Платон, обреченный на молчание об основных тайнах ордена орфиков, которому принадлежал, обходит запрет, приоткрывает завесу над тайнами восхождения души к божественному, рассказывая о государстве, его законах и сословиях. Вот здесь-то и появляется мысль об изгнании поэтов, поскольку они мешают душе подготовиться к высшему (в тексте — служению государству), мешают восхождению к Высшему Благу, оставляя людей на душевном уровне конкретно-чувственного переживания красивого.

Ранее отмечалась языческая составляющая толстовского внутреннего мира, а поэтому античная мысль о тождестве человека и полиса, мира, человека и космоса, мира отнюдь не чужда Толстому. Последнее находит подтверждение и в романистике Толстого, и в его рассуждениях о «роевой» природе человека. Такое сопоставление с Платоном позволяет иначе взглянуть на то, как Толстой ставит вопрос об искусстве. Здесь писатель принципиально безыскусен. Он чувствует какое-то странное, заимствованное от Гоголя, недоверие к искусству, таящего в себе некую угрозу. Какую?

Толстой, как и Платон, не доверяет способности искусства стать духовным водителем. Душевный мир личности (по Грофу, уровень психодинамических и эстетических переживаний) не способен поднять человека на следующий уровень по лестнице духовного восхождения. Более того, душевность может стать барьером к такому восхождению. И вот Платон, поначалу в «Пире» полагававший, что созерцание прекрасных вещей способствует восхождению души до созерцания Прекрасного как идеи и аналога Блага, позднее — в «Государстве» — приговаривает поэтов к изгнанию. Поэты бесполезны: они не могут средствами искусства помочь переходу души из низше-

го состояния-сословия к высшим — воинов и мудрецов. В свою очередь, Толстой подвергает уничтожительной критике претензии литературного круга своего времени на духовный вождизм, на роль «героев», просветителей народа.

Здесь Толстой и Платон, а позднее мы увидим еще одного неожиданного союзника по этому вопросу, сходяться. Но на этом сходство и заканчивается и начинается область принципиальных расхождений. Однако прежде, чем выявить эти расхождения, еще раз осмыслим точки соприкосновения, поскольку они, как увидим, будут соответствовать слоям «картографии души» С.Грофа.

Плотин как неоплатоник, следуя Платону, выделяет в космосе (а Платон — в полисе) и в человеке три слоя. Слой Мировой Души и соответственно душевного мира человека с обилием чувственных переживаний, ощущений, впечатлений. В платоновском полисе ему соответствует сословие чувственных людей — ремесленников. Затем следует Мировой Ум и соответственно — рассудочно-разумная область волевых решений. В полисе ей соответствует сословие стражей, способных к разумно-волевому поведению. Высший слой составляет Единое, постигаемое человеком в сверхразумном экстазе, когда преодолевается личная ограниченность в сверхличном единстве. В полисе это сословие мудрецов.

«Картография души» С.Грофа, в свою очередь, охватывает также три основных области душевных состояний. (Позднее Гроф перейдет к четырехуровневой структуре.) Во-первых, область «психодинамических» и эстетических переживаний, которые предполагают образно-эмоциональное переживание-воспроизведение каких-то значимых для личности жизненных впечатлений и событий. Затем следует, и это во-вторых, область «перинатальных» переживаний, связанных с опытом рождения, неотделимого от страха смерти; процесс осмысливается как единство смерти-рождения и ведет к осознанию своей самоидентичности. Последняя, третья, область переживаний относится к процессу «трансперсонализации», когда сознание переходит за пределы личностных границ, преодолевает также границы времени, пространства, поднимаясь, по Юнгу, до «космического, или океанического» сверхсознания. Этот трансперсональный модус сознания выходит за рамки рассудочного мышления, а поэтому-то его так трудно описать понятийным языком.

Ранее уже отмечалось удивительное сходство ряда описанных Толстым, душевных состояний его героев с описаниями, взятыми из клинической практики и научных исследований С.Грофа, измененных состояний сознания вплоть до трансперсональных переживаний.

Эта схожесть сущностна, как и расхождения с Платоном, несмотря на точки соприкосновения последнего с толстовским видением проблемы. Дело в том, что Платон, отказавшийся от искусства как от чувственно-эмоционального слоя душевного мира, делает этот отказ предельно радикальным, а в традициях античного любомудрия — космо-онтологическим. Ради мира божественного, мира духовного, мира чистого Блага Платон отказывается от этого мира изменчивых чувственных впечатлений, мимолетных событий, несовершенных объектов, мира иллюзий, мира бранных копий вечных реальностей духовного мира. Толстой этот отказ принять не может, вступая в конфликт как с платонизмом, так и со спиритуализированным христианством. Толстой не может отбросить мир как чистую иллюзию или область греха и соблазна. Для такого шага он слишком реалист.

Для Толстого этот мир «не юдоль испытаний и перехода в мир лучший, вечный (как у Платона или церковного христианства. — А.К.), а это один из вечных миров, который прекрасен, радостен и который мы должны сделать прекраснее. Жизнь, какая бы ни была, есть благо, выше которого нет никакого». Легче всего, конечно, приятие жизни объяснить язычеством Толстого. Однако в этом язычестве Толстой ближе к христианскому благовестию боговоплощения, чем многие ортодоксы, впадающие в богомильский дуализм, призывающие к мироотрицанию («мир во зле лежит»), к монашеской аскезе, к небрежению земным («преходящим ради вечного»).

Толстой задает образец взаимной дополнительности язычества и христианства — единственно возможный вариант религиозного сознания для России. Здесь Толстой удивительно близок мысли Ф.Ф.Зелинского о христианском синтезе эллинского и иудейского компонентов, который определяет экуменическую миссию христианства. Толстой, таким образом, предвзвешивает мучительные поиски свободной религиозной мысли XX века решения главной проблемы времени — проблемы реального боговоплощения, реального синтеза духовного и телесного, горнего и дольного. Толстой предвзвешивает Д.Бонхеффера в требовании последнего видеть Христа в этом мире, в средоточии жизни, а не на ее задворках или в интимных глубинах подсознания.

Предвзвешивает Толстой и поиски философов Серебряного века так называемого нового религиозного сознания, отметивших неспособность религиозного официоза — Православной церкви — откликнуться на запросы времени, осуществить завещанный Христом теозис мира и человека, и предложивших как решение идею «святой плоти» (Д.С.Мережковский) и «мистику пола и материнской утробы» (В.В.Розанов). Это был языческий соблазн: первое — астартизм, вто-

рое — тантризма. И вот тут-то язычник Толстой оказывается ближе к христианству, чем неохристиане Мережковский и Розанов. Он не примет ни астартизма «святой плоти», ни тантризма «мистики пола», ни богомилства модного тогда хлыстовства, ни рафинированной спиритуализации, или, как бы мы сказали теперь, — виртуализации мира.

Духовная эволюция Толстого подчас прихотлива и извилиста. Он не принимает «мистики пола» — сама постановка вопроса в данном ключе вызывает у него приступы брезгливости. Ему глубоко чужд астартизм, так как вслед за Гоголем прекрасно осознает, что цветы эстетизма соблазнительны, а плоды — ядовиты. Толстой, как и Гоголь, очень тонко почувствовал искусность эстетизма — тема, которая позднее будет всесторонне осмысливаться, хотя и по-разному, философами первой волны эмиграции Б.П.Вышеславцевым, В.В.Зеньковским, Г.Флоровским и т.д. У Толстого, да и у них, это дальнейшее развитие тем «Искусство и жизнь», «Искусство и духовная эволюция» и далее — темы теозиса. А это, повторимся, темы всего XX века, начиная с З.Фрейда, попытавшегося осмыслить ее в концепции сублимации.

Последняя будет подвергнута уничтожительной критике со стороны Б.Вышеславцева за редукционизм духовного к бессознательному, к либидо. Вышеславцев предложил тогда как альтернативу фрейдизму путь восхождения к высшим духовным состояниям через творческое воображение, то есть, по сути, — через искусство, или эстетизм. Это очень близко, заметим, раннему Платону. Однако мы видели, и поздний Платон, и поздний Толстой не доверяли эстетизму как средству духовного восхождения. И не напрасно. Мало того, что эстетизация низкого даже в самых высоких ее образцах не приближает низкого к высокому, так подобным низким применением высокого она низводит его к низменному. В этом и состоит главная опасность астартизма. К тому же предложение Вышеславцева есть лишь вариант платоновского отказа от мира реального в пользу мира виртуального.

Реалист Толстой не может принять такую подмену за решение проблемы. Он решительно отвергает эстетизм, который позднее, после всех опытов эпохи декаданса, будет осознан В.Зеньковским в «Истории русской философии» как определяющая коллизия исторической трагедии русской мысли. И более широко — русской ментальности, русской души, русской судьбы, русской истории! Ни мало, ни много!

Говоря об этой стороне русского бытия в контексте размышлений о причинах революции, Георгий Флоровский в книге «Пути русского богословия» отмечал: «Изъян и слабость русского духовного развития состоит отчасти в недостаточности аскетического заказа, в недостаточности «одухотворенности» души, в чрезмерной душевности,

или «поэтичности», в духовной неоформленности душевной стихии. Если угодно, в стихийности». Флоровский далее говорит о необходимости избавляться от душевности как национальной незрелости: «Речь идет о духовной сублимации и преобразении душевного в духовное. Это есть путь от стихийной безвольности к волевой ответственности, от кружения помыслов и страстей к аскезе и собранности духа, от воображения и рассуждения к цельности духовной жизни, опыта и видения, от «психического» к «пневматологическому». И этот путь трудный и долгий, путь умного и внутреннего подвига, путь незримого исторического делания»³.

Флоровский решительно не принимал Толстого, но то, что он говорил через тридцать лет после смерти писателя, абсолютно тождественно тому, о чем говорил Толстой в своих последних произведениях, не принятых именно из-за их чуждости всеобщей атмосфере «душевности», которой как от «великого писателя земли русской» напрасно ожидали и от него. Заметим вскользь, что эти произведения Толстого пользовались огромнейшей популярностью в протестантских странах, поскольку они были близки своим духом именно протестантизму, выразившему, по Веберу, дух капитализма, дух модерна.

Толстой, как ранее до него Лютер, Цвингли, Кальвин и т.д., предлагает путь внутреннего преобразования, однако осмысливает его предельно трезво, реалистически, в духе Бонхеффера. Он демифологизирует само понятие, его смысл, истолковывая как нравственное совершенствование (что, видимо, не совсем точно). Таким образом, Толстой не принимает ни языческого астартизма, или тантризма, ни как путь магии — эзотерической мистериальности, в том числе через таинство причащения «тела и крови Спасителя», ни даже пути той демифологизации, который предлагали представители тюбингенской школы протестантской теологии. Выбор Толстого, в отличие от последних, при всей кажущейся обмирщенности и заземленности, не лишен имманентной сакральности, не исчерпываемой нравственной компонентной, хотя и остающейся как бы «за кадром», но тем не менее присутствующей апофатически.

Однако не следует, говоря о толстовском самосовершенствовании, забывать — очень часто совершаемая ошибка, как и при осмыслении толстовской доктрины «непротивления», — о невыразимости истоков этого самосовершенствования, неотделимого от трансперсонального опыта. Самосовершенствование у Толстого лишь внешне выглядит как морализаторское. Не следует упускать из виду, что исток морали у Толстого, как и практического разума у Канта, за пределами (трансцендентен), невыразим. Постигание его так же неулови-

мо, как и «звездный» инсайт Пьера Безухова. Но не узнается ли в нем знаменитое кантовское — «звездное небо над головой и нравственный закон внутри»? Кого-то вводит в заблуждение рассудочная рефлексивность, к которой прибегает Толстой в своих произведениях после перелома 80-го года (кстати, как и Кант в «Критике практического разума») и которая, по сути, не может рефлексировать ноуменальное, как не способна «тень инструмента» падать на источник света. Не это ли ответ на вопрос об инструментарии Толстого? Источник же этот, по Толстому, внутри человека в соответствии с Христовой максимой «Царствие Божие внутри вас» и с буддистской заповедью — «Будьте сами себе светильники!»

На внутренний источник духовной жизни указывает уже слово «самосовершенствование», не случайно начинающееся с корня «само». Теория же самосовершенствования — узловая для Толстого. Он, не приемля ни языческого астартизма, ни платонической спиритуализации, а вернее — радикального нигилизма — полного отрицания земного бытия ради небесного — предлагает преобразование мира через самосовершенствование. Это и есть путь реального теозиса мира, который мы «должны сделать прекраснее».

Заметим слово «прекраснее». Разве знаменитое «Красота спасет мир» как выражение романтического эстетизма говорит не о том же? Нет! Толстой, как мы видели, не приемлет эстетизм. Его решение другое. Самосовершенствование, черпающее волевые импульсы и духовные интуиции — религиозные, моральные, эстетические, когнитивные — из глубин человека, преобразует постепенно всего человека, в том числе и его чувственно-душевный мир, а затем и мир внешний, совершенствуемый работой преображенных людей. Толстой идет от тайных глубин «я» к преобразованию человека, а затем и мира, а не наоборот — от внешнего — эстетического ли, социального ли, экономического ли, правового ли и т.д. — изменения к внутреннему. Последнее — модель всех революционеров — рассматривает человека как пассивное существо. При этом напрочь упускается из виду самое очевидное: человек — единственное в мире косной материи существо, способное к преобразовательной деятельности, Человек — творец; себя самого — в первую очередь. И в повседневности человек лишь тот, кто сам себя вытаскивает за волосы, становясь над-человеком. И тогда начинает работать все: преображенная и одухотворенная чувственность, или эстетика, преображенный творчеством труд, или синергия Богу, преображенный духовными ценностями интеллект, или мудрость, преображенные духовными ориентирами семейно-брачные отношения и т.д. Толстой не отказывается ни от чего, он только ме-

няет вектор, начало импульса усматривая в самом человеке, в его тайных глубинах. При этом Толстой замечает удивительную вещь — тайные глубины человека выводят его за пределы индивидуальности к некой всеобщности, которую Толстой никак не обозначает, но контакт с которой переживает со всей очевидностью реалиста.

На данный аспект толстовской мысли редко обращают внимание или же делают из него неверные выводы, например о демонической гордыне писателя или, как Вересаев, — об обмане, подмене результата. Это, конечно же, крайности непонимания. Или утверждают о тождестве толстовской моральной доктрины либеральной теологии. Более тонкое обвинение сводится к утверждению о возврате Толстого от новозаветной благодати к ветхозаветному Закону (Г.Флоровский).

Нельзя сказать, что Толстой не испытал значительного влияния либеральной теологии или каких-то других современных ему учений. Об этом написаны многочисленные аналитические труды. Несомненно и без их цитирования, что он был человеком своего времени, и его пересказ Евангелий, очищенный от всего мифологического и чудесного, прямо следует за работами Штрауса и Ренана. Моральное же переистолкование христианского учения, неприятие им церковных таинств, обрядовости, теургии, иерархии — надолго закрепили за ним ярлык «протестанта-реформатора». Но значит ли это, что Толстой полностью уместается в отмеренных границах? Конечно же, нет! Более зорек и верен в оценках В.В.Зеньковский — православный иерей и богослов, сумевший подняться в научной объективности над клановой и конфессиональной ангажированностью и заметить то, чего не заметили, вроде бы свободные от догматических вериг, мыслители «нового религиозного сознания».

«Расхождения Толстого с Церковью, — пишет отец Василий в «Истории Русской философии», — было роковым недоразумением, так как сам Толстой был горячим и искренним последователем Христа, а его отрицание было связано с рационализмом, внутренне совершенно несогласуемым с его *мистическим опытом* (курсив мой. — А.К.). Толстой со своим мистическим имманентизмом совершенно не приемлет секулярного имманентизма»⁴. Зеньковский замечает у Толстого и мистический опыт, и имманентизм этого опыта, и несбалансированность этого опыта с его рациональной репрезентацией, и неприятие секуляризма. Характерно в этом плане высказывание Толстого о том, что если бы он стоял перед выбором безрелигиозности детей или религиозности церковной, то он выбрал бы последнее, как лучшее по сравнению с первым.

Однако заметить мистический опыт у Толстого можно, если соединить толстовские «ветхий и новый заветы» — его художественные и публицистические произведения. Тогда перед нами предстанет реальный синтез «мистического имманентизма» и его рассудочной репрезентации (пусть неудачной). Более того. Синтез сакрально-духовных измерений бытия и телесно-тварных, языческой полноты живой жизни в ее вселенской грандиозности и целостности и христианской духовности. Это реальный теозис не через прямое обожение тварного, как оно есть (язычество непреображенное), а через преобразование бытия в синергийном ему творчестве. Толстой этим ответом предваряет не только поиск Бонхеффером места Христа в мире, где Бог умер, но и ноосферный проект В.И.Вернадского, и синергетику И.Пригожина.

Уже одного этого было бы достаточно, чтобы войти в историю мировой мысли на правах мыслителя, предвосхитившего своими выводами время на столетие. Но гений Толстого не ограничивается этим. Толстой совершает нечто грандиозное, превосходящее возможность понимания не только своих современников, но и последующих поколений. Чтобы осмыслить содеянное, следует вернуться к толстовскому замыслу, сформулированному в дневниковой записи от 5 марта 1855 года: «Разговор о божестве и вере навел меня на великую, громадную мысль, осуществлению которой я чувствую себя способным посвятить жизнь. Мысль эта — основание новой религии, соответствующей развитию человечества, религии Христа, но очищенная от веры и таинственности, религии практической, не обещающей будущего блаженства, но дающей блаженство на земле. Действовать сознательно к соединению людей религией, вот основание мысли, которая, надеюсь, увлечет меня».

Это был грандиозный замысел, но кто только не обвинял Толстого в самонадеянности, гордыне и даже богоборчестве, ссылаясь на его юношеские дерзания! Однако если брать саму запись, то ее невозможно вырвать из жизненного контекста. Контекст же этот — Севастополь 55-го года, 4-й бастион! Ожесточенная бойня и бастион смертников! И если принять все эти обстоятельства во внимание, то станет очевидно, запись эта — вербализация того самого измененного состояния сознания, которое затем будут переживать все дорогие для писателя герои его романов. Пусть бросит камень в Толстого тот, кто способен бросить камень в защитника Севастополя! Пусть иронически кривится тот, кто способен иронизировать по поводу юношеских мечтаний и размышлений воина под артобстрелом о мирном вселенском единстве всех народов. Пусть, наконец, кичится своей толстокожестью тот, кто не способен к божественным видениям.

В последующем Толстой расширит эту задачу, решив объединить не только разные религии, выявив их общность, но и объединить религиозное и атеистическое сознание, выявив общность духовной жизни всех людей. И этот неподъемный замысел усложняется попыткой и вовсе фантазмагорической — найти нечто, неподвластное смерти.

На мифологическом уровне, на уровне художественного творчества он эту задачу решил. На уровне понятийной вербализации столкнулся с трудностями непреодолимыми, трудностями как объективного, так и субъективного характера. На объективном уровне не было во времена Толстого соответствующего его прозрениям понятийного аппарата; он появится только во второй половине XX века. Это затруднило понимание толстовских открытий для современников. К тому же Толстой допустил и несколько методологических оплошностей, о которых скажем несколько позднее. Вина ли то и другое Толстого?

Когда в первом году Толстого отлучат от церкви⁵, то в письме Синоду Толстой выскажет мысль, что отлучение было неуместным, поскольку многие в образованном обществе того времени в разговорах, письмах, печати высказывали те же мысли, выражали то же неверие в догматы церкви, проявляли недовольство ее обрядовостью и нравами, но никто их не объявил отпадшими. Пожалуй, этими словами Толстого объясняется многое в его поисках. Абсолютный реалист, он мог создавать свои произведения лишь на живом конкретном материале.

Описывая Бородинское сражение, он поднимает свидетельства очевидцев, семейные предания и хроники, едет на само поле сражения и составляет план расположения войск, восстанавливает на месте последовательность боевых эпизодов и их развитие во времени и т.д. И так всегда, во всех произведениях. Так и в публицистике. Толстой в ней выражает состояние умов своих современников, общественное мнение, охваченное позитивистским скепсисом (от кантовского позитивизма), неверием в религиозные догматы, недоверием к церкви и государству. В переписке со своей теткой, Александрой Андреевной Толстой, он на ее увещевания с примером чистой веры у неграмотной крестьянки, отвечает, что он ценит веру этой бабы, но так верить не может, как не может смотреть на мир ее глазами. «Если верить в воскресение и тому подобное, то я буду кощунствовать и лгать, а веры тут никакой не будет и не может быть. Мужчина с вашим образованием не может (в это верить. — А.К.), но про женщин не знаю»⁶. Здесь все сказано. Обижаться на Толстого и считать его виновным в разрушении церковной веры так же глупо, как обижаться на часы за свое опоздание. Церкви следовало прислушаться к словам Толстого

не на предмет обличения его в догматических и вероучительных ошибках (наверное, они были), а для того, чтобы понять умонастроение общества. Толстой действительно ничего не выдумал, но высказывал то, что говорили и чувствовали окружающие. В этом была сила и слабость Толстого.

Как ни странно, но Толстого в религиозных размышлениях подвело именно это главное достоинство его писательского таланта — реализм. К Евангелиям и «событию Христа» он подошел по-позитивистски как к реальному историческому событию, разделяя подходы современной ему исторической школы. Поэтому все мифологическое и связанное с ним чудесное он из текстов попросту выбросил, основывая свою экзегетику на филологическом анализе смысла отдельных терминов, слов, падежей, предлогов... По сути, это был лингвистический редукционизм, поскольку эмерджентный смысл текста, включающего в себя исторический, мифологический, догматический, фольклорный, литературный материал, остался невыявленным. При исключительной самокритичности Толстой не мог не заметить этого недостатка своего перевода. После выхода в 1895 году его перевода четвероевангелия он писал издателю: «В ней (книге. — А.К.) много недостатков, которых я не сделал бы, если бы писал ее теперь, но исправлять ее уже не могу. Главный недостаток в ней — излишние филологические тонкости, которые никого не убеждают: что такое-то слово именно так, а не иначе надо понимать, — а напротив, дают возможность, опровергая частности, подрывать доверие ко всему». Ранее, по тому же поводу, он отмечал: «Это (филологический подход. — А.К.) — скользкий путь. Смысл каждого места — во всем Евангелии, и кто не может понять смысла отдельного места сообразно всему духу его, — того ничем не убедишь»⁷.

Однако понимание значения подхода от целого сразу же ставит вопрос о неприятии Толстым метафизики: «Для христианина нет и не может быть никакой сложной метафизики»⁸. Позитивистское небрежение к метафизике становится методологическим недостатком, как и невнимание к мифологическому ряду. Один методологический просчет тянет за собой другой. Пренебрежение к метафизике и догматике приводит к тому, что в случаях, когда требуется от общего принципа перейти к конкретному его применению (а именно для этого и нужна посредствующая теория, например этика, в вопросах выбора поведения по исходным общим принципам), Толстой делает это без сложных опосредований. Так появляется концепт «непротивления», который В.Зеньковский по недостатку обоснования назвал «этическим диктатом». А ведь перед Толстым был пример хотя бы

Библии. Переход от общих заповедей декалога Моисея к жизненным реалиям потребовал создания сначала книг Левит, Числа, Второзаконие и т.д., а затем толкований — Танах, Талмуд, Галахи и сложнейшей правовой традиции. То же самое произойдет и с Новым Заветом: догматика и патристическая метафизика не выдумки праздного ума, а необходимость, по поводу исторической реализации которой можно сетовать только на ее недостаточность, а не на наличие.

Отбросив доктринальное учение и метафизику, Толстой сведет христианство к весьма скромному «общему (с другими религиозными учениями, включая переистолкованный буддизм) знаменателю» с моральным содержанием. При этом будет утрачена инновационность и своеобразие как христианства, так и других религиозно-философских учений. Впрочем, Толстой будет уверен, что он эту новизну выявил, относя к таковой отличие христианства от формативного иудаизма, что, конечно же, верно, но верно лишь как малая и не главная часть своеобразия христианства, задавшего новое религиозное учение, новую парадигму мышления, новое мировоззрение, новую этику. Христианство совершает духовную революцию, понять которую без мифического и метафизического слоя попросту нельзя. Толстой же делает все возможное, чтобы очистить христианство от мифологии, лишая тем себя возможности понять эту новизну. Он редуцирует новое к старому вполне в духе классической рациональности.

Более того, Толстой вполне последовательно отказывается и от собственной мифологии — от художественного наследия, в котором творческая интуиция гения подсказала ему нетривиальные решения. Уйдя с плодотворного слоя в позитивистскую пустыню «реалистических» рефлексий, Толстой лишил себя возможности вербализовать и рефлексировать пусть и ограниченными средствами собственные прозрения. Он пошел по пути заимствования результатов чужих прозрений — типичный путь для церковной идеологии, со времен разгрома монотанитов и исихастов решительно пресекающей всякие попытки визионерства. Не доверяя себе, он обратился к опыту других, но недоверие к своему духовному опыту и в этом случае не позволяет адекватно понять чужой опыт озарений и его инновационные результаты. Все и здесь сводится к «общему знаменателю» моральной дидактики, которая для большинства великих учений является самоочевидным трюизмом. Например, йога и буддизм этике как подготовительной стадии духовного развития отводят место рядом с диетикой и соматикой, то есть в самом низу лестницы самосовершенствования.

Главное, таким образом, остается невыявленным, а рефлексия в этом случае не выполняет своей генеральной — аналитической — функции. Парадоксальность ситуации состоит в том, что рациональная рефлексия перестает быть аналитикой и выполнять задачи демифологизации и демистификации, если она сама в том или ином виде не мифологизируется, то есть не становится метафизикой — медиумом между чистой рациональной мыслью и мифом. Та же диалектика просматривается и в художественном творчестве: реализм выполняет свою роль лишь в том случае, если он дополняется художественным воображением, фантазией, интуицией, вдохновением. Сам по себе — концепция мимесиса — он бесплоден. Реализм должен быть офантазирован, чтобы стать самим собой.

Однако Толстой не был бы Толстым, если бы смирился в смиренной рубашке обедненных рассудочных форм. Его безмерные интуиция и творческий потенциал даже в этом тупиковом дискурсе находят неожиданное решение. Не имея возможности выразить пережитый им опыт всеобщей имперсональной целостности логосно адекватно (нет соответствующего понятийного словаря), пренебрегая в пользу позитивистской реалистичности возможностями художественной мифологии, Толстой обращается к мифологии бриколажа как форме предварения предощущаемой теории. Мифология, изгнанная явно, возвращается тайно.

Парадоксальность осуществления состояла в том, что задумана была «новая религия», а осуществление замысла пролегало через воспроизведение религиозных достижений иных времен, народов, учителей жизни, пророков и мудрецов прошлого. Что же, Толстой сделал то же самое, что будут делать и ньюэйджеры столетие спустя? Внешне — похоже. А по сути — нет, как не могут быть схожи эклектика с органическим синтезом, а модное поверхностное подражание — с экзистенциальным опытом. Толстой совершает интеллектуальный, нравственный и жизненный подвиг интеграции, заложив основы движения, которое будет развиваться в последующие столетия. Вслед за Рамакришной и независимо от него он приходит к мысли о принципиальном тождестве в главном всех религий и этических учений, произошедших из одного источника и возвращающих к этому источнику при самоосуществлении.

Единство религий как теоретическая проблема — тема религиозноведения с момента его появления, хотя бы как задача общего определения религии. Задача практического осуществления единства религиозного сознания в Европе была поставлена в эпоху Просвещения, в основном в рамках масонского движения. С середины XIX века в

прозрениях Рамакришны и размышлениях Толстого проблема перешла на какой-то новый уровень, который предвещает эпоху глобализма стремлением найти единство при сохранении многообразия культур и самого религиозного опыта. Проблема ставилась как обретение реального, сложно плюрального единства духовной жизни всего человечества, а решение предлагалось в разных направлениях. Через доминирование какой-то одной мировой религии, постепенно устанавливающей свой диктат над всеми другими религиями и конфессиями. Через редукционистский поиск общего исторического и примордиального источника всех религий в русле эзотерического традиционализма. Через выявление «общего знаменателя» для всех религий, например нравственного содержания (что лишает религию ее собственного содержания). Через выявление глубинных психологических причин религиозных переживаний, оцениваемых одними негативно как патология, а другими — позитивно как неотъемлемое и конструктивное качество человеческой природы.

У Толстого можно найти элементы всех этих подходов, кроме разве эзотерического, включая теософию — глубоко чуждую его чувству реализма. Однако основу его религиозного мироощущения составляет, как мы уже выявили, «мистический имманентизм», мощно проявивший себя сначала в художественном творчестве Толстого, а затем — в его последних сборниках изречений. «Имманентизм» выводит толстовские поиски за поставленные им самим границы «этического диктата», сводящего религию к нравственной проповеди. Этическая проблематика отступает здесь на второй план перед мыслью о единстве источника религиозного опыта, находящегося в глубинах души человека. Симфоническая коммуникация автор-составителя сборника изречений с умами великих мыслителей открывает нам тождество глубин их духовного мира и живую представленность их опыта в переживаниях составителя, а затем — и читателя. Здесь не просто устанавливается, что истоком духовного опыта являются глубины духовного мира гения, но прослеживается связь между переживаниями великих учителей человечества друг с другом, с опытом Толстого, а его — с нами, чем устанавливается, что эти глубины присущи каждому из нас, кто только пожелает в них заглянуть.

В постановке проблемы Толстой предвещает и сторонников «нового религиозного сознания», и К.Уилбера, и Д.Андреева, а в радикальности решения — и экуменистов, стремящихся подвести под эгиду христианства все религиозное богатство мира, и различных ориенталистских миссионеров, так или иначе подчиняющих христианство своим представлениям о религии. К тому же для Тол-

стого единая мировая религия это духовное, смысловое и ценностное ядро мировой цивилизации. Толстой вполне сознательно, как показывает текст «Пути жизни», ставит задачу *единства* всего человечества — любимое и часто употребляемое им слово. Мысль Толстого, повторимся, не останавливается на единой религии, но обращается к единству всех людей, приобретая размах поистине космический. Ее, по-видимому, можно было бы без особой натяжки отнести к русскому космизму, но речь не о классификации философских течений, а о том мироощущении, которое можно охарактеризовать как предварение современного холизма, где комплементарно соединяются буддистско-даосские черты с христианскими, принципы научного подхода с религиозным, этические ценности с эстетическими и т.д. В этом плане Толстой — гений, сформировавшийся на просторах Евразии, что обусловило его поистине мировую отзывчивость и масштабность, жертвенность и способность принять мир другой цивилизации как равноценный, способность практически сотрудничать с другими народами, не загоняя их в резервации и не унижая их самобытности. Выражение психологии приязни и идеи всеединства — сквозная тема для Толстого. Так человек, который, как многим казалось, совершал «восемьдесят тысяч верст вокруг себя», на самом деле совершал этот вояж, не покидая Ясной Поляны, все-таки вокруг всего нашего мира со всеми населяющими его народами. И итог этого путешествия — мысль об их духовном и жизненном единстве и завет «искать то, что объединяет людей, а не разъединяет их».

Все творческие поиски Толстого были направлены именно на это. А поэтому особую значимость приобретает толстовская неприязнь к идее мессианства русского народа, как и какого-либо другого, неприятие идей европо- или американоцентризма, национальной или культурной исключительности. Предваряя появление концепции «столкновения цивилизаций» и их принципиальной взаимной замкнутости, Толстой не устал повторять мысль об единстве всех народов, их главных духовных ценностей при равночестности их культурного своеобразия, которое недопустимо игнорировать или принижать.

Особо желчную критику со стороны Толстого вызывала идеология государственности и государственной исключительности. Последняя публицистическая трилогия Толстого перенасыщена гневными филиппиками в адрес доктринеров-этатистов, защищающих институт государственности. Человечество, по мысли писателя, пережило период государственного устройства социальной жизни и вступило в эпоху всечеловеческого общежития; государство как институт исчерпало себя и должно отмереть, а с ним — войны и насилие. И те рели-

гии, которые поддерживают данный институт, не могут не вызывать брезгливости, как учреждения, изменившие своему духовному призванию и посвятившие себя прямо противоположным целям — духовному закабалению человека.

Об этой стороне учения Толстого говорено много. Неоднократно со времен К. Леонтьева, назвавшего этику любви Толстого «розовым христианством», воспроизводилось и обвинение в утопизме. Однако при этом упускалась одна существенная деталь: Толстой как непреклонный реалист — в литературе, в публицистике, в жизни — прекрасно понимает сложность осуществления заповеди любви как средства всеединства человечества — социального, национального, религиозного. Заповедь любви для Толстого — нравственный *идеал*, который должен осуществляться несовершенным, эгоистическим человеком так, как *если бы он любил своих ближних*. Когда-нибудь в результате долгого и упорного духовного труда он, может быть, и сумеет подняться до этой лжи во спасение.

В известной степени Толстой и здесь следует за Кантом и его этикой долженствования, где любовь и милосердие не исток, а возможный результат трудной волевой работы. Можно по-разному относиться к этой стороне толстовского учения, но нельзя не удивляться некоторой схожести мысли писателя с рассуждениями другого гения XX века — А. Швейцера. Размышляя опять же о путях осуществления сформулированного им категорического императива благоговения перед жизнью, Швейцер предлагает обычному человеку жить и действовать так, *как если бы он был не от мира сего*.

В этом резонансе мыслей двух великих людей скрыто нечто грандиозное — практически осмысленный завет осуществлять в мире идеал «от себя», без апелляций к божественной воле и божественному законодателю. Здесь сама религиозность становится автономной, христианство — безрелигиозным и даже сама религия как духовная связь с целостностью бытия (Толстой) — «не-религиозной», далекой, по определению Д. Бонхеффера, от каких-либо специальных религиозных форм. Последнее, может быть, одно из самых удивительных открытий XX века в области духовной жизни. И все это скрывается за союзом «если бы». Иногда и союз с частицей стоят многих трактатов, не уступаая по значимости знаменитому молчанию Будды. Впрочем, у Толстого есть и свое «молчание». Речь в данном случае идет о последнем, может быть, самом удивительном открытии Толстого.

Ранее уже отмечались очевидные аналогии в описании Толстым психологических состояний его героев с описаниями измененных состояний сознания С. Грофом. Указывалось и на присутствие в рома-

нах Толстого всех трех уровней психической динамики по классификации Грофа. Далее и само творчество Толстого в жизненной последовательности рассматривается через призму психоаналитического восхождения от бессознательного, зафиксированного в мифологическом материале, к уровню сознательной рефлексии, обеспечивающему личностную самоидентификацию. В этом плане произведения до 80-го года рассматривались как мифология, репрезентирующая коллективное бессознательное русского этноса, а произведения после 80-го года предстают как последовательная рефлексия ранее заданных интуиций, последовательно демифологизируемых при этапном прохождении через психодинамическую, перинатальную и трансперсональную стадии. Здесь выявляется уже новый ряд аналогий-соответствий.

Размышления писателя над ролью литературы, искусства и эстетизма по сути являются рефлексией уровня психодинамических переживаний-образов, составляющих суть искусства и эстетического подхода. Рефлексия перинатальной стадии соответствует рефлексивная редукция «имманентной религиозности», представленной в толстовской теории нравственного самосовершенствования, импульс к которому задается из глубин человеческого «я». Нереализованным в рефлексии остается лишь трансперсональный опыт, так богато и всесторонне представленный — задолго до Хаксли, Сэллинджера и Гессе — в романистике Толстого, но такой трудный, по замечанию Грофа, для описания в научных понятиях. Как же этот опыт рефлексировать, если он есть трансцендирование, или выход за достигнутый уровень понимания?

Толстой решает задачу апофатически, организуя умолчание при помощи особого, вновь открытого им метода — «манеры кинетоскопа», совершая таким образом своеобразное трансцендирование, выход за пределы своего «я». Данная манера была освоена им в таких художественных произведениях, как «Живой труп», «Фальшивый купон», «Хаджи Мурат» и др. Толстой, захвативший рождение кинематографа, быстро понял его возможности и сознательно применил кинематографический монтаж в литературе, предварив открытия, как в киноискусстве — С.М.Эйзенштейна, так и в литературе — в мовизме Д.С.Мережковского, В.Розанова, В.Катаева и т.д. Наиболее полно и последовательно возможности нового инструмента были реализованы в философской трилогии — «Круг чтения», «Мысли на каждый день», «Путь жизни». В этих произведениях, программных и завещательных, Толстой в монтаже, аналоге бриколажа, возвращается к мифологическому подходу, потерпев неудачу — Бородинское поражение/победу — в логосной вербализации пифийных прозрений. Это

миф, и миф о трансперсональном опыте, представленном через авторское самоустранение, являющем трансцендирование персоны за пределы своей жизненной ограниченности.

Монтаж — тщательно композиционно выверенный — мыслей великих учителей жизни, фрагментов произведений признанных мыслителей и писателей позволяет Толстому как бы самоустраниться, скрыться «за кадром», за редактурой, что предельно объективирует сказанное, отмечает малейшее подозрение в субъективном произволе. Толстой как тайный молитвенник за мир, остается неузнанным и неизвестным, а текст, надличностный и отстраненный, приближается к той особой сакральности, что сопровождает все великие духовные свершения. Толстой здесь приближается к великому исихасту — Паисию Величковскому, создавшему знаменитое «Добротолюбие». Главное же — в апофатичности самого метода, позволяющего осуществить синтез религиозно-нравственных учений разных народов и времен ненавязчиво, не нарушая своеобразия исходного материала, тактично, но уверенно крепко.

Однако только так и можно было выразить главное в религиозном тексте, так как такой метод выражает самую суть религии как принципиально невыразимого ни в слове, ни в образе, ни в теургическом действии. Специфичность религии выявляется как ее закадровость текстам и жизни, характерная для любого монтажа. Религия — это монтаж, бриколаж. Толстой так решает поставленную в 1945 году Бонхеффером задачу найти место религии в безрелигиозном обществе, выявить сакральность, погруженную в жизнь, сакральность вне религиозных форм. И этот путь есть одновременно и путь трансперсонального трансцендирования, что свидетельствует о значимости открытий Толстого. Это открытие — молчание, апофатизм.

В последних произведениях Толстого господствует молчание. Это молчание писателя, укрывшегося в тени великих мудрецов, подобно Будде, сидящему под деревом прозрения, или Христу, нашедшему тень под смоковницей после долгого пути под палящим Солнцем. Это и молчание самих текстов, намекающих в структуре монтажа на нечто, проглядывающее в пробельном материале между текстами. Слова великих подвижников звучат как далекое эхо голоса их внутреннего даймона — даймона Сократа, ангела Магомета, Божьего гласа Моисея. Глубины их душ открываются в некоем немотствовании, граничащим с имперсональностью и обезличивающей тотальностью Единого.

Инструмент монтажа позволяет разрешить антиномию между персональностью истока имманентной религиозности и океаническим итогом трансперсонального опыта. А это позволяет преодолеть

главное противоречие между западными и восточными религиозными системами, поскольку противоречие между персональным имманентизмом и имперсональным океанизмом — главная точка расхождения между западной и восточной ментальностями, выраженными, в первую очередь, в религиозных мифологемах. Такая комплементарность главный узел толстовского мирочувствования, прозревающего историческую эсхатологию русского народа — не щита между Западом и Востоком, а моста, великого шелкового пути.

Толстой не персонален и не имперсонален. Он — трансперсонален! Так создается духовно-религиозный мост сверхсознания между цивилизациями Запада и Востока, создаются предпосылки их реального синтеза. Реальность данного синтеза обусловлена наличием тенденциями сущего, а не прескрипциями должного. Трансперсоналистический переход не требует смены мировоззренческих ориентаций на диаметрально противоположные. Он — естественный результат последовательного саморазвития каждой — западной и восточной — выявленной мировоззренческой позиции. Образно говоря, европейцу, чтобы попасть на Восток, вовсе не обязательно совершать «паломничество на Восток», а достаточно последовательно двигаться на Запад же, по дорогам определенной традиции. Духовный мир так же глобально замкнут, как и мир земной, и, двигаясь на Запад, попадешь на Восток. Сближение позиций достигается, таким образом, без ориентализации европейца и без вестернизации азиата. Это естественный синтез дополнительных характеристик.

Синтез Толстого настолько органичен и естествен, что затрагивает саму ткань его последних произведений. Монтажность, бриколажность его сборников самоочевидна, жанрово обусловлена. Но все-таки следует отметить эволюцию самого монтажа от сборника к сборнику. Если сборник «Мысли мудрых на каждый день» воспроизводит популярный когда-то «Цветник духовный», а «Круг чтения» — сочетает композицию Миней со строением «Добротолубия», то «Путь жизни» — заключительный труд — воспроизводит по структуре мусульманские мусаннафы и буддистские джатаки, где поучения располагаются тематически. В целом же трилогия соединяет композиционные элементы литературы Запада и Востока, а синтез получает даже такое формальное выражение.

Реальный же синтез западных и восточных цивилизаций через естественный мост между ними — Россию — станет, видимо, главным процессом третьего тысячелетия, поскольку, не решив этой задачи, человечество вряд ли сумеет вырваться из порочного круга глобальных проблем и выжить. Не заглядывая так далеко, отметим лишь

главное, что дает нам опыт толстовского религиозно-нравственного синтеза. Это синтез собирания, а не отбрасывания, синтез наибольшего общего знаменателя, а не условного квантора общности, вынесенного за скобки. Синтез Толстого позволяет соединить языческое жизнеутверждение с христианской духовностью, холизм и океанизм ориентализма с персоналистическим этосом европейца, богатство религиозно-духовных традиций разных народов с инновационным импульсом индивидуального творчества. Толстой как мировая душа все объемлет, все соединяет, все обзревает, все принимает, все именует и благословляет. Такой подход к цивилизационному синтезу, пожалуй, — главный завет русского гения будущим поколениям.

Примечания

- ¹ Цит. по: *Толстая А.Л.* Отец. М., 1988. С. 445.
- ² *Платон.* Соч.: В 3 т. Т. 3. М., 1971. С. 579.
- ³ *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 4.
- ⁴ *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 1. Ч. 1. Л., 1991. С. 205.
- ⁵ Формального анафематствования не было, поэтому назвать «отлучением» Определение Синода, строго говоря, нельзя.
- ⁶ Письмо А.А.Толстой от февраля 1880 г.
- ⁷ Толстовский листок. Вып. 6. М., 1995. С. 280.
- ⁸ Там же.