



Вяч. И. ИВАНОВ

Лев Толстой и культура (1911)

I

Уход Льва Толстого из дома и вскоре — из жизни — это двойное последовательное раскрепощение совершившейся личности, двойное освобождение, — отозвалось благоговейным трепетом в миллионах сердец. «Кто неустанно стремился, того мы сильны вызволить»¹, — поют небесные духи над останками Фауста. Мнится: последний крик неустанного человеческого стремления и вслед за ним как бы из-за пределов мира расслышанное восклицание чьего-то встречного привета, эти два звука, земной — мучительный и потусторонний — торжествующий, создали своим смутным отголоском в мириаде душевных лабиринтов событие мгновенного соприкосновения и согласие бесчисленных душ в едином «Аминь».

Существо этого вселенского события, конечно, остается неясным. Что это было? Восторг мировых зрителей при последнем вздохе хорошо завершившего свою роль протагониста трагедии? «Lusi, plaudite»... * Или, как удар торжественного колокола, на миг прозвучало на нечеловеческом языке единственное, быть может, из всех слов сыгранной роли, от которого не отказывается и по своему последнем раскрепощении бессмертная личность героя, — слово «добро»? Ибо только расслышанное из-за пределов условного, это слово не кажется нам «изреченною ложью»... «Что ты называешь Меня благим?»² Никто не благ — только один Бог».

В том ли, следовательно, смысл этого вселенского события, что понятие абсолютной ценности было внезапно — и, конечно, только на миг — утверждено мгновенным плебисцитом человечест-

* «Сыграл, хлопайте» (лат.).

ва, когда само собой со всех уст сорвалось некое «да» и «аминь» вдруг прорезавшему туманные пелены ограниченного уединенного сознания лучу иного сознания, коему в будущем дано разоблачиться как сознание Церкви вселенской? Или так говорят в нас только «поселенные в сердце нашем слепые надежды» — путеводный обман Прометея?.. Как бы то ни было, самый восторг зрителей пятого акта был восторг подлинный, т. е. «катартический», а в трагическом «очищении» не звучит ли уже, несмотря на все сомнения нашего скепсиса, то же бессознательное «да», то же волевое утверждение ценности безусловной?

И, во всяком случае, таков был смысл всей так называемой «проповеди» Толстого. Как голову Горгоны, противопоставил он единую ценность или единое имя «добра» — оно же было для него именем Бога — всем остальным теоретически и практически признаваемым ценностям, чтобы обличить их относительность и чрез то обесценить.

Если не говорить о прямых последователях буквы наставника, немногих по числу и немощных немощью мертвой буквы, едва ли одно из его учительных положений принимается в наши дни или будет принято впоследствии значительным числом людей. И даже допуская, что учение о непротивлении и неделании содержит в себе закваску огромной разрушительной силы и может стать лозунгом мирового новоанархического движения, трудно представить себе, что этот завет мог быть усвоен в той же логической и психологической связи, в какой он предстал самому Толстому, как итог его религиозно-нравственных исканий. Но утверждение, догматическое и прагматическое, единой и абсолютной нормы во всей жизненной работе мыслителя есть «устойчивый полюс круговращающихся явлений» и как таковой молчаливо приемлется всем, что не «подполье» в человеке.

И если бы мы решились признать, что Толстой ничего другого не сказал и самое безусловную ценность определить не сумел, но только исповедал ее всею жизнью своего слова и всем дыханием своей жизни, то, быть может, признали бы нечто наиболее соответствующее его глубочайшей правде и желанное его бессмертной воле.

II

Поистине превыше всего он желал и как от себя, так и от слушавших его требовал непрестанных усилий раскрепощения, которое знал лишь в отрицательной форме — в форме совлечения

всех покровов и убранств, устранения всех относительных и случайных придатков и признаков, обнажения, разоблачения, упрощения. От власти самого слова неуклонно раскрепощался этот художник слова, как искал он независимости и от психологии, этот тайновидец души человеческой и души природной. В удел его выпал аскетический подвиг медленного умерщвления живых покрывал и оболочек дышащей плоти и — более того — почти самоубийственное истощение тесно прильнувшей к милой плоти, темной Психеи.

Так отверг он художественное творчество, подобный Одиссею, проплывающему мимо острова певучих очаровательниц, Сирен, — и вскоре соблазнительные напевы стали теряться в пустых пространствах, далеко за бороздой кормы, сделались уже невнятными, уже необаятельными, почти замерли. «Крейцеров соната», это логическое следствие «Анны Карениной», показывает, как отрывался он от чар пола, а с ними вместе и от стихии музыки³, как убивал святыню — святыню любви и святыню женственности, — как насильственно высвобождался из нежных уз, как без благоговения расставался и кощунственно бросал убитое тело недавно дышащей жизни.

Изначала он нес в себе жреческое убийство и фанатическое самоубийство⁴, мятеж, разделение и пустыню. Пустыня росла в нем, по слову Ницше; но в пустыне он слышал Бога. Он был лев пустыни и, растерзывая плоть, не мог утолить своего духовного голода. Обращая лицо к жизни, он не находил в себе других слов, кроме слов запрета. Как гневный лев, воспрещал он чужим алканьям насыщаться свойственной им добычей.

Разными путями восходит человек к Богу, и умопостигаемый лик, и знак человека разнствует от его видимого обличия. Внешняя кротость Толстого, его младенческая простота таили великую ярость гордого духа. Его непригодность к действию проистекала не из робости — скорее из львиной косности почина и тяжести на подъем. Да и куда вышел бы он из земной клетки? Оставалось львиными шагами мерить ее взад и вперед, пересчитывая — как монах четки — железные прутья жизни, каждый из которых был проклят кротким запретом: не пей, не кури, отвергни чувственность, не клянись, не воюй, не противься злу и т. д.

Целью было освобождение личности от закона жизни; психологическую основой этого стремления — *taedium phaenomini*, тоска и прежде всего брезгливое отвращение, внушаемое явлениями, особенно явлениями человеческой, неприродной жизни; не столько, наконец, статику явления, его постоянным, себе

верным укладом, в котором есть неизменный ритм, но нет поступательного движения, сколько его динамикой и усилиями произвести новое, творческим чадородием явления, неумолимо и всегда непредвиденною производительностью многоголовой Гидры, неукротимыми зачатиями страстной воли, неугомонным ку-мироделанием ищущего воплощений духа.

Потере радости на многообразии воплощений соответствовала гипертрофия нормативного чувства, ибо могущественно живучим оставалось волевое утверждение самой основы бытия. Нужно было только притушить жизнь — жизнью «по-Божьи», «добром», моралью упрощения, т. е. разложения многосоставных форм на их простые элементы: тогда глубинное чувство живого бытия обращалось поистине в чувство пустыни, внемлющей Богу. Отсюда могла бы развиваться могучая созерцательная мистика; но необычайная элементарная жизнеспособность душевного и телесного организма направила эту энергию на практические побочные дела, *parerga*, ошибочно принятые за дело, на внешние пути Марфы⁵, а не внутренние — Марии, и вызвала только однообразный, нерасчлененный рост сильно и слепо потянувшейся вверх, как обнаженный ствол пальмы, внутренней личности. «Жить по-Божьи» — значило для Толстого прежде всего жить парадоксальною жизнью отвернувшегося от ликов жизни человека, жить вверх, обнажаясь и снимая покровы, выше закона жизни, в область пустой свободы, в область чистого «да» абсолютному бытию.

III

Odium generationis — противление началу возникновения форм — глубоко заложенное в первоосновах личности неприятие Диониса или, точнее, неприятие мира в Дионисе — породило своеобразную двойственность самосознания прежде всего в художнике, за которым неотступно следовал двойник судии.

В противоположность Гомеру⁶, каждый эпитет и глагол которого есть наивное «да» вещам и действиям, каковы бы они ни были, и уже потому, что они суть, — каждый образ Толстого как эпического поэта отбрасывает тень отрицания на белые стены его внутренней, неприступной твердыни, где затворился алчный и свирепый дух. За каждым словом этого рапсода, как глухое рокотание далеких струн, слышится отголоском пессимистическое «нет». И как любование Гомера на вещи порою словно сгущается в его сравнениях в длительные остановки повествования⁷, что-

бы возможно было налюбоваться явлением и зараз другим, ему сродным, вдоволь, — так у Толстого сила критики и протеста требует отступлений, спорящих с самим принципом жизненно-многообразия своею отвлеченно-рассудочною и обобщенною формою, дабы наглядно выдвинуть и обличить тщету и ложь и печальную призрачность явлений.

Пафос Толстого-художника есть по преимуществу пафос разоблачителя и обличителя и потому внутренне антиномичен, будучи сам по себе силою противохудожественной. Ибо дело художественного гения — являть ноуменальное в облачении феномена, причем энергия художественного символизма желает не того, чтобы умопостигаемые сущности духовного мира оставались недоовоплощенными или стремились выйти из граней воплощения, но чтобы они предстали в преображенном воплощении, как бы в воскресшей плоти, она же вместе реальнейшая плоть и сама актуальная сущность. Толстой, этот антипод Достоевского, был именно не художник-обличитель, каковым естественно рождается цельный и счастливый художник, творец преображающихся, а не «истлевающих» личин, — и не художник-символист, который знает, что Бог хочет жизни и что жизнь вмещает Бога, — вопреки заявлению одного из новейших наших поэтов: «Не хочет жизни Бог, и жизнь не хочет Бога...»⁸

Но у Толстого нет и развивающейся на этой почве для символического мирозерцания трагедии — трагедии противоречия между ликом Альдонсу и ликом Дульсинеи. Последней вообще он не знает, а Альдонсу ему нужно только воспитать, исправить и сделать, при всей ее простоте и недалекости, все же доброю и благочестивою женщиной: моралист в поэте просто ищет поработить художника.

IV

Критика мировой феноменологии, отвлекая художника от свойственной ему задачи — ноуменологии явлений, легла в основу религиозности Толстого, которую можно было бы, по ее корням, определить как религиозность негативную, и создала его «веру», в коей часто усматривают уклон к буддизму, тогда как сам Толстой считал ее, по-видимому, правильно и здраво понятным христианством. Но если под «буддизмом», как это обычно бывает, разумеется стремление к освобождению личности и мира не только от уз воплощения, но и от самого бытия, едва ли справедливо не принимать во внимание глубокого онтологизма тол-

стовской веры. С другой стороны, поскольку отличительным признаком христианского новозаветного самоопределения религиозной воли — ее шагом вперед в сравнении с ветхозаветным принципом восхождения от мира — является воля к благодатному и преображающему нисхождению из Бога в мир, к восстановлению и оправданию земли в Боге, к воскресению плоти, к мистическому браку небесного Жениха с его земною Невестой, — мирозерцание Толстого кажется бесконечно далеким от христианства и христианской Церкви, понятой не в смысле вероисповедной общины, а в смысле таинственно осуществляемого собирания душ во Христе в единое богочеловеческое Тело.

Те же особенности душевного и умственного склада отчуждают Толстого от того полюса нашего национального самоопределения, который есть полюс тезы, или утверждения национальной души нашей как мистической сущности, и приближают к полюсу антитезы — неверия в сверхэмпирическую реальность народного бытия. В антагонизме этих противоположных тяготений, озаменованном старыми лозунгами славянофильства и западничества (которые мы понимаем так, что Вл. Соловьева, например, причисляем к славянофилам, поскольку для него существует Русь как живая душа и ее участь и обращенный им к Руси призыв потерять душу свою есть условие и завет снова обрести ее), — в этом антагонизме Толстой как бы не имеет исторически места, по существу же стоит в рядах западников *. Но западничество Толстого — не воля к слиянию с Европой, каким мы знали его прежде, скорее в его лице наш народный гений протягивает руку Америке. В духовном учительстве Толстого есть черты англосаксонского проповедничества. В широких просторах Америки, где свой человек такой утвердитель жизни и вместе обесцениватель старых ценностей, как Уитман¹⁰, свой человек и отрицатель-обесцениватель Толстой: ему нужна девственная хлебоборонная почва, открытая равно для всех, свободная от исторического предания и стародавней преемственной культуры и всех «ненужных воспоминаний», по выражению Гете, прославляющего Америку за то, что ее «не тревожит в живое время бесполезная память и напрасная борьба».

Толстой не есть непосредственное проявление нашей народной стихии; он в большей мере — порождение нашей космополитической образованности, продукт наших общественных верхов, а не народных глубин. Этим объясняется и его влечение к

* Мыслью о западничестве Толстого я обязан моему другу, проф. Е. В. Аничкову⁹.

опрощению, ибо первоначальная простота народного мировосприятия стремится развить свое содержание в некоторую сложность путем религиозного, художественного или бытового творчества, если не прямо жертвует своим содержанием для иного, более сложного, заимствуя его извне. При этом индивидуалистическая крепость личного самоопределения провела Толстого как бы по меже народничества, но не позволила ему переступить эту межу: сближение с народом ему было потребно лишь для выработки самостоятельного типа жизни, согласного с указаниями его совести и эстетическими предпочтениями его чистого и взыскательного, даже отчасти пресыщенного вкуса. Но если это так, то надлежит рассматривать проблему значения Толстого как проблему культуры, а не стихии.

V

Если справедливо мнение гуманистов, что греко-латинская древность, будучи идеальным типом всесторонней и внутренне законченной в своем кругу образованности, упреждает и предопределяет в простых и совершенных формах многочисленные явления современности, — не позволительно ли видеть в той проблеме нравственного сознания, которую знаменует для нас имя Льва Толстого, сократический момент новейшей культуры?¹¹

Аналогия между Толстым и Сократом, несостоятельная в других отношениях, и в особенности непригодная для измерения исторического значения нашего деятеля, кажется нам плодотворною в одном смысле: она помогает уразуметь явление из потребностей переживаемой эпохи.

Вторая половина V века до Р. Х. была в эллинском мире временем омертвения вдруг одряхлевших форм религиозной жизни и разложения недавней синтетической веры на элементы морали, эстетики, умозрения, мистики и государственно-бытового предания; временем расчленения культурного состава, рационализации всего наследия эпохи органической и общего критического пересмотра духовных ценностей; временем начавшейся беспочвенности и философского релятивизма.

Отсюда — сократовское: «Я знаю, что ничего не знаю» — и предпринятая Сократом, вместе гносеологическая и этическая, проверка всех сторон современной ему культуры и всех наличных теоретических точек зрения, на которых основывалось общее и личное миросозерцание и культурное делание, — с целью обличить всеобщую слепоту и бессознательность, — соединенные

с иллюзией зрения и разумения. Этим предполагалось первоначальное допущение верховенства знания над творчеством; но вследствие сомнения в знании совершился перегиб в пользу жизни.

Уже элеаты, разделив сферу чистого познания и сферу неведения об истинно существе, в которой движется жизнь, обеспечили, так сказать, самоуправление человеческого творчества. Но при рассечении связей между абсолютным бытием и призрачным, между истиною и миром «мнения» ($\delta\dot{\iota}\xi\alpha$), мысль должна была испугаться в лабиринте своей свободы, где все стало произвольным, кажущимся и ложным. Бог священного действия ушел, а его мировое лицедейство продолжалось: это было уже безумие и бешеное. Нужно было восстать на инстинкт и спасти знание для жизни, пожертвовав знанием по существу. Если не было более реального божества вне природного творческого инстинкта жизни, создавшего во «мнении» людей его затемненные лики, нужно было искать божественного в нормативности разумного сознания, обожествить логические способности и извлечь из человеческого самоопределения объективные нормы нравственности. Нравственностью должно было заковать хаос покинутого богами бытия. Из голода по реальному знанию стал человек моралистом. Выбирать приходилось между богатством и безумием — или оскудением и разумом: Сократ выбрал бедность и разум. Ибо, кто говорит: «Познайте добро и зло», тот подрубает корни у дерева жизни.

То же убеждение в тщете научного, метафизического и даже мистического проникновения в сущность вещей и в существо бытия божественного; то же отвращение от творчески-инстинктивного начала жизни; та же вера в рациональность добра, в его совпадение с единственно постижимой истиной, в возможность, следовательно, научить добру и в происхождение уклонов от путей добра из неполноты и неясности знания; то же представление о тождестве морали и религии; тот же выбор между творчеством и нравственностью, решаемый в пользу нравственного устройства и вместе обеднения жизни, — отличают и мирозерцание Толстого; и возникает оно в условиях эпохи по преимуществу аналитической как частичная (не принципиальная, как у Сократа) реакция против того провозглашения относительности всякого познания и объективно-религиозной беспочвенности нравственных ценностей, к которому пришли «властители дум» XIX века.

VI

Как в Сократе, так и в Толстом бросается в глаза какая-то нелегко определяемая странность или парадоксальность форм излучения личности, сократическая «несообразность» или чудаческая «нелепость» (ἥτολ'α), которая так восхищала влюбленных в афинского загадочно-иронического упразднителя старинных загадок и «демонического» праведника учеников. Они имели, впрочем, в виду, говоря так, не содержание сократического учения, которое казалось на первый взгляд кристаллически прозрачным. Нас, рассматривающих феномен с привычных нам точек зрения, с самого начала изумляет основная иррациональность этой рационалистической морали.

Наименее понятным кажется нам в проповеди Толстого забвение и как бы непонимание всех детерминирующих личность признаков, каковы наследственность, психофизические идиосинкразии, особенности и аномалии, влияния на нее среды, воспитания и т. п. Как могла ужиться с поэтической прозорливостью человекоописателя и бытописателя, знатока души и ее аффектов эта отвлеченность и обобщенность нравоучения? — И в особенности эта вера в совпадение добра с правым знанием? Неужели Толстой в самом деле думал, что нужно только взять как следует в толк, что такое добро, чтобы стать не просто нравственно-сознательною, но и нравственно-последовательною в поступках личностью?.. Но так же думал и Сократ, а он был, по слову Пифии, «мудрейшим из людей»... Здесь — «credo quia absurdum» * рационализма как морального пафоса.

Конечно, моралист, естественно, прибегает к педагогическому приему допущения или, если угодно, внушения, что личность обладает наличною полнотою своего свободного самоопределения, — независимо от того, верит ли он сам или нет, по существу, в реальную состоятельность этой предпосылки. Но у Толстого, как и у Сократа, мы встречаемся не с педагогическим приемом, а с глубоким убеждением в цельной свободе личности, и притом не в метафизической только, но и в эмпирической ее свободе. Может быть, оба думают, что процесс познания есть как бы акт разделения, отсечения внутреннего стержня человеческой личности, подлинного «я» в человеке, от коры его эмпирического бытия и что, как только этот духовный ствол приобретает свободу своего самостоятельного роста, внешние оболочки становятся бессильными задерживать этот рост, они спадают с него, как че-

* Верую, ибо абсурдно (лат.).

пуя с линяющей змеи, они изменяются сами собой, обегая изменившееся душевное тело. Человек возрастает в свободу Бога из закона жизни, как водяной цветок поднимает свою чашечку над темною влагой: так совершается личность. Вот эквивалент положительной религии в чистой морали сократического типа: она заключает в себе утверждение ноуменальной реальности внутреннего «я» или — говоря обычным языком — утверждение веры в бессмертие души.

Когда современность вокруг Сократа учила, в лице софистов, как она учит ныне в лице новейших гносеологов, что, «если бы чистое бытие было допустимо, оно было бы все же непознаваемо, а если бы и познаваемо было, все же было бы невыразимо», и что «человек — мера всех вещей», — тогда сократическая апологетика абсолютного обезвреживала яд этих положений, противопоставляя им как бы их же отражение в измененной форме: «Абсолютное бытие и выразимо делами добра, и познаваемо в чувстве свободы от закона жизни; не человеческое, только человеческое, — мера вещей, но сама человеческая личность, изъятая из закона жизни».

Ход культуры привел человека к сознанию относительности всех ее ценностей и беспочвенности ее самой. Сократический момент культуры определяется как попытка поставить перед зеркальностью культуры и жизни зеркало внутренней личности:

Крылатый конь к пучине прынул,
И щит зеркальный вознесен,
И — опрокинут — в бездну канул
Себя увидевший дракон.

(Вл. Соловьев. «Три подвига»)

VII

Сила проповеди Толстого лежит в предпринятом им всеобщем испытании ценностей, утверждаемых людьми во имя свое и потому преходящих и неценных, и ценностей, лицемерно утверждаемых во имя Бога, на самом же деле только человеческих и временных. Адекватности безусловной норме требовал он от всего, на что обращался его недоумевающий там, где люди условились во взаимопонимании, и недоверчивый, где люди согласились не сомневаться, взгляд. И цельности требовал он от каждого, умевшего назвать по имени свой кумир, так как полагал, что нет кумира, ложь которого не обличилась бы цельностью его утверждения.

Эта универсальная проверка ценностей была необходима в тот век, который поклонился условному под символом культуры, понятой как система ценностей относительных. Если бы слово Толстого было бездейственно в нас и как бы вовсе нами не слышано, если бы мы не приняли вызова на это судебное состязание и не узнали в нем исповедания той безусловной правды, которую, право, назвать сам Толстой не умел, но во имя которой он самочинно мнил творить свой суд, то мы сами положили бы на себя и на все свое делание печать конечного нигилизма. Толстой не был переоценщиком ценностей — его попытки переоценок были бесплодны и недействительны его правила; зато был он обесценивателем условного, т. е. безбожного, и на языке, равно всем понятном, сказал, что жить без Бога нельзя, а жить по-Божьи должно и, следовательно, возможно.

Мы различаем три типа сознательного отношения к культуре с точки зрения религиозно-нравственной: тип релятивистический, тип аскетический и тип символический. Первый из них знаменует отказ от религиозного обоснования культуры как системы относительных ценностей. Второй тип (к нему принадлежит Толстой), обнажая нравственную и религиозную основу культурного делания, содержит в себе отказ от всех культурных ценностей производного, условного или иррационального порядка; он неизбежно приводит к попытке подчинить моральному утилитаризму инстинкт, игру и произвол творчества, и зиждется он на глубоком недоверии к природному началу, на неверии в мировую душу, на механическом представлении о природе, хотя и склонен указывать на преимущества жития, «сообразного с природою» (ἀπολογουμένου τῷ ὄσει ζῆν), ища утвердить этим же средство «насущного» с «полезным» (ὕψιστον) и нравственно правым.

Третий тип отношения к культуре — единственно, по нашему мнению, здравый и правильный. Но путь, им предопределяемый, — путь трудный и соблазнительный вследствие постоянных наносов хаотического прироста жизни на основания строящегося храма и постоянной опасности искажений и лжи со стороны самих строителей. Это — героический и трагический путь освобождения мировой души. Те, которые знают этот путь, присягнули в верности знамени, означавшему решимость превратить преемственными усилиями поколений человеческую культуру в соподчиненную символику духовных ценностей, соотносительную иерархиям мира божественного, и оправдать все человечески относительное творчество из его символических соотношений к абсолютному. Другими словами, задача определяется как преобразование всей культуры — и с нею природы — в Церковь мисти-

ческую, а принцип делания совпадает с принципом теургическим. Если второй тип являет естественный наклон к иконоборчеству (поскольку от него ускользает различие между кумиром и иконою), третий всецело утверждает иконопочитание: культура для него есть творимая икона софийного мира извечных образов.

Символистом Толстой не был и — в отличие от Сократа — не был теургом. Сократ же был теург, ибо родил в духе Платона, величайшего представителя символического оправдания культуры в древности. Поистине голос, услышанный Сократом перед смертью и повелевавший ему предаться музыке, был им исполнен в последних беседах, раскрытие которых взял на себя Платон: в Платоне Сократ предался музыке. Осуществимо же это было потому, что учение Сократа несло в себе положительное содержание и вдохновение эротическое. Сократово трезвое установление понятий создало божественно охмеленную музыку мира Платоновых идей.

Сократический момент культуры знаменует собою и сократическую опасность. В Элладе намек на нее мы находим в кинизме. Правый сократизм постулирует платонизм. Лев Толстой есть *memento mori* современной культуре — и *memento vivere* тому символизму, который, завещая художнику восходить от реального к реальнейшему (*a realibus ad realiora*), имеет в себе силу веры обратиться лицо к земной действительности и, посылая в нее деятеля и творца жизни, низводя его к реальному после странствований в мире высших реальностей (*ad realia per realiora*), напутствовать его напоминанием: да будет низшее — как высшее и реальное — как реальнейшее (*realia sicut realiora*).

