



Священник Георгий Ореханов

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ И Л.Н. ТОЛСТОЙ

КОНФЛИКТ ГЛАЗАМИ СОВРЕМЕННИКОВ



Протоиерей Георгий Ореханов
Русская Православная Церковь и Л. Н.
Толстой. Конфликт глазами современников

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=11788774

*Русская Православная Церковь и Л. Н. Толстой : конфликт глазами современников : монография /
свящ. Г. Ореханов: ПСТГУ; Москва; 2010
ISBN 978-5-7429-0597-4*

Аннотация

Монография посвящена имеющему принципиальную важность вопросу взаимоотношений Л. Н. Толстого с Русской Православной Церковью. Используя обширный архивный материал и опубликованные источники, автор подробно останавливается на религиозной биографии русского писателя, помещенной в широкий исторический контекст, главным предметом анализа при этом становятся история и причины конфликта Л. Н. Толстого с Церковью, а также особенности восприятия этого конфликта современниками.

Монография адресована в первую очередь специалистам по истории России, истории Церкви, религиоведению, литературоведам, но также будет полезна всем, кто интересуется творчеством и судьбой Л. Н. Толстого.

Содержание

Введение	5
Часть I	19
Глава 1	19
Эпоха «Великих реформ» и духовное состояние русского общества. Религиозные парадигмы эпохи	19
Русская Церковь и религиозный кризис общества	47
Выводы главы	103
Глава 2	106
Духовный переворот Л. Н. Толстого	106
Религиозно-философские идеи Л. Н. Толстого и культурно-исторические предпосылки их восприятия	132
Конец ознакомительного фрагмента.	134

Священник Георгий Ореханов Русская Православная Церковь и Л. Н. Толстой: конфликт глазами современников. Монография

Издано при финансовой поддержке Федерального агентства по печати и массовым коммуникациям в рамках Федеральной целевой программы «Культура России»

Рецензент

зав. каф. истории Русской Православной Церкви ПСТГУ, канд. физ. – мат. наук., проф.
свят. Александр Щелкачев

Научный редактор

доцент каф. истории России и архивоведения ПСТГУ, канд. ист. наук *свят. Филипп
Ильяшенко*

Введение

Современное состояние и перспективы развития гуманитарных наук позволяют с уверенностью утверждать, что в последние 20 лет правильно будет говорить о возрождении интереса отечественных и зарубежных ученых к осмыслению духовной культуры России. Это осмысление неотделимо от контекста русской общественной жизни и мысли XIX – начала XX в., важное место в нем занимает понимание роли Русской Православной Церкви. Именно поэтому, с одной стороны, все чаще исследователи обращаются к творчеству русских писателей с целью обнаружить в их наследии христианскую основу. С другой стороны, и церковно-государственные отношения, и церковное учение, и пастырско-литургическая практика Церкви все чаще рассматриваются именно в контексте анализа религиозной ситуации в России указанного периода.

С этой точки зрения одной из самых значимых фигур мировой культуры является Л. Н. Толстой. Для нескольких поколений образованных русских людей писатель стал символом России, а его произведения – эталоном художественного творчества.

В современном научном сообществе ни у кого не вызывает сомнения тот факт, что Л. Н. Толстой через художественное и публицистическое слово, а также посредством философских трактатов выражал социально значимые для своего времени идеи о Боге, мире и человеке. Кроме того, хорошо известно, что в результате мировоззренческого кризиса конца 70-х – начала 80-х гг. XIX в. писатель пришел к разрыву с православием и к ожесточенной критике христианской догматики и литургической практики Церкви, что в конечном счете привело к появлению синодального определения 20–22 февраля 1901 г., в котором констатировалось отпадение писателя от Православной Церкви.

По мнению А. Б. Тарасова, «научное осмысление творческого наследия Толстого в последние годы переживает так называемый кризис идентичности»¹. Это явление связано с тем, что по понятным причинам идеологического характера долгие годы духовно-нравственная сторона произведений Толстого в России практически не изучалась.

Нужно сразу сделать существенную оговорку: Л. Н. Толстой не сумел создать сколько-нибудь законченного учения и тем более религии; представляется, что наиболее адекватным по отношению к его идеям было бы слово «проповедь».

В такой ситуации отсутствие богословской и церковно-исторической оценки творчества и деятельности писателя приводит к существенному непониманию истоков и мотивации этой проповеди Л. Н. Толстого, которой он посвятил последние 30 лет своей жизни.

Отсутствие ясных исследовательских и методологических критериев делает невозможным адекватное сопоставление взглядов писателя с христианским учением. В результате в исследовательской литературе можно выделить две крайности: либо религиозно-философское творчество Л. Н. Толстого признается христианским и даже православным по своему содержанию (и тогда возникает вопрос, почему же Церковь не признает его «своим»), либо, наоборот, констатируется, что оно не несет в себе никакой религиозной основы (и тогда делается вывод, что для христианской науки оно не представляет никакого интереса). Однако этот последний вывод очевидным образом противоречит отмеченному выше факту колоссального влияния Л. Н. Толстого на своих современников именно в последний период своей жизни.

¹ Тарасов А. Б. Феномен праведничества в художественной картине мира Л. Н. Толстого. Специальность 10.01.01 – русская литература: Автореферат дис... д. филол. наук. М., 2006 // URL: [http://www.mosgu.ru/nauchnaya/publications/abstract/Tarasov_AB/\[02.06.2008\]](http://www.mosgu.ru/nauchnaya/publications/abstract/Tarasov_AB/[02.06.2008]).

В значительной степени эта методологическая беспомощность связана с тем обстоятельством, что содержание таких понятий, как «христианская жизнь», «духовная жизнь», «христианские ценности», «евангельское учение», в современном российском научном сообществе подверглось значительной трансформации, а иногда и прямому искажению. Абстрактные гуманистические установки размывают границу между христианской святостью и явлениями, часто ей совершенно противоположными. Именно поэтому становится крайне актуальным вопрос о специфике и роли богословских и церковно-исторических методов в гуманитарных исследованиях. Только возвращение к истокам христианского, православного богословия, к научно выверенным принципам изучения истории с христианских позиций дает возможность адекватно воспринять художественное и философское творчество Л. Н. Толстого.

Это творчество возникает в определенном интеллектуальном климате и воспринимается в контексте определенного круга идей. Другими словами, можно утверждать, что философские взгляды Л. Н. Толстого не только явились результатом его личного религиозного кризиса, но во многом стали отражением тех сложных социальных и культурных процессов, которые имели место в России во второй половине XIX в. Исследование особенностей этих процессов представляет важную научную задачу, которая особенно актуальна в свете многолетнего безальтернативного торжества в жизни и науке атеизма и игнорирования специфики богословской методологии.

В более широком контексте вопрос можно сформулировать следующим образом: какое место в современной жизни и современной культуре занимает религиозное мировоззрение? В произведениях Л. Н. Толстого этот вопрос поставлен предельно остро и определенно: какую роль в жизни современного человека играет Церковь, ее учение, богослужение, социальная активность? Во что верит современный человек и верит ли он во что-нибудь? Более того, этот вопрос может быть перевернут следующим образом: готова ли Церковь к трем великим вызовам, впервые осмысленным именно в XIX в., – к политической, интеллектуальной и религиозной свободе – и что в своем духовном багаже она может противопоставить этим вызовам, как она может на них ответить? Именно так ставил вопрос в 1865 г. И. С. Аксаков: «Положение дел... изменилось: христианская религия имеет теперь дело с граждански-свободными обществами. Она живет теперь, говоря словами Гизо, *пред лицом и в присутствии свободы*»².

Научная актуальность данного исследования определяется тем обстоятельством, что конфликт между Л. Н. Толстым и Русской Православной Церковью воспринимался в очень широком культурно-историческом контексте, – это было своеобразное всероссийское «прение о вере», включавшее в себя и догматические, и нравственные, и даже бытовые аспекты.

Как известно, Л. Н. Толстой в этом споре занял предельно жесткую позицию, утверждая, что истины человеческого разума несовместимы с евангельской верой в церковной интерпретации. Здесь важно подчеркнуть, что для Л. Н. Толстого и для его единомышленников человеческий разум является главным и адекватным мерилем истины.

Конечно, этот вывод ни в коем случае нельзя назвать случайным. Призыв к «рациональности», к демифологизации христианства был отражением определенных тенденций в европейской культуре и науке XIX в. Реально за этими тенденциями, как справедливо замечает Т. А. Касаткина, стояла очередная, самая энергичная в истории идейная «атака на Христа»³. Евангельской вере была противопоставлена умеренная религиозность, основанная не

² Аксаков И. С. Сочинения. Т. 4: Общественные вопросы по церковным делам. Свобода слова. Судебный вопрос. Общественное воспитание. 1860–1886. Статьи из «Дня», «Москвы» и «Руси» и три статьи, вышедшие отдельно. М., 1886. С. 45–46.

³ Касаткина Т. А. Феномен «Ф. М. Достоевский и рубеж XIX–XX веков» // Достоевский и XX век. М., 2007. Т. 1. С. 144.

на центральных с точки зрения христианской истории событиях – Боговоплощении и Воскресении Спасителя, а на личности «исторического Христа», «Христа – только человека».

С этой точки зрения, как это ни парадоксально, именно возвращение к творчеству Л. Н. Толстого, последовательного борца с Церковью, дает возможность плодотворного научного, богословского и исторического осмысления проблемы «Христос и истина».

Но это возвращение будет эффективным только в сопоставлении взглядов Л. Н. Толстого с Ф. М. Достоевским. В современной науке данная проблема поставлена заостренно: выбор стоит между двумя диадами – «Толстой и Достоевский», «Толстой или Достоевский». Именно Л. Н. Толстой и Ф. М. Достоевский со всей остротой и свойственной им страстностью объявили войну псевдо- и полунуке, которые стремятся поработить современное им обывательское сознание. Тема Л. Н. Толстого (как и Ф. М. Достоевского) – обличение «самоуспокоенной ограниченности» (выражение немецкого философа и богослова П. Тиллиха) европейского и русского буржуа, для которых «наука» является своеобразным паролем, позволяющим оправдать отсутствие с их стороны интереса к религиозным вопросам, неверие которых «поверхностно и ничтожно», так как «не куплено ценой кровавых разочарований»⁴.

Очень важно подчеркнуть в связи с этим, что Л. Н. Толстой (опять же наряду с Ф. М. Достоевским) в определенной степени (справедливо или нет – это другой вопрос) является для западного читателя выразителем самой сути «русской идеи», а для западного исследователя – носителем глубоких морально-религиозных откровений. В протестантском богословии XX в. невозможно найти ни одного известного автора, который, рассматривая вопрос о христианской этике, не обратился бы к философским трактатам и идеям Л. Н. Толстого. Известный немецкий исследователь творчества писателя, проф. М. Дерне, указывает в своей работе, имея в виду некоторые особенности развития евангелического учения, что в ситуации глубокого кризиса веры и даже, как он отмечает, ее «внутреннего и внешнего банкротства» христианское сообщество в Германии в конце 60-х гг. XX в. оказалось «на грани самороспуска». Именно поэтому, пишет М. Дерне, можно предположить, что идеи Толстого и его «чуждаковатое» евангелие станут снова актуальными: «И тогда образованные теологи снова займутся опровержением Толстого, а еще более образованные социологи будут идти рука об руку с ними в доказательстве очевидной негодности его примитивной социальной доктрины для высокоразвитого индустриального общества, оказавшегося в широкой перспективе сегодняшнего и завтрашнего дня. И пусть же тогда прахристианский пафос Л. Н. Толстого и его сокровенная мудрость не будут «растворены» в его глупости»⁵.

Интерес протестантской теологии к творчеству Л. Н. Толстого совершенно не случаен. Слова М. Дерне сказаны ровно 40 лет назад. Конечно, в современной российской ситуации мы говорим не о банкротстве христианства, а о его возрождении, тем не менее, кажется, наступает время, когда слова западного исследователя становятся особенно значимыми не только для немецкого, но и для русского опыта. Чтобы убедиться в этом, достаточно ознакомиться с теми дискуссиями, которые ведутся в научной и околонучной печати о месте и роли Церкви в современной жизни.

Однако природу и исторический контекст противостояния Л. Н. Толстого и Церкви необходимо изучать только в рамках тех конкретных религиозных установок, которые обусловили интеллектуальный и религиозный климат эпохи. Это русская маргинальная духовность, размытые и неопределенные религиозные представления русской интеллигенции, наконец, это особенности той системы церковно-государственных отношений, которая сложилась в России к середине XIX в.

⁴ Свенцицкий В. Положительное значение Льва Толстого: К восьмидесятилетию юбилею // Толстой. Новый век. 2005. № 1. С. 24.

⁵ Dorne M. Tolstoj und Dostojewskij. Zwei christliche Utopien. Vandenhock – Ruprecht in Gottingen. [1969]. S. 81–82.

В сложном взаимодействии указанных факторов рождается религиозное мировоззрение Л. Н. Толстого, которое он сам квалифицировал как истинное христианство и даже прахристианство и которое по своему содержанию является акцентированно антицерковным.

Первые две установки связаны между собой тем, что возникают в условиях религиозного вакуума, который характеризует ситуацию в России во второй половине 1870-х гг. и который можно назвать своеобразным переломом русской исторической жизни. Этот вакуум, в первую очередь вакуум мышления, был результатом разочарования в идеях «шестидесятников» и носил тотальный характер, причем хронологически он совпадает с религиозными исканиями Л. Н. Толстого, поэтому одной из задач монографии становится выяснение вопроса, насколько религиозные представления Л. Н. Толстого определялись поисками выхода из этого идейного тупика.

При этом нужно всегда помнить, что Л. Н. Толстой всю свою жизнь оставался писателем, а не философом или богословом, причем таким писателем, для которого социальный и религиозный идеал был реализован в жизни русского крестьянства. Появление его религиозно-философских произведений с исторической точки зрения вызвано стремлением заполнить тот провал, который возникает в русской жизни после неудачных попыток социалистов и квазисоциалистов навязать обществу свои идеалы. Анализ этой попытки Л. Н. Толстого связан с необходимостью по-новому взглянуть на ряд уже известных документов, обратить внимание на не замеченные ранее аспекты жизни писателя и проанализировать совершенно новые материалы, которые впервые вводятся в научный оборот.

Любой исследователь, приступающий к анализу тех или иных аспектов конфликта Л. Н. Толстого с Русской Православной Церковью, обращает внимание на то обстоятельство, что при обилии изданных источников и наличии некоторых специальных исследований сам конфликт (его причины, особенности, восприятие современниками в России и Европе) к настоящему времени полноценно изученным с научной точки зрения считаться не может. Это связано с тем очевидным обстоятельством, что до недавнего времени объективное освещение данной темы было невозможно по причинам чисто идеологического характера: люди, окружавшие Л. Н. Толстого и сыгравшие заметную роль в распространении его антицерковных и антигосударственных взглядов (в первую очередь В. Г. Чертков), находились вне объективной научной критики. Кроме того, важнейшие материалы, связанные с жизнью и деятельностью Л. Н. Толстого, до сих пор в значительной степени недоступны исследователям (это замечание относится в первую очередь к обширному архиву В. Г. Черткова, рассеянному по разным архивохранилищам, а также к архиву В. Ф. Булгакова, доступ к которому стал возможен совсем недавно).

Но помимо проблемы аналитического рассмотрения старых и новых источников существует проблема идейного характера. Творчество Л. Н. Толстого представляло и продолжает представлять для церковной науки большой интерес. В XIX в. этот интерес определялся в первую очередь чисто апологетическими задачами – необходимостью защиты церковного учения от небывалого еще в истории выступления писателя практически против всех без исключения важнейших факторов церковной жизни – вероучения, иерархии, богослужения, духовенства. Пожалуй, нет больше писателя во второй половине XIX в., которому было уделено такое внимание в работах профессоров русских духовных академий и православных авторов. В начале XX в. религиозное творчество Л. Н. Толстого становится предметом анализа русских религиозных философов, а затем и их коллег – философов и богословов Европы. Этот процесс в силу ряда обстоятельств, о которых подробнее будет сказано ниже, ни в какой степени нельзя считать завершенным, а выводы, полученные в результате этих исследований, носят по-прежнему промежуточный характер.

Еще до революции 1917 г. русская общественная мысль осознала особый смысл исторической миссии писателя: «Толстой не создал ничего положительного ни в области теоретической мысли, ни в области морали. Но деятельность его и в той и другой области имела громадное, исключительное значение. Толстой неожиданно встал перед Европой во весь свой гигантский рост и властно спросил «одуревших» от успеха внешней культуры людей о том, что, казалось, они должны были знать прежде всего: зачем они живут?»⁶

Таким образом, церковного исследователя сегодня должен интересовать в первую очередь Л. Н. Толстой как исторический факт, уникальный феномен русской истории, великое испытание русской церковной жизни, проявление своеобразного религиозного кризиса. Как в жизни России могло возникнуть такое явление, как ожесточенно-агрессивная критика Л. Н. Толстым церковной догматики, церковного понимания Евангелия и литургической жизни, критика, приведшая к появлению кощунственных глав романа Л. Н. Толстого «Воскресение», каким был процесс подготовки синодального определения 20–22 февраля 1901 г., почему русская интеллигенция после издания синодального акта в значительной степени поддержала именно Л. Н. Толстого, а не Церковь, причем поддержала активно и шумно, – вот принципиальные вопросы, которые требуют своего разрешения.

Эти вопросы могут быть поставлены и разрешены только в очень широком контексте, с привлечением большого количества источников, здесь возникает необходимость комплексного междисциплинарного исследования на стыке богословия, истории и литературоведения, т. е. речь должна идти о трансдисциплинарно– и транскультурно-релевантном исследовании. Церковно-государственные отношения в России XIX в., интенсивные духовные поиски и их богословское осмысление – эта сложная проблематика требует включения в современное исследование таких сюжетов, которые с точки зрения жанра работы, ее тематики и даже конкретизации научной области являются нетрадиционными.

С этой точки зрения по-прежнему остается актуальным вывод, сделанный профессором М. Тамке более десяти лет назад: Л. Н. Толстой продолжает быть для современников и исследователей вызовом, который до сих пор адекватно не воспринят и не оценен научно во всей полноте⁷. Не менее важен и актуален вывод, сделанный другим выдающимся западным исследователем – славистом Л. Мюллером: конфликт Л. Н. Толстого с Церковью не есть частный конфликт одного человека с конкретной религиозной институцией, это конфликт враждебной всякому институционализму мистической религиозности, несущей на себе стойкую печать европейского просвещенческого радикализма, и Церкви, сознательно противостоящей влиянию идей Просвещения в своем учении и культе⁸.

Именно поэтому так важно сегодня снова вернуться к вопросу о восприятии идей писателя в России второй половины XIX – начала XX в., о культурно-исторических корнях этого учения, роли В. Г. Черткова в жизни Л. Н. Толстого, наконец, о смысле и значении синодального акта 1901 г.

В связи с последним пунктом нужно обратить внимание на то, что идеи и деятельность Л. Н. Толстого как значимое явление последней четверти XIX в. были связаны со многими факторами: социально-экономическим положением русских крестьян и рабочих (здесь, как известно, Л. Н. Толстого в первую очередь интересовал земельный вопрос), проблемой политического устройства России, жизнью русской интеллигенции, наконец, ролью Церкви в русской жизни и восприятием образованной частью общества церковного учения и проблем церковной жизни.

⁶ Свенцицкий В. Положительное значение Льва Толстого: К восьмидесятилетию юбилею // Толстой. Новый век. 2005. № 1. С. 21–22.

⁷ См.: Tamcke M. Tolstoi Lev Nikolajevisch // Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Band XII (1997). S. 307.

⁸ См.: Muller L. Die Religion Tolstoj und sein Konflikt mit der Russischen Orthodoxen Kirche // In: Pinggera K. Russische Religionsphilosophie und Theologie um 1900. Marburg, 2005. S. 8.

Конфликт Л. Н. Толстого с Церковью имеет важную особенность, которую задает исторический контекст работы. Он тесно связан с проблемой русского религиозного кризиса, рассмотрение которого невозможно вне вопроса о месте и роли православия в русской жизни. Это не частный и случайный эпизод, а результат продолжительного процесса, может быть, первый значительный рецидив секуляризма на русской почве, уходящего своими корнями в эпоху Просвещения.

Религиозно-философское творчество и деятельность Л. Н. Толстого, являющиеся результатом сложного взаимодействия объективных и субъективных факторов, рассматриваются как отражение кризиса религиозности, точнее, церковности и духовности, причем рассматриваются в двух планах – как явление культурной жизни и как следствие определенной государственной политики по отношению к Церкви. Именно поэтому понятие «религиозный кризис» имеет в рамках данного исследования принципиальное значение и требует специального рассмотрения.

Кратко останавливаясь на историографии работы, следует подчеркнуть, что каждая группа исследователей, исходя из своих собственных установок, всегда находила в Толстом то, что стремилась найти. Такой редуцированный подход связан с объективной широтой мысли писателя, ее самокритичной динамичностью и «неуловимостью», которая должна обязательно учитываться. В противном случае, т. е. при недооценке этого фактора, исследовательские выводы будут являться жертвой псевдонаучного соблазна «понимания» «правоты» Л. Н. Толстого и его заблуждений, причем часто «правота» писателя находится в плоскости совпадения с собственными идейными установками исследователя, а неправота – там, где этого совпадения нет.

Примеры рождения такого рода штампов очевидны. Исследователь-марксист будет утверждать, что писатель прав в своей критике самодержавия и русского государства и неправ в стремлении найти Божию Правду на земле. Внерелигиозный либерал оценит справедливость критики государственного устройства России и несправедливость равнодушия к будущему отечества, политическим свободам, негативного отношения к культуре и т. д.

Кроме того, можно говорить, что в значительной степени историография XX в. унаследовала ходульный взгляд на Л. Н. Толстого – многие работы о нем отмечены печатью чар Толстого, магией его личности, своеобразного «толстовского предания». Исследователям хорошо известны те ярлыки, которые возникают под влиянием подобного подхода: «яснопольянский старец», «тайнозритель плоти», «матерый человечище», «серединный (сердцевинный) русский человек», «великий зритель и судья наших дел», т. е. кто угодно, но не живой человек.

К темам, затронутым в работах дореволюционных русских авторов, прежде всего относятся проблема кризиса духовности и церковности в России в синодальную эпоху, фактическим глашатаем которого, по мнению русских религиозных философов, выступил Л. Н. Толстой, и проблема антицерковного протеста (если не сказать: бунта) русской интеллигенции, нашедшего очевидное выражение в массовой демонстративной поддержке писателя после опубликования синодального определения 1901 г. Характерно, что хотя формально сборник «Вехи», изданный в 1909 г., с Л. Н. Толстым непосредственно связан не был, его проблематика в значительной степени была актуализирована именно философским творчеством писателя и его антицерковными и антигосударственными выступлениями (это очевидно по веховским статьям С. Н. Булгакова «Героизм и подвижничество» и С. Л. Франка «Этика нигилизма»). Фактически именно в работах указанных исследователей рождается богословие культуры и осмысление феномена секуляризации на русской почве, главным спутником которой и одновременно плодом является массовый отход от Церкви «образованного меньшинства». Рассматриваемая проблема была поставлена в статье С. Л. Франка «Л. Н. Толстой

и русская интеллигенция» и в более поздней работе Г. Федотова «Трагедия интеллигенции»⁹, а также в известном труде прот. Г. Флоровского «Пути русского богословия».

Говоря об изучении отдельных аспектов темы в русском зарубежье, следует прежде всего упомянуть известную работу архиеп. Иоанна (Шаховского) «К истории русской интеллигенции (Революция Толстого)» (последнее издание: М., 2003), а также книгу И. М. Концевича «Истоки душевной катастрофы Л. Н. Толстого», 15 лет назад переизданную в составе сборника «Духовная трагедия Льва Толстого» (М., 1995). Хотя эти книги могут быть названы научными исследованиями только условно, да и сами их авторы на этот статус не претендовали, можно утверждать, что они представляют собой важный этап в истории осмысления проблемы «Л. Н. Толстой и Церковь».

В первую очередь это относится к книге архиеп. Иоанна (Шаховского), в которой фактически впервые была сформулирована важнейшая особенность религиозных трактатов писателя, без учета которой изучение его творчества станет малоэффективным: в идеях «позднего Толстого» присутствует сложная связь правды с неправдой. Правда – в глубочайшем художественном чутье, в художественной «душевной» интуиции, которая не изменяла писателю до конца жизни, и в способности видеть социальные проблемы, потребности народа: «Религиозная неправда его оплетается вокруг его религиозной правды, как лиана вокруг дерева, и иссушает дерево. Правда христианская, как зеленый плющ, обвивается вокруг мертвого дерева толстовских идей и придает этому дереву цветущий вид»¹⁰. В его пророческом вдохновении имелись «лжепророческие признаки», которых не замечала русская интеллигенция¹¹. Чтобы понять, где кончается правда и начинается ложь, нужна, по мысли архиеп. Иоанна, «вера в полноту евангельского Богооткровения», а также «доверие к святым учителям и пророкам Церкви» и «глубокий опыт неложной интуиции»¹².

У работы архиеп. Иоанна (Шаховского) есть еще одна несомненная заслуга: констатация с точки зрения православной аскетической традиции «печати болезненности» на всем духовном пути Л. Н. Толстого, которую сам писатель не замечал, принимая «духа-разлагателя» за «ангела света», результатом чего стала подмена: на место честного совершенствования является самонадеянная и «слащаво-слезная любовная умиленность», сочетавшаяся с мрачностью и злобой. Результатом этого пути стало, вопреки убежденности русской литературной критики, не «освобождение Толстого» (И. А. Бунин), а крах всей жизни и провал всей жизненной философии¹³.

Наконец, именно архиеп. Иоанн (Шаховской) со всей определенностью поставил вопрос о роли и вине В. Г. Черткова в судьбе Л. Н. Толстого, ограничившись, впрочем, рассмотрением вопросов, связанных в первую очередь с семейным конфликтом.

Более подробно речь о восприятии на Западе религиозного творчества писателя пойдет в основной части работы в разделах «Л. Н. Толстой и католицизм» и «Л. Н. Толстой и протестантизм». Здесь же следует ограничиться замечаниями самого общего характера.

В Западной Европе интерес к «позднему» Толстому наиболее определенно выражен среди исследователей, относящих себя к немецкоязычной протестантской традиции. Среди авторов, писавших о Толстом как о выдающемся моралисте-христианине, можно отметить такие значительные имена, как А. Швейцер, Э. Блюм, К. Барт. Если говорить более узко об изучении Толстого на богословских факультетах немецких и швейцарских университетов,

⁹ Франк С. Л. Лев Толстой и русская интеллигенция // Русские мыслители о Льве Толстом: Сборник статей. Ясная Поляна, 2002; Федотов Г. Трагедия интеллигенции // О России и русской богословской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990.

¹⁰ Иоанн (Шаховской), архиеп. К истории русской интеллигенции. (Революция Толстого). М., 2003. С. 209.

¹¹ Там же. С. 234–235.

¹² Там же. С. 209.

¹³ Там же. С. 24–25.

следует указать на интерес к нему как интерпретатору Нагорной проповеди. Из трех диссертаций, написанных в XX в. на немецком языке представителями евангелической теологии, две были посвящены Толстому-экзегету¹⁴.

Кроме того, авторы указанной группы уделили внимание вопросу об отношении Л. Н. Толстого к протестантизму. В первую очередь здесь следует указать на обстоятельную работу Ф.-Х. Филиппа, а также отдельную главу в труде В. Нигга¹⁵.

В католической среде интерес к религиозному творчеству Л. Н. Толстого выражен в гораздо меньшей степени. Это, по всей видимости, объясняется тем обстоятельством, что сам писатель не находил в католицизме никаких сродных для себя элементов. Тем не менее в католической теологической науке XX в. имеются два обширных и очень значимых исследования, Р. Квискампа и М. Мачинека (также на немецком языке), посвященных анализу богословской терминологии Л. Н. Толстого и принципам толкования им Нагорной проповеди¹⁶. Однако указанные два автора не ставят перед собой цель глубоко проанализировать причины и особенности конфликта Л. Н. Толстого с Церковью.

Работа М. Мачинека является единственным богословским сочинением, посвященным Л. Н. Толстому за последние 30 лет. В научной литературе, появившейся после Второй мировой войны, отдельные принципиальные вопросы рецепции антицерковной деятельности Л. Н. Толстого затрагиваются в других западных исследованиях, правда незначительных по объему, – интерес к религиозной системе Л. Н. Толстого проявляют не столько историки Церкви и богословы, сколько слависты. Здесь в первую очередь следует упомянуть фундаментальную монографию одного из ведущих ныне толстоведов Запада Р. Ф. Густафсона, сравнительно недавно переведенную на русский язык, и некоторые другие работы¹⁷, а также одну из последних статей выдающегося немецкого слависта Л. Мюллера, посвященную осмыслению синодального акта 20–22 февраля 1901 г.¹⁸

На две западные монографии следует указать особо. Это классическая работа Г. Штайнера, первое издание которой на английском языке вышло еще в 1959 г. (к сожалению, нам был доступен только немецкий перевод этой книги (Steiner G. Tolstoj oder Dostojewskij. Mtinchen; Wien, 1964), а также уже упоминавшийся труд протестантского исследователя М. Дерне (Dorne M. Tolstoj und Dostojewskij. Zwei christliche Utopien. Vandenhock – Ruprecht in Gottingen. [1969]).

Работа Г. Штайнера уже получила статус классического исследования и на Западе, и в России, хотя и вызвала некоторые возражения, не имеющие прямого отношения к теме данного исследования. Однако именно в этой монографии была глубоко поставлена проблема связи религиозного кризиса Л. Н. Толстого с его художественным и философским творчеством, а также преемственности ранней и поздней фаз этого творчества. Кроме того, Г. Штайнер убедительно демонстрирует ту истину, что творчество Л. Н. Толстого и Ф. М.

¹⁴ Ackermann J. Tolstoj und das Neue Testament. Diss. theol., Univ. Leipzig. Leipzig. 1927; Gaede K. Das Schriftverstandnis Lev Tolstoj und Fragen seines gesellschaftlichen Bezuges. Diss. theol., Humboldt – Univ. Berlin, 1974.

¹⁵ Philipp F.-H. Tolstoj und der Protestantismus (= Marburger Abhandlungen zur Geschichte und Kultur Osteuropas. Bd. 2). Giessen, 1959; Nigg W. Das Buch der Ketzler. Frankfurt/Main; Wien; Zfirich, 1962; Dieckmann E. Russische Zeitgenossen fiber Tolstoj. Berlin; Weimar, 1990.

¹⁶ Quiskamp R. Der Gottesbegriff bei Tolstoj. Diss. theol., Univ. Mfinster. Ems-detten, 1937; Machinek M. «Das Gesetz des Lebens?». Die Auslegung der Bergpredigt bei L. N. Tolstoj im Kontext seines ethisch-religiosen Systems, Habil. – Schr., Univ. Augsburg, St. Ottilien, 1998.

¹⁷ Густафсон Р. Ф. Обитатель и Чужак: Теология и художественное творчество Льва Толстого. СПб., 2003; Kjetsaa G. Lew Tolstoj. Dichter und Religionsphilosoph. Gernsbach. 2001; Matual D. Tolstoys Translation of the Gospel. A Critical Study. Mellen. 1992; McLean H. Tolstoj and Jesus // California Slavic studies XII. Christianity and the Eastern Slavs. Vol. II. Russian Culture in Modern Times. Berkley; Los Angeles; London: University of California Press, 1994.

¹⁸ Muller L. Die Religion Tolstojs und sein Konflikt mit der Russischen Orthodoxen Kirche // In: Pinggera K. Russische Religionsphilosophie und Theologie um 1900. Marburg, 2005.

Достоевского по своим истокам и основным тенденциям противостоит всей западной секулярной культуре.

Эта проблема получила развитие в монографии М. Дерне, которая имеет характерный подзаголовок: «Две христианские утопии». М. Дерне показывает, в чем заключается актуальность религиозного творчества двух великих русских писателей для современного мира, в чем сходство тенденций развития этих творческих импульсов. Это особенно важно с точки зрения соотнесения этого творчества с традиционным христианским учением, а также анализа в произведениях писателей мотивов социальной утопии с христианскими корнями.

Очень значительным по своим возможным результатам является швейцарский проект, начатый группой ученых трех швейцарских университетов в 2004 г. Авторы проекта ставят перед собой следующую научную задачу: в преддверии столетия со дня смерти Л. Н. Толстого «дать достойную оценку Л. Н. Толстому не только как “гениальному художнику”, но также как оригинальному религиозному мыслителю, который придал ценные импульсы в первую очередь евангелической теологии, а также в целом европейской философии»¹⁹. Результаты проекта в двух объемных томах должны быть опубликованы осенью 2010 г. Таким образом, проект в первую очередь связан с богословским исследованием творчества Л. Н. Толстого, но отдельные исторические аспекты темы найдут отражение во втором томе.

Говоря об отечественной историографии, следует заметить, что хотя отдельные вопросы, связанные с темой монографии, затрагивались и в «доперестроечной» литературе, серьезную научную разработку намеченная в дореволюционную эпоху проблематика получила только в последние 20 лет. Это замечание прежде всего относится к работам Г. Я. Галаган, А. В. Гулина, В. А. Котельникова²⁰, которые посвящены генезису и эволюции религиозных взглядов Л. Н. Толстого и их отражению в его художественном и философском творчестве. В этих исследованиях не только констатируется очевидный факт глубокой мировоззренческой соотнесенности творчества писателя с православной традицией, но и предпринимаются содержательные попытки выявить корни этого явления.

Отметим в этой связи первую главу монографии Е. В. Николаевой «Художественный мир Льва Толстого. 1880–1900 годы» (М., 2000), которая связана непосредственно с проблемой исторического контекста, определявшего творчество Л. Н. Толстого. Исследовательница показывает, что для второй половины XIX в. характерны поиски «новой религиозности» и «образа Христа» в литературе, живописи и музыке, поиски, обусловленные в значительной степени евангельскими мотивами и христианскими традициями русской культуры. В этом же направлении движутся поиски литературоведа А. Б. Тарасова²¹, объектом научного интереса которого является преломление в художественном творчестве Л. Н. Толстого традиционных для богословского дискурса понятий «праведность», «святость» и пр.

¹⁹ Lev Tolstoj als theologischer Denker und Kirchenkritiker. Proektbeschreibung und Forschungsplan / George M., Herlth J., Schmid U. / Universitäten Bern; Freiburg; St. Gallen, 2009. S. 12 (рукопись).

²⁰ Галаган Г. Я. Путь Толстого к «Исповеди» // Л. Н. Толстой и русская литературно-общественная мысль. Л., 1979; Галаган Г. Я. Л. Н. Толстой. Художественно-этические искания. Л., 1981; Галаган Г. Я. Л. Н. Толстой: Философско-исторические основы единения людей // Толстой Л. Н. Единение людей в творчестве Л. Н. Толстого: Фрагменты рукописей. Оттава, 2002; Гулин А. В. «Воскресение» и Воскресение: Последний роман Л. Н. Толстого // Л. Н. Толстой. Воскресение. М., 1995; Гулин А. В. Л. Н. Толстой: Духовный идеал и художественное творчество (1850-1870-е годы). Специальность 10.01.01 – русская литература: Автореферат дис... д. филолог. н. М., 2004; Гулин А. В. Лев Толстой и пути русской истории. М., 2004; Котельников В. А. Православные подвижники и русская литература: на пути к Оптиной пустыни. М., 2002.

²¹ Основные работы автора: Тарасов А. Б. Хронологические рамки «духовного перелома» Л. Н. Толстого // Литературоведческий журнал. М., 2001. № 15; Тарасов А. Б. В поисках высшей правды: Л. Н. Толстой и православие как духовная и научная проблема // Литературная учеба. М., 2001. Кн. 6. Ноябрь – декабрь; Тарасов А. Б. Что есть истина?: Праведники Льва Толстого. М., 2001; Тарасов А. Б. В поисках идеала: между литературой и реальностью. М., 2006; Тарасов А. Б. Феномен праведничества в художественной картине мира Л. Н. Толстого. Специальность 10.01.01 – русская литература. Автореферат дис... д. филол. н. М., 2006 // URL: http://www.mosgu.ru/nauchnaya/publications/abstract/Tarasov_AB [22. 06. 2008].

Однако, к сожалению, в последнее время в литературе о Толстом присутствуют примеры научного невежества и трафаретности, связанные с элементарной богословской неосведомленностью. В подтверждение данного тезиса приведем только один опус. Современный автор, говоря о реформаторских устремлениях Л. Н. Толстого, указывает: «Эта надежда привела Толстого к новому представлению о Боге, к новой религии, существенно отличавшейся от канонического христианства. Опору для такого отличия он нашел в сопоставлении первоначальных текстов Евангелия (для чего ему пришлось освоить древнееврейский язык) с тем, что звучало с амвона Церкви»²². Автору озвученного тезиса не приходит в голову, что «первоначальные тексты Евангелия», да еще на древнееврейском языке, существуют только в его фантазиях.

Кроме того, не все ученые освободились от тяжелого идеологического груза советской эпохи: часто в добротных трудах присутствует явное или скрытое желание возложить на Церковь вину и ответственность за судьбу Л. Н. Толстого. В этом смысле характерна книга А. М. Зверева и В. А. Туниманова «Лев Толстой» (М., 2006), вышедшая в серии «Жизнь замечательных людей». Ее авторы, совершенно не понимая, что есть по существу своему Церковь, с пафосом утверждают, что Толстой в своих кощунственных 39-й и 40-й главах первой части романа «Воскресение» стремится «показать ложь, фальшь, примитивный обман ритуального представления» о религии²³. Очень характерно также описание в книге пребывания Л. Н. Толстого в Оптиной пустыни – описание лаконичное и предельно скупое на подробности, с такого рода примечаниями: «К старцам-отшельникам идти не собирался, если не позовут. Разумеется, не позвали. В Оптиной пустыни делать было нечего и опасно долго задерживаться. Оставалось повидать сестру, проститься перед дальней дорогой»²⁴. Непонятно, как здесь могло появиться это безапелляционное «разумеется» и как можно всю драматическую встречу писателя с сестрой-монахиней сводить только к желанию «проститься», когда сам писатель ясно заявлял о своем желании не уезжать от сестры и встретиться со старцами.

Еще в советское время появился ряд специальных исследований, посвященных проблеме «Л. Н. Толстой и власть», а также оппозиции «Толстой – Победоносцев» и обстоятельствам последних дней жизни Л. Н. Толстого. Безусловно, в этот период были опубликованы и важнейшие источники по этой теме. Однако необходимо отдавать себе отчет в том, что, хотя в советских публикациях и монографиях мог содержаться достаточно интересный с научной точки зрения материал, их общий подход был предельно идеологизирован. Научно-методологическая схема, рожденная в этот период времени, может быть охарактеризована следующим образом: Толстой заблуждался в своих духовных поисках, но его критика государства и Церкви носила прогрессивный характер. Отлучение Толстого – акт расправы над ним и русской Церковью, и русского государства, и лично К. П. Победоносцева, и в негативном восприятии этого акта были единодушны все передовые русские люди²⁵.

Даже поверхностный анализ имеющихся в руках у исследователей документов показывает, что эти выводы не выдерживают серьезной научной критики – они либо совершенно ошибочны, либо нуждаются в существенной корректировке. Как это ни парадоксально, принципиально важная с исторической точки зрения проблема отлучения Л. Н. Толстого в современной науке также не может считаться даже удовлетворительно поставленной. Происходит это по причине, уже неоднократно указанной выше: без использования специальных методов церковно-исторического (и отчасти богословского) исследования история отлуче-

²² Остерман Л. Сражение за Толстого. М., 2002. С. 6.

²³ Зверев А. М., Туниманов В. А. Лев Толстой. М., 2006. С. 566.

²⁴ Там же. С. 708.

²⁵ Позойский С. И. Лев Толстой и Церковь. Тула, 1963; Позойский С. И. К истории отлучения Льва Толстого от Церкви. М., 1979; Петров Г. И. Отлучение // Наука и религия. 1978. № 9; Петров Г. И. Отлучение Л. Н. Толстого от Церкви. М., 1978; Мейлах Б. Уход и смерть Льва Толстого. М.; Л., 1960. 2-е изд. М., 1979.

ния Л. Н. Толстого от Церкви будет выглядеть только как акт личной мести К. П. Победоносцева, в котором Церковь и государство стали безусловными союзниками. Именно так и смотрят на проблему большинство современных «светских» исследователей: отлучение писателя есть одновременно акт несправедливости и своеобразное историческое недоразумение, которое как можно скорее (например, к столетию со дня смерти Л. Н. Толстого) должно быть исправлено.

Естественно, в этой ситуации возникает необходимость вернуться к указанному вопросу, серьезная разработка данной темы только начинается²⁶.

В данной монографии использованы разнообразные опубликованные и архивные документы. К исследованию привлечено большое количество изданных источников, а также материалы приблизительно 170 дел 28 фондов 7 архивохранилищ России и Германии (ОР ГМТ, РГАЛИ, РГИА, НИОР РГБ, ОР РНБ, ЦА ФСБ РФ и Отдел рукописей Национальной библиотеки Берлина; в последнем собрании автором работы был найден неизвестный в России автограф Л. Н. Толстого: Staatsbibliothek zu Berlin. Handschriftenabteilung. Fond von Handschriftenlesesaal. Slg Autogr. Tolstoi Lev Nikolaevic. 1905).

Полный список источников и литературы дается в приложении, здесь же ограничимся самыми общими замечаниями.

Для осмысления проблемы восприятия учения Л. Н. Толстого в России необходимо было обратиться к философским трактатам писателя, отдельным произведениям Ф. М. Достоевского, критической литературе философского, богословского и литературоведческого характера конца XIX – начала XX в. Для анализа оппозиции «Толстой – Чертков» привлекаются первоначально источники личного происхождения – письма, дневники, воспоминания, здесь в первую очередь важен для рассмотрения процесс эволюции антицерковных взглядов писателя, насколько он вообще может быть прослежен. Наконец, третий аспект проблемы (церковно-государственная рецепция) требует обращения к источникам официального характера.

Основные документы, связанные с различными обстоятельствами антицерковной полемики Л. Н. Толстого, а также с отлучением писателя и его пребыванием на станции Астапово, в наибольшей степени представлены в Отделе рукописей Государственного музея Л. Н. Толстого в Москве, где они сконцентрированы в фондах 1 (Л. Н. Толстой) и 60 (В. Г. Чертков). Многие из этих документов уже изданы, однако это замечание в гораздо большей степени относится к документам фонда 1, что не позволяет по имеющимся публикациям сделать какие-либо определенные выводы о роли В. Г. Черткова в жизни Л. Н. Толстого. Кроме того, следует иметь в виду, что часто имеющиеся публикации не сопровождаются серьезными научными комментариями и, к сожалению, были размещены в журналах, не имеющих соответствующего научного статуса.

Информация о конфликте Л. Н. Толстого с Церковью и его антицерковной деятельности может быть дополнена материалами других архивов. Некоторые важные документы хранятся в РГАЛИ, в первую очередь здесь следует назвать фонды 508 (Толстовское собрание) и 552 (В. Г. Чертков). Кроме того, ряд официальных документов, исходящих из Св. Синода, хранится в РГИА (фонды 796, 797, 1574).

Кратко останавливаясь на вопросах методологического характера, заметим следующее²⁷.

²⁶ Укажем в этом отношении только на две характерные работы: *Кресова Н.* К вопросу об отлучении Льва Толстого // 2000 лет христианства: Проблемы истории и культуры: Материалы научной конференции (тезисы, доклады, статьи). Коломна, 2000; *Шмелева А. В.* Государственный патриотизм К. П. Победоносцева и политический релятивизм Л. Н. Толстого в мировоззренческой парадигме русской культуры конца XIX – начала XX века // *Духовный потенциал русской классической литературы: Сборник научных трудов* / МГОУ. М., 2007.

²⁷ Вопрос о богословской методологии в настоящее время разрабатывается свящ. К. Польсковым, идеи которого ока-

Очевидно, что такие понятия, как «конфликт», «восприятие», а также значимое для данного исследования понятие «кризис» в рамках богословской проблематики для своего осмысления требуют сочетания разнообразных методов исторического, литературоведческого и богословского анализа, своеобразного междисциплинарного синтеза. В этой ситуации наиболее целесообразным представляется использование *метода выделения и описания констант культуры*, т. е. базовых принципов, которые определяют менталитет обширных социальных групп и обладают определенной стабильностью по отношению к «внешним» факторам (политическим, экономическим, социальным).

Религиозное творчество Л. Н. Толстого требует специальных, сугубо богословских методов исследования, которые представляют собой особенность любой богословской или церковно-исторической работы. В рамках данного исследования под богословским методом понимается соотнесение конкретного культурно-исторического опыта с Божественным Откровением, так или иначе формализованным, или, выражаясь по-иному, с нормой церковного самосознания. При этом самосознание Церкви воспринимается как объективный факт, значимо влияющий на менталитет и поведение ее членов, формирующий их духовную жизнь и культурную деятельность.

Этот подход позволяет выделить три специальных метода богословского и церковно-исторического исследования:

1. Соотнесение данного явления культуры (текста в широком понимании) с конфессиональным опытом интерпретации Священного Писания.
2. Соотнесение данного явления со Священным Преданием Церкви.
3. Соотнесение данного явления с историческим опытом Церкви.

Необходимо сделать важное замечание относительно употребленного термина «соотнесение». Следует избегать упрощенной схемы, понимая его как простое сравнение исследуемого явления с набором цитат из Священного Писания или с той или иной формой Священного Предания. Такая процедура возможна в научном богословии, однако его не исчерпывает, являясь вспомогательной по отношению к выявлению богословского смысла исследуемого явления в конкретной традиции.

Богословское соотнесение связано с особым характером понимания данного культурного явления. Фактически богословие раздвигает герменевтический круг – между текстом и смыслом культурного явления оно вводит еще одну пару «текст – смысл», чтобы соотнести это явление с сознанием Церкви по следующей схеме:

ТЕКСТ – БОГОСЛОВСКИЙ КОНТЕКСТ (НОРМА РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ) – СМЫСЛ.

Когда речь идет о тексте, который изначально мыслился автором как богословский, эта схема достаточно очевидна – автор заранее ориентирован на некоторую вероучительную норму. Но для современных гуманитарных исследований более важна другая ситуация, когда речь идет о «вторжении» богословия на территорию другой науки, например истории или литературоведения. В этой ситуации становится актуальным вопрос, почему и при каких условиях такое соотнесение может быть продуктивным. Именно в этом направлении должны развиваться исследования в области богословской методологии в ближайшем будущем.

Кроме того, дополнительную важность приобретает вопрос об авторе данного текста. В этом смысле следует учитывать важное замечание Ю. М. Лотмана, который подчерки-

зали существенное влияние на выработку методов данного исследования. Соответствующая статья свящ. К. Польскова будет опубликована в ближайшее время. Пользуясь случаем, выражаю дорогому коллеге большую благодарность за ценные замечания.

вает, что в рамках русской церковной литературы автор литературного произведения в идеале мыслится не только и не столько как *создатель* текста, сколько как его *передатчик*, т. е. именно как носитель определенной нормы, причастный религиозному идеалу. Именно поэтому в такой ситуации к автору произведения предъявляются требования нравственного характера²⁸. «Секулярный сдвиг» приводит к тому, что со временем эти функции литературы религиозной, церковной начинает выполнять литература светская, а авторы художественных текстов становятся учителями общества, – вспомним характерные эпизоды из жизни Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого последних лет их жизни, когда к ним начинают обращаться за духовными советами.

В данной диссертации выделяются специфические явления, которые играют в исследовании принципиальную роль и нуждаются в углубленном анализе.

Во-первых, это восприятие религиозно-философских трактатов и деятельности Л. Н. Толстого в церковном контексте. Следует отдавать себе отчет в том, что термин «восприятие» может пониматься по отношению к Л. Н. Толстому в следующих смыслах:

- философско-богословская рецепция религиозного творчества писателя;
- церковно-государственная реакция на распространение сочинений Л. Н. Толстого в России;
- наконец, в целом религиозно-культурный феномен, имеющий резонанс в России и мире.

Таким образом, толстовство в широком смысле может восприниматься как теоретическая доктрина, учение, имеющее черты философской и в меньшей степени богословской концепции. Здесь, правда, следует указать еще раз на то, что учением в точном смысле слова взгляды Л. Н. Толстого считать нельзя, тем более что он сам их так никогда не квалифицировал.

Именно поэтому в рамках описанной методологии принципиальным является вопрос соотношения религиозных взглядов писателя как с традицией понимания и толкования Священного Писания и учения Св. Отцов, так и с особенностями церковной жизни России второй половины XIX в.

Подводя итог, заметим, что главной целью данной монографии является анализ причин и характера конфликта Л. Н. Толстого с Русской Православной Церковью, приведшего к появлению синодального определения 20–22 февраля 1901 г., а также выявление особенностей восприятия этого конфликта современниками в России.

Таким образом, в центре работы лежит проблема возникновения проповеди Л. Н. Толстого в определенных культурно-исторических условиях и проблема его восприятия современниками. Те или иные философские или богословские особенности религиозной доктрины Л. Н. Толстого рассматриваются в данном исследовании лишь в той степени, насколько это необходимо для решения вопроса о роли идей писателя в контексте русской жизни второй половины XIX в. Другими словами, само содержание религиозных идей Л. Н. Толстого интересует нас настолько, насколько оно является отражением определенных идей и социокультурных процессов. Поэтому, в частности, философская и богословская рефлексия наследия Л. Н. Толстого имеет для данной работы сугубо подчиненное значение.

Более того, важно подчеркнуть, что с точки зрения задач исследования нам представляется не совсем правильным в одном разделе работы целиком реконструировать религиозные взгляды Л. Н. Толстого, которые, с одной стороны, никогда не представляли единой законченной системы, а с другой – достаточно сложны и многообразны по своему происхождению.

²⁸ Лотман Ю. М. Русская литература послепетровской эпохи и христианская традиция // Из истории русской культуры. Т. V (XIX век). М., 1996. С. 394.

Если это не оговаривается специально, все выделения в цитируемом тексте (курсив, полужирный, подчеркивание) принадлежат авторам цитат.

Некоторые разделы данной монографии были опубликованы в более раннем исследовании «Жестокий суд России: В. Г. Чертков в жизни Л. Н. Толстого» (М., 2009). Именно поэтому в данном введении мы не останавливаемся подробно на вопросе взаимоотношений Л. Н. Толстого и В. Г. Чертова.

Данное исследование не могло бы увидеть свет без постоянной и заинтересованной помощи многих сотрудников Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, а также коллег из других учебных и научных центров.

Прежде всего выражаю благодарность ректору ПСТГУ прот. В. Воробьеву за ту поистине отеческую помощь, которой я имел возможность пользоваться на протяжении многих лет.

Кроме того, выражаю благодарность сотрудникам кафедры истории Русской Православной Церкви ПСТГУ, кафедры истории России исторического факультета ПСТГУ и членам рабочей группы богословского факультета ПСТГУ за внимание, проявленное к моей работе. В первую очередь это замечание относится к моему научному консультанту проф., д-р ист. наук А. И. Яковлеву, а также к завкафедрой, проф., канд. физ. – мат. наук свящ. А. Щелкачеву, канд. богосл., доц. Г. В. Бежанидзе, канд. филос. наук, доц. свящ. К. Польскову, д-ру филос. наук, доц. К. М. Антонову, доц. Л. С. Никифоровой, А. Хвостову.

Особую признательность хочу выразить рецензенту, канд. ист. наук, доценту свящ. Ф. Ильяшенко за внимательное чтение рукописи и дружески-продуктивную критику.

Большое значение в подготовке данного исследования играло общение с отечественными специалистами по творчеству Л. Н. Толстого, а также западными богословами и славистами. Все имена перечислить было бы очень сложно, но важнейшее значение для меня имели встречи и содержательные беседы с директором музея «Ясная Поляна» В. И. Толстым, директором музея Л. Н. Толстого в Москве В. Б. Ремизовым, профессорами ИМЛИ П. В. Палиевским и А. В. Гулиным, сотрудниками библиотеки и архива музея Л. Н. Толстого Т. Г. Никифоровой, В. С. Бастрыкиной, Ю. Д. Ядовкер, благодаря исключительной помощи которой ранее стал возможным выпуск отдельной монографии, посвященной В. Г. Чертову.

Главный толчок к формированию идеи и структуры монографии мне дали встречи с членом Академии наук ГДР, проф., д-ром Э. Дикманом, а также с членами исследовательской группы швейцарского проекта «Lev Tolstoj als theologischer Denker und Kirchenkritiker», в первую очередь с руководителем проекта проф., д-ром М. Георге и д-ром Х. Мюнхом.

Я отдаю себе отчет в том, что те или иные выводы данной монографии не могут быть приняты моими коллегами полностью. Именно поэтому считаю принципиальным подчеркнуть уровень профессионализма упомянутых исследователей, позволивший им отнестись к представленной работе с интересом и вниманием.

Часть I

Религиозно-философские взгляды Л. Н. Толстого: возникновение и восприятие в контексте развития русского общества на рубеже XIX–XX вв

Глава 1

Духовные поиски в русском обществе во второй половине XIX в.: религиозный кризис и его признаки

Эпоха «Великих реформ» и духовное состояние русского общества. Религиозные парадигмы эпохи

Мировоззрение Л. Н. Толстого позднего периода, точнее, последних 30 лет его жизни, сформировалось под влиянием различных сложных факторов и причин, связанных частично с субъективными обстоятельствами его биографии, характера и воспитания, частично – с социально-политическими, культурными и религиозными особенностями его эпохи. Одним из важнейших объективных факторов такого рода стал мощный перелом русской жизни, связанный с завершением царствования императора Николая I и эпохой «Великих реформ».

Современники довольно единодушны в оценке последнего периода правления императора Николая I: это эпоха «мучительной беспросветности», когда «перейдена та граница терпения и выносливости, до которой сердце может еще срастаться с жизнью и “примиряться с ней”»²⁹.

Напряжение последних лет царствования Николая I приводит к важному результату: русский политический и идейный радикализм с переменной политической декораций решительно выходит на историческую арену.

Бурный экономический рост России, вступившей в капиталистический фазис развития, освобождение крестьян от крепостной зависимости и другие реформы 1860-х гг. – эти события привели к глобальному повороту российской истории, социальному расслоению, последствия которого ощущались как в городе, так и в деревне. Эту особенность отмечает в своем «Дневнике писателя» уже Ф. М. Достоевский: «железнодорожник и банкир стали силою», и герои Л. Н. Толстого понимают это – уже Левин «немедленно с ними затеял сношения и дружбу»³⁰.

Однако было бы неправильно, говоря о «Великих реформах», сводить вопрос только к социально-экономическим аспектам. Как убедительно показывает Л. Г. Захарова, реформы императора Александра II были обусловлены не только общей экономической ситуацией в России, ее отсталостью от стран Европы, ярко проявившейся в Крымской войне, но и процессом формирования новой когорты русских чиновников, «просвещенной бюрократии», т. е. людей, получивших европейское образование и связанных дружескими узами (в частности, через великосветские и литературные салоны) с либеральными общественными деятелями, учеными и литераторами. Постепенно формируется новый тип личности, для которой

²⁹ Зеньковский В., *прот.* История русской философии. Т. 1. Ч. 2. Л., 1991. С. 125.

³⁰ Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. Л., 1972–1990. Т. 25. С. 54.

идеалом политическим становятся либеральные свободы, идеалом культурным – европейское Просвещение, идеалом нравственности – «общечеловеческие ценности» и критическое отношение к традиционным формам религиозности. Вместе с «Великими реформами» рождаются читатели Л. Н. Толстого – одни уже действуют на государственном, экономическом, общественном, культурном, научном поприще, другие только готовят себя к служению России на них.

60-е гг. XIX в. – время коренных изменений в социальной структуре русского общества. Исторически не совсем корректно относить рождение русской интеллигенции именно к этому времени, кроме того, этот процесс был вызван важнейшими идеологическими факторами, о которых речь пойдет ниже. Тем не менее можно утверждать, что индустриализация и расширение торговли способствовали количественному увеличению именно этой прослойки, появлению представителей новых специальностей – инженерных работников, адвокатов, профессиональных журналистов и, конечно, экономистов разного уровня и профиля. Рождалось новое русское общество, общество новых политических, культурных и религиозных парадигм. Россия переживала очередной этап модернизации на европейский манер – в сфере экономики, политики и культуры.

Важно отметить, что преобразования императора Александра II были продуманной программой переработки всего государственного строя России, перерождения всей русской жизни, более того, даже «создания русского народа» – именно так оценивали значение самих реформ и подготовительную работу к ним их главные деятели – братья Милютины, Я. И. Ростовцев и др.³¹ Не случайно, цитируя самого императора, современники реформ говорили о «государственном перевороте», подчеркивая, что переворот, проведенный по повелению свыше, предупреждает начало переворота снизу.

Таким образом, речь должна идти не только об отмене крепостного права, но и о появлении новой генерации просвещенных людей, для которых вопросы политического устройства, политических свобод становятся первоочередными. Известная общественная деятельница кадетской партии А. Тыркова-Вильямс в своих воспоминаниях подчеркивает, что реформы Александра II «выдвинули новые потребности, воспитывали новые характеры, требовали простора, личного почина, пробуждали общественные инстинкты и навыки»³².

Эти сдвиги сопровождались мощным интеллектуальным и идеологическим перерождением, душевными поворотами, которые часто у современников ассоциировались с ожиданием (или боязнью) решительных перемен, даже весенней влюбленностью. Очень ярко передает это состояние Н. В. Шелгунов: «Это был один из тех начинающих исторических моментов, которые подготовляются не годами, а веками, и они так же неустранимы, как лавины в горах, как ливни под экватором <...> В том, что после Севастополя все очнулись, все стали думать и всеми овладело критическое настроение, и заключается разгадка мистического секрета шестидесятых годов <...> Император Александр II обратился к чувствам всех, к труду всех, к тем громадным творческим и сознательным силам, которые хранились в нижнем течении <...> То был чад молодости, который зовется любовью»³³.

Конечно, отмена крепостного права не означала решения всех социальных проблем России. Хорошо известно, какое важное значение в формировании антигосударственного протеста Л. Н. Толстого сыграли наблюдения за жизнью разоряющихся крестьян и рабочей бедноты, прозябающей в городских ночлежках, на фоне богатеющего меньшинства, живущего чужим трудом. При всей безусловной важности реформы Александра II имели серьез-

³¹ См. подробнее: *Захарова Л. Г.* Великие реформы 1860-1870-х годов: поворотный пункт российской истории? // URL: <http://www.krotov.info/history/19/1860/zaharova.htm> [10. 06. 2009]. Л. Г. Захарова делает вывод, что именно «Великие реформы» реально положили основу и начало создания гражданского общества в России.

³² *Тыркова-Вильямс А.* На путях к свободе. М., 2007. С. 63.

³³ *Шелгунов Н. В., Шелгунова Л. П., Михайлов М. Л.* Воспоминания. Т. 1. М., 1967. С. 76–77, 82.

ных оппонентов и противников и поэтому в конечном счете были реализованы в форме своеобразного общественного компромисса. Экономический аспект преобразований, как ныне хорошо известно, был продуман не до конца и вызвал недовольство как землевладельцев, так и самих крестьян. И если правительство постаралось максимально удовлетворить запросы дворян – факт, который дает право современным исследователям называть крестьянскую реформу реформой дворянской, – то проблема величины крестьянского земельного надела и выкупных платежей была более серьезной и трудноразрешимой.

Кроме того, и социально-политическая сторона реформ вызывала много вопросов. Консерваторы в целом были недовольны программой либерализации русской жизни, так называемая прогрессивная интеллигенция, наоборот, проявляла озабоченность незавершенностью преобразований, их половинчатый характер, который ярко проявился, например, в ситуации с цензурными правилами³⁴.

В частности, этим последним обстоятельством объясняется тот факт, что после периода сначала тайных, а затем публичных заявлений о необходимости либерализации русской жизни следуют уже революционные призывы к решительным действиям, появляются радикально-революционные программы преобразования русской жизни: первый выстрел в императора Александра II звучит, когда еще не прошло полных пяти лет со дня дарования русскому крестьянину личной свободы. Россия оказывается в ситуации внутреннего раскола не только всего общества, но и дворянства.

Радикальные программы чисто политического характера примечательны двумя обстоятельствами. Во-первых, они имеют идеологическое обоснование – нигилизм, особенно ярко проявившийся в писаниях Д. Писарева, отвержение традиционных ценностей, т. е., в сущности, антиисторический и антикультурный протест. Кроме того, они содержат в себе призыв к полному отвержению традиционных религиозных ценностей (в этом отношении наиболее показательна программа М. Бакунина, первый пункт которой утверждал, что радикальное освобождение личности возможно только на путях тотального атеизма³⁵).

Таким образом, эпоха «Великих реформ» была не только временем значительных политических, экономических, социальных сдвигов, но вообще эпохой, как точно замечает прот. Г. Флоровский, «переслаиваний» русского общества и всего русского народа³⁶. Эта мысль отчетливо звучит в статье И. С. Аксакова 1883 г.: «Уничтожение крепостного права выдернуло, так сказать, из-под самого главного орудия общественного строя, из-под дворянского сословия, ту историческую вековую основу, на которой оно сидело. “Ста тысяч полицеймейстеров” в виде помещиков – чем так гордилась Екатерина II – как бы не бывало. Образовался провал, и многое повисло на воздухе. Кое-как, на скорую руку созданными земскими учреждениями, никого пока в своем настоящем виде не удовлетворяющими, поспешно заткнули эту пустоту; но тем не менее великий социальный переворот, совершенный Александром II, поколебал всю правительственную систему, созданную петербургским периодом русской истории, с его бюрократической, канцелярско-полицейской опекой»³⁷.

³⁴ Очень яркий пример подобного «обратного хода» дает история «Положения о приходских попечительствах при православных церквях», утвержденного императором Александром II 2 августа 1864 г. и призванного хоть в малой степени ослабить в приходской жизни фактор жесткой централизации и административной опеки. Практически сразу после издания данного документа с помощью стандартных административных способов (запрет иметь свою печать, лишение возможности свободно выбирать председателя, отсутствие права контроля над приходским имуществом и т. д.) возможности попечительств были существенно ограничены, что в конечном счете привело к полному обесцениванию этой потенциально продуктивной меры оживления приходской жизни (см. подробнее: *Аксаков И. С. Сочинения. Т. 4: Общественные вопросы по церковным делам. С. 147–148*).

³⁵ См. подробнее: *Корнилов А. А. Курс истории России XIX века. М., 1993. С. 346.*

³⁶ См.: *Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991 [репринт: Париж, 1937]. С. 285.*

³⁷ Цит. по: *Аксаков И. С. – Страхов Н. Н.: Переписка. Оттава; М., 2007. С. 76 (Русь, 1883. 3 января. № 1).*

1860-е гг. – время начала великого противостояния, время общего кризиса русской жизни, главными проявлениями которого стали кризисы социально-экономический, социально-политический, культурный и, наконец, религиозный. С одной стороны, Молох цивилизации, идол, которому, как замечает В. Н. Ильин, во времена Л. Н. Толстого «молились все и к которому стремились “приспособить” и христианство»³⁸. С другой стороны, само христианство имело опасную тенденцию превратиться в риторику, которую никто серьезно не принимает. Переслаивание, о котором говорит прот. Г. Флоровский, – это деление, даже раскол внутри общества, который происходил на почве выбора средств для разрешения указанных кризисов – всех или некоторых.

Вот та почва, на которой рождается русская интеллигенция, решающая принципиальный вопрос эпохи: как жить свято? Здесь уже присутствует главный признак религиозного кризиса: стремление к жизни моральной, святой сочетается с отсутствием опоры на христианское предание, игнорированием ориентации на «церковно-историческую магистраль»³⁹, что в жизни приводит к индивидуальным кризисам и срывам. С одной стороны, наличие религиозного поиска, сохранение глубинной религиозности, с другой – поиск выхода для нее, поиск нового способа и формы религиозной реализации.

Указанная эпоха имела несколько важных черт. Одной из ее ярких особенностей является рождение русского нигилизма, отрицающего в первую очередь культуру и историю и настойчиво навязывающего просвещенческий идеал упрощения жизни, упрощенчества, возвращение к псевдоестественности и природе. Таков культурно-исторический фон будущей проповеди Л. Н. Толстого.

Другая особенность морализм, принимающий часто тотальный характер. Рождается потенциальное недоверие к культуре, которая приобретает статус чего-то очень сложного, что реально не нужно для жизни и в то же время рождает чувство несправедливого обладания, вины перед своим собственным народом.

Следующий важный момент – призыв к гласности и свободе, к свободному обмену мнениями, к публичному решению самых важных вопросов современности, в том числе и в церковной жизни. Постепенно принципиальные вопросы русской жизни переходят из тайных комитетов в периодическую печать. Именно в церковной периодической печати, как указывает прот. Г. Флоровский, в начале 1860-х гг. была сформулирована важнейшая задача – содействовать максимальному сближению русского духовенства и общества и русской духовной науки и жизни⁴⁰.

Наконец, еще одним важнейшим фактором эпохи 1860-х гг. является научно-технический прогресс – достижения европейской науки, действительно значительные по своим масштабам, в первую очередь в области естественных наук. Но и в области наук гуманитарных происходят принципиальные сдвиги, имеющие далеко идущие культурные последствия: рождается историко-критический метод, история становится в значительной степени наукой недоверия к источникам, совершенствуются методы филологического анализа.

Очевидные научно-технические достижения вместе со стремлением к модернизации политического строя только усиливают веру в прогресс, которая в конечном счете становится мощнейшим мировоззренческим фактором. Эта «вера» сопровождается очередной по времени, но невиданной по масштабам и серьезности аргументации («от науки») «атакой на Христа»⁴¹, начало которой было положено выходом в свет известных произведений Д.-Ф. Штрауса и Э. Ренана.

³⁸ Ильин В. Н. Миросозерцание графа Льва Николаевича Толстого. СПб., 2000. С. 320–321.

³⁹ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 317.

⁴⁰ Там же. С. 336–337.

⁴¹ Касаткина Т. А. Феномен «Ф. М. Достоевский и рубеж XIX–XX веков» // Достоевский и XX век. М., 2007. Т. 1. С.

А. Г. Гачева утверждает, что в этот период и несколько позже в недрах русской религиозной философии рождаются три основные концепции истории: концепция линейного прогресса истории (П. Л. Лавров, Н. В. Шелгунов), концепция неудачи истории (самым видным представителем этого направления был К. Н. Леонтьев), наконец, история как работа спасения (Ф. М. Достоевский, Н. Ф. Федоров и др.)⁴².

Однако к концу 1870-х гг. ситуация несколько меняется. С одной стороны, первому восторгу от достижений науки и политико-экономических концепций приходит на смену ощущение пустоты, разрыва, духовного вакуума, связанного с разочарованием части общества в позитивной программе «шестидесятников» и их претензиями перестроить жизнь на научно обоснованных принципах социальной справедливости. С другой стороны, все явственнее звучит призыв о необходимости для интеллигенции вернуть долг народу: появляются первые «кающиеся дворяне» (выражение Н. К. Михайловского), стремящиеся найти практические пути реализации призыва Герцена: «В народ! К народу!» Ситуация усугубляется различными бедствиями, здесь можно отметить, например, голод 1868 г.

Более точно «хронологические координаты» этого процесса обозначает Г. П. Федотов: 1870 г. – начало исхода в народ, который сопровождается невиданным энтузиазмом, подвигом и аскетизмом. Это движение реализуется в знаменитом «хождении» 1874 г., которое не принесло никаких значимых результатов, так как цели этого мероприятия для народа остались совершенно непонятными, а правительство, в свою очередь, отреагировало на него репрессиями. «И вдруг – с 1879 г. – бродячие апостолы становятся политическими убийцами <...> это срыв эсхатологизма. Царство Божие, или царство социализма, не наступило, хотя прошло уже 9 лет. Надо вступить в единоборство с самим князем тьмы и одолеть его»⁴³.

1879 г. – покушение члена исполнительного комитета революционной организации «Земля и воля», возникшей после неудачных «хождений», народного учителя А. К. Соловьева на императора Александра II.

Именно в этот момент происходит своеобразное «переключение религиозной энергии» (выражение Н. А. Бердяева), срыв в террор и насилие. Безусловно, важнейшее значение для русской жизни имел и январь 1878 г.: выстрел В. И. Засулич в петербургского обер-полицеймейстера Ф. Ф. Трепова и последовавший за ним процесс, всколыхнувшие все русское общество. Очень характерна реакция на процесс Л. Н. Толстого: «Это бессмыслица, дурь, нашедшая на людей недаром. Это первые члены из ряда, еще нам непонятного; но это дело важное <...> это похоже на предвозвестие революции»⁴⁴.

С этой точки зрения, безусловно, конец 1870-х – начало 1880-х гг. и особенно царствование 1 марта 1881 г. были действительно периодом складывания «нового этапа в смысле лоразличении интеллигенции»⁴⁵. Однако было бы совершенно неправильно рассматривать «семидесятников» исключительно как атеистов. По справедливому замечанию современного исследователя, обращение к религиозной проблематике в 70-е гг. XIX в. – явление расхожее, а молодые люди одушевлялись не только идеей бунта, но и текстом Евангелия. Более того, 70-е гг. – время «религиозного напряжения, брожения, иногда надрыва». Это брожение

144. Конечно, сама концепция прогресса, как замечает Дж. Тош, является одним из фундаментальных мифов европейской культуры Нового времени, изобретенных в эпоху Просвещения, «источником культурной самоуверенности и чувства собственного превосходства» в отношениях Запада с остальным миром (Тош Дж. Стремление к истине. Как овладеть мастерством историка. М., 2000. С. 27).

⁴² См.: Гачева А. Г. Творчество Достоевского и русская религиозно-философская мысль конца XIX – первой трети XX в. // Достоевский и XX век. М., 2007. Т. 1. С. 21 и далее; Гачева А. Г. Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров. Встречи в русской культуре. М., 2008. С. 461.

⁴³ Федотов Г. П. Трагедия интеллигенции // О России и русской богословской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 432.

⁴⁴ Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений (юбилейное издание): В 90 т. Т. 62. С. 411. (Далее ПСС.)

⁴⁵ Кондаков И. В. К феноменологии русской интеллигенции // Русская интеллигенция: История и судьба. М., 2001. С. 78.

приведет многих представителей «общества» на лекции-проповеди лорда Редстока и многих представителей «народа» – в секты⁴⁶.

Действительно, ведь 70-е гг. – время не только духовного переворота Л. Н. Толстого, но и начало духовных поисков В. С. Соловьева, Н. Ф. Федорова, Ф. М. Достоевского. Причем поистине поразительно, что эти поиски достигли своего апогея практически в одно и то же время: 1877 г. – окончание Л. Н. Толстым «Анны Карениной», конец 70-х – «Братья Карамазовы» Ф. М. Достоевского, 1878 г. – начало «Чтений о богочеловечестве» В. С. Соловьева. Характерен отзыв об этих лекциях философа, сделанный одним из современников: «В шестидесятих годах такую толпу могла бы собрать только лекция по физиологии, а в семидесятих – по политической экономии, а вот в начале восьмидесятих почти вся университетская молодежь спешит послушать лекцию о христианстве»⁴⁷.

Русское общество пребывало в состоянии своеобразной разорванности, нестройности, которая ярко отмечена в «Дневнике писателя» Ф. М. Достоевского («наша вечно создающаяся Россия» – ДПСС. Т. 23. С. 30; июнь 1876 г.). Это общество оказалось перед необходимостью выработки положительной жизненной – социальной и религиозной – программы. Еще раз подчеркнем, что решающее значение при этом имели два фактора: первый – нарастающий среди «интеллектуального меньшинства» протест против существующей в России формы государственно-политического устройства, осторожное (просвещенные чиновники новой формации) и более решительное стремление к модернизации политической модели по образцу ведущих европейских государств, крайней формой которого была социалистическая пропаганда, наконец, явная и скрытая борьба за политические свободы, в том числе за так называемое представительство. Вторым важным фактором было возрастающее чувство вины перед собственным народом.

Какая роль в этом процессе принадлежала Русской Православной Церкви? Церковная жизнь России XIX в. испытывала на себе последствия реформы императора Петра I, которые проявлялись на всех уровнях – в организации высшего и епархиального церковного управления, в особенностях приходской жизни, в литургической практике. С одной стороны, Россия номинально (т. е. на законодательном уровне) была христианским государством и это христианское государство фактически декларировало свое право регулировать те или иные обстоятельства духовной жизни своих подданных, причем православие имело статус господствующего исповедания. С другой стороны, система «государственной опеки» начала давать сбои еще в XVIII в.: в христианском государстве в массовых масштабах процветали неверие, равнодушие и критическое отношение к Церкви, а в образованной среде даже глумление над святыней. С этой точки зрения появление романа «Воскресение» в конце XIX в. с кошунственным описанием литургии хотя и стало шоком для России (и не только для России), но никак не может быть названо случайностью – это своеобразный итог духовного развития России после петровских преобразований.

Главный вопрос данной работы заключается в том, какими глазами смотрела мыслящая и читающая Россия на своего самого известного писателя и вообще, по всей видимости, самого известного (наряду с о. Иоанном Кронштадтским) в начале XX в. русского человека, графа Л. Н. Толстого, как она воспринимала его антицерковный пафос.

Говоря о духовной ситуации в России во второй половине XIX в., можно говорить о трех основных способах выхода из религиозного кризиса, которые можно условно обозначить следующим образом.

⁴⁶ Панченко А. М. Несколько страниц из истории русской души // Толстой Л. Н. Исповедь: В чем моя вера? М., 1991. С. 346–347.

⁴⁷ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 310.

А. Расплывчатый и с очень большим трудом формализуемый *набор взглядов* и мировоззренческих установок «образованного меньшинства», *русской интеллигенции*, который, безусловно, трудно квалифицировать именно как религиозную парадигму и который очень часто вполне сочетался с позитивизмом, но имел при этом существенное влияние на формирование нового типа личности. Религиозные взгляды русских интеллигентов были обусловлены рядом конкретных культурно-исторических обстоятельств, причем не в последнюю очередь идеями демифологизации христианства, нашедшими яркое отражение сначала в столь популярных во всей Европе сочинениях Д.-Ф. Штрауса и Э. Ренана, а затем в трудах протестантских богословов критической школы.

Характеристике указанной парадигмы будет уделено большое внимание в данной работе. Следует только заметить, что мировоззрение русской интеллигенции в значительной степени формировалось под влиянием секуляризационных процессов, именно поэтому о секуляризации здесь следует говорить в первую очередь.

Б. *Синодальный тип благочестия*, или парадигма государственной церковности. Эта парадигма, наоборот, поддается формализации в наибольшей степени, однако в ее описании нужно соблюдать большую осторожность. Слишком велик здесь соблазн описывать то или иное явление с помощью терминов «кризис», «неканоничность», «порабощение» и т. п., как это часто бывало в работах начала XX в. и как это часто повторяется в современных исследованиях. Безусловно, в синодальную эпоху имели место искажения в жизни Церкви по сравнению с теми образцами, которые сформировались в первые века истории Церкви и были кодифицированы в эпоху Вселенских Соборов. Исторически эти искажения возникали постепенно, и синодальная эпоха только закрепила их в качестве жизненных реалий: русское государство покровительствовало Церкви в первую очередь на законодательном уровне, но это покровительство не предусматривало традиционных для Церкви форм организации свободной, лучше сказать соборной, жизни. Искращения касались всех без исключения сторон церковной жизни, начиная с проблемы упразднения патриаршества и организации высшего церковного управления и кончая самыми разными сторонами приходской жизни. При этом, однако, следует помнить, что именно в синодальную эпоху подвизались в подвиге прп. Серафим Саровский и оптинские старцы, именно в XIX в. была издана первая Библия на русском языке, переведены на русский язык и изданы массовыми тиражами сочинения Святых Отцов, выстроена система духовного образования, организована система церковно-приходских школ, построено большое количество храмов.

Тем не менее мы имеем полное основание говорить именно о типе официальной религиозности, о его различных проявлениях и о тех проблемах, которые в связи с этим возникают.

В. *Сектантский тип религиозности*, или русская маргинальная духовность, нашедшая наиболее полное воплощение в учении и деятельности именно сектантов, в первую очередь морально-рационалистического толка. На русской почве эта тенденция развивалась в двух параллельных направлениях. С одной стороны, в образованной среде следует отметить своеобразную «смену вех», имевшую место в Александровскую эпоху, и постепенный переход от религиозного свободомыслия XVIII в. к «религии сердца», т. е. к мистицизму и масонству, в моралистически-заостренном варианте И. В. Лопухина, который, заметим, неслучайно был выбран в качестве крестного для И. В. Киреевского. Далее для образованного человека первой половины XIX в. были возможны два выхода: либо возвращение в Церковь, которую во второй половине XVIII в. оставили его родители, либо, уже в 70-е гг., присоединение к новому движению Редстока – Пашкова. Второе направление осуществлялось в деятельности многочисленных русских народных сект – молокан, духоборов, штундистов и т. д.

Эта парадигма занимает промежуточное положение по отношению к двум обозначенным выше. Признаком сектантского типа мировоззрения является, с одной стороны, акцен-

тировано агрессивное неприятие официальной церковности (хотя в отдельных случаях сектанты, например члены хлыстовских «кораблей», могли быть внешне законопослушными членами приходских общин). С другой стороны, реконструировать сектантство как законченный набор конкретных постулатов подчас довольно сложно, оно представляет собой сложную смесь обрывков традиционных христианских взглядов и различных нововведений – либо вычитанных инициаторами данной секты из Священного Писания, либо просто ими выдуманных в безудержном порыве больного воображения.

Представляется важным отметить, что все три парадигмы сыграли значительную роль в формировании религиозно-философских взглядов Л. Н. Толстого, причем либо «в позитиве», либо «в негативе»: его религиозное творчество возникает в процессе ожесточенной дискуссии с православием, всю жизнь он проявляет интерес к сектантству, наконец, не будучи интеллигентом ни по рождению, ни по воспитанию, писатель в значительной степени отразил в своем творчестве чаяния именно этой общественной прослойки.

Чрезвычайно важно отметить еще одно обстоятельство, которое нельзя назвать даже парадигмой. Это реальный, живой опыт веры, который на фоне указанных явлений существовал в виде подвига прп. Серафима Саровского, святителей Игнатия Брянчанинова, Феофана Затворника, Филарета Дроздова, св. прав. Иоанна Кронштадтского, оптинских старцев. Этот опыт часто воспринимался образованными русскими людьми именно как опыт «народной веры», не сконструированный искусственно, теоретически в кабинете, но впитанный сначала в результате тихих вечерних бесед в детской с няней или «тетушками-праведницами», а затем подкрепленный чтением житий, Евангелия и встречами с праведниками. При всей кажущейся ничтожности этого опыта приходится констатировать, что именно он часто в жизни русских интеллигентов (и русских писателей) оставался для них единственной защитой в разрушительных житейских бурях.

Отношение самого Л. Н. Толстого к эпохе «Великих реформ» менялось на протяжении всей его жизни. Известны его размышления по поводу реформы средней школы и всей системы образования в целом, мысли о современных писателю искусстве и науке, о морали, а также (статья «О прогрессе») об общих принципах развития общества под влиянием достижений цивилизации. Главная мысль его, подробно развитая позже, заключается в том, что весь современный строй жизни призван обслуживать потребности одной десятой населения России и никак не связан с нуждами девяти десятых русского крестьянства. Другими словами, Л. Н. Толстой в значительной степени именно эпохе «Великих реформ» обязан оживлением и возбуждением своей общественной мысли и совести, и это возбуждение оставило след на всей его жизни⁴⁸.

Таким образом, хотя сам писатель, как правило, сознательно дистанцировался от проблематики 1860-х гг., вопросы, которые его волновали всю жизнь, были вызваны именно этой проблематикой и вписывались в контекст обсуждавшихся в это время проблем русской жизни. Можно констатировать, что только после так называемого духовного переворота эти вопросы в творчестве Л. Н. Толстого приобретают характер религиозно-нравственного кризиса. В отличие от большинства своих современников, Л. Н. Толстой не видел другого способа решения социальных и политических проблем русской жизни, кроме способа религиозного.

⁴⁸ Подробнее об этом см.: *Грузинский А. Е.* Лев Толстой и эпоха 60-х годов: Речь, произнесенная в собрании Толстовского общества в Москве // Вестник воспитания. 1917. № 3.

Феномен секуляризации и русская интеллигенция

Каким образом проповедь Л. Н. Толстого могла возникнуть во второй половине XIX в., на какой почве, какие факторы повлияли на ее восприятие, могла ли она получить широкую поддержку и получила ли ее?

Отвечая на эти вопросы, нужно подчеркнуть, что и сама их постановка, и ответы на них связаны с научной традицией осмысления явления *секуляризации*. Проповедь Л. Н. Толстого возникает в секулярной среде. Поэтому важное значение в рамках общей проблематики работы должен иметь вопрос о том, кто были читатели Толстого и как они воспринимали его проповедь.

Мы не будем в данной работе подробно останавливаться на анализе и осмыслении термина «секуляризация», учитывая то обстоятельство, что эта проблема хорошо известна, но заметим, что традиционно это понятие, имеющее в значительной степени социологическую окраску, в первую очередь относят к области церковно-государственных отношений, социальной или культурной сфере; секуляризация при этом обычно понимается как перенос (отчуждение, отпадение) неких вечных духовных ценностей в область временного, земного⁴⁹.

В религиозной сфере конкретизировать это понятие можно следующим образом: секуляризация – это реализуемый в культуре и развернутый во времени переход духовного опыта, духовной энергии в область опыта чувственного, что приводит в конечном счете к обесцениванию внутреннего, духовного, и переоценке внешнего, того, что можно наблюдать и измерить, количественно оценить и логически обосновать.

Другими словами, при таком подходе секуляризация – процесс «освобождения» различных сфер жизни общества и личности, государства, политики, права, культуры, просвещения и семейно-бытовых отношений от влияния религии и церковных институтов, от их санкционирования религиозными нормами. Специфически социологическим является понимание секуляризации как процесса, связанного с демифологизацией в социальной и культурной сфере, например переход от религиозного регулирования (религиозной легитимации) общественных и государственных институтов к рационалистическому обоснованию их деятельности.

Ни один из этих подходов не описывает явления секуляризации в целом; кроме того, в их рамках Церковь понимается как социальный институт, имеющий ярко выраженный клерикальный характер. Вне такого подхода остаются богословские и церковно-исторические аспекты проблемы, а также связанные с ними социальные процессы, находящие отражение в человеческом сознании.

С этой точки зрения важнейший аспект проблемы секуляризации – это вопрос о месте Православной Церкви в социальной, интеллектуальной и культурной жизни русского общества второй половины XIX в. Таким образом, смысл понятия «секуляризация» определяется только в контексте вопроса о взаимодействии Церкви и окружающего мира в конкретную историческую эпоху.

Это взаимодействие выражается в диалектической связи двух процессов, которые связаны с рядом особенностей и которые можно определять с помощью терминов «воцерков-

⁴⁹ Одним из вариантов такого подхода является определение секуляризации, данное немецким теологом Фридрихом Гогартеном: «...секуляризация означает, что некий духовный процесс, который генетически связан с понятием “вера”, отделяется от религиозной тематики и теперь может совершаться человеком с помощью тех способностей, которыми он обладает» (*Гестрих К.* Церковь, секуляризация и этика – попытка теологического разьяснения на фоне восьми различных актуальных секуляризационных теорий: Доклад в Православном Свято-Тихоновском гуманитарном университете. М., 2003. С. 1 (рукопись).

ление» и «обмирщение». Под «обмирщением» здесь понимается переориентация человеческого сознания на временные, земные ценности, что, в свою очередь, и ведет к глобальным последствиям в социальной и культурной сферах, а также в области церковно-государственных отношений.

Таким образом, под секуляризацией мы будем понимать один из аспектов взаимодействия Церкви и мира, который определяется сложным сочетанием нескольких факторов. В первую очередь одним из этих факторов является апостольская направленность церковной проповеди, которая ставит своей целью преобразование мира и расширение церковных границ до границ Вселенной. Таким образом, мы исходим из того факта, что в этом мире и христианство, и Церковь, и каждый христианин призваны к активному, творческому преобразованию действительности.

В то же время жизнь Церкви в конкретных историко-культурных условиях требует определенного приспособления – жизнь мира, который лежит во зле (1 Ин 5. 19), диктует формы и методы церковной проповеди и влияет на внешние формы церковной жизни (церковное право, обряды и т. д.). Церковь всегда стремится *донести до мира Евангельскую весть на адекватном, понятном миру языке*. В этом смысле секуляризация является *вызовом* для Церкви и богословия, так как требует ответа и диалога. Таким образом, включение Церкви в жизнь мира приводит к его христианизации, но одновременно несет в себе опасность неадекватного восприятия церковной вести и ее трансформации в общественном сознании, в том числе в сознании самих членов Церкви.

Активная церковная проповедь, с одной стороны, и частичное обмирщение самого церковного сознания, с другой, неизбежно вызывают противодействие и приводят к отторжению Церкви миром, которое может принимать агрессивную форму. Признаком такой агрессии является культурная, общественная, правовая и экономическая маргинализация Церкви и религии.

Секуляризация есть вызов Церкви, всегда возникающий в контексте конкретных историко-культурных обстоятельств, который ставит Церковь перед выбором метода и способа проповеди, метода и способа воздействия на мир.

Можно утверждать, что проблема секуляризма является для русской культуры ключевой, причем эта проблема была в каком-то смысле осознана и пережита *исторически* еще в эпоху раскола, когда определенно возникает стремление оградить Церковь от обмирщения, заражения Церкви мирским духом.

Подробно вопрос о секулярных процессах в культуре рассматривает в своих лекциях по истории русской философии прот. В. Зеньковский⁵⁰. Он указывает, что, в отличие от Запада, где качественный рывок в развитии секуляризационных процессов, связанный с утверждением антропоцентричного мировоззрения, осуществился уже в XIV–XV вв., в восточнохристианской ойкумене дело обстояло несколько по-иному. Однако постепенное проникновение западных влияний, то, что можно назвать европеизацией русской жизни, и одновременное выявление собственной сложности привели к тому, что начиная с XVII в. русская интеллектуальная культура (как богословская, так и философская) во многом формируется в идейном поле, определяемом темами обмирщения и секуляризации.

По мнению прот. В. Зеньковского, события русской истории XVII в. наглядно показали, что построение «священного царства» на земле есть утопия, но осознание этого факта означало рождение новой эпохи в русской истории, культуре и мысли – эпохи, которая характеризуется параллельным развитием двух исторических процессов. С одной стороны, это возникновение самостоятельной светской культуры, уже не имеющей связи с церковным сознанием, вне Церкви и независимо от нее, иногда даже и в сознательном противопостав-

⁵⁰ См. подробнее: Зеньковский В., прот., История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 1. С. 55–56, 82–86.

лении себя церковному сознанию. С другой стороны, в самом церковном сознании, пока без разрыва с Церковью, в это же время происходит глубокий перелом: в его недрах рождается «свободная христианская философия», более точно – свободная христианская культура, провозглашающая необходимость простора для философской и богословской мысли, художественного творчества, базирующихся на христианских принципах, но отстаивающих свободу в поисках истины. Таким образом, прежнее единство культуры разбивается, творческая работа в церковном сознании и вне его идет не по единому руслу, а по двум разным направлениям.

Идеал, одушевляющий светскую культуру, в период указанного перелома есть идеал Царства Божьего, но всецело земного, создаваемого без Бога. Именно поэтому, как подчеркивает прот. В. Зеньковский, психология культурного делания на этой почве включает дух утопии, поэтому окрашена в тона романтизма и мечтательности. Культура постепенно формирует «передовой класс», кристаллизующий творческие устремления данной исторической эпохи, уже существенно далекие от церковного идеала.

Этот процесс порождает основную антиномию европейской культуры XIX – начала XX в.: весь ее аппарат, вся ее проблематика генетически и по существу связаны с христианским благовестием, а способы решения культурных задач ищутся вне христианства.

В дальнейшем этот процесс развивается по известному сценарию: светская культура направлена в сторону вытеснения Церкви из жизни. Однако этот конфликт Церкви и культуры носит очень сложный характер: дело в том, что хотя секулярные процессы в культуре (по крайней мере в Западной Европе) развивались в контексте отхода и разрыва с Церковью и практически всегда проходили под знаменем антиклерикализации, но генетически европейская и русская культура были настолько тесно связаны с христианством, что эта связь осознается и сегодня⁵¹.

Для России в этом процессе принципиальное значение имеет притягательность «эстетики западного быта» (естественно, быта в широком смысле слова), которая, по мысли прот. В. Зеньковского, начала оказывать влияние на сознание русского человека еще в KV в. (в эпоху Иоанна III), но самым определенным образом проявилась при Петре Великом: появляются неведомые доселе русскому человеку способы развлечения (театр, ассамблеи), реформируется костюм и внешний вид, по-новому осознается роль женщины в обществе (свободное появление женщин на ассамблеях). Другими словами, можно сказать, что общая ориентация русской культуры на чуждую культурную традицию в XVIII в. приводит к тому, что Россия осмысляет себя частью европейской цивилизации, причем важнейшим последствием этого процесса является культурная гетерогенность общества, расслоение культурной элиты и народа⁵².

В этой ориентации на западную культуру важным аспектом является рост потребности в новой «идеологии», которая призвана заменить «старую» (церковную), это в конечном счете приводит к росту жажды образования и просвещения в чисто светском духе, что, в свою очередь, приводит к культурно-философскому обособлению, т. е. к стремлению целиком освободиться от влияния Церкви на идеологию, культуру и быт, а в пределе – к воинственному секуляризму. С другой стороны, в рамках культуры создаются такие формы деятельности, в том числе интеллектуальной, которые могут использоваться Церковью для проповеди и для саморефлексии.

⁵¹ Достаточно вспомнить недавнюю дискуссию по поводу конституции Евросоюза, в текст которой предлагалось внести пункт о христианских корнях европейской культуры. Это предложение было отвергнуто, как сейчас ясно, исключительно по конъюнктурным соображениям.

⁵² См. подробнее: Успенский Б. А. Русская интеллигенция как специфический феномен русской культуры // Успенский Б. А. Этюды о русской истории. СПб., 2002. С. 395.

Таким образом, именно в XVIII в. русская Церковь впервые была поставлена перед необходимостью ответа вызову секуляризации. Постепенно русский секуляризм приобретает черты *эстетического гуманизма*, но с 40-х гг. XIX в. здесь присутствует еще один важнейший сюжет – идея социализма, которая становится «секулярным эквивалентом религиозного мировоззрения». Для русского секуляризма этого периода характерны самые напряженные религиозно-утопические искания, природа которых носит двойственный характер: с одной стороны, это практически всегда богоборчество или богоискательство, т. е. потребность удовлетворить именно религиозные запросы; с другой стороны, это искания практически всегда без Церкви. Постоянно подчеркивая значение христианства для культурных поисков в России, следует отдавать себе отчет в том, что их христианский контекст становится со временем все более размытым. Однако характерно, что даже русский атеизм в этот период носит характер страстного, фанатического сектантства: до определенного момента Герцен одинок в отвержении религиозной темы⁵³.

Исторически и культурно церковный ответ секуляризму родился в результате взаимодействия двух тенденций: стремление к пассивному самозамыканию, идеологическому, психологическому и культурному гетто, и активному диалогу. Сама природа Церкви такова, что ее главная задача связана именно с миссией, т. е. с диалогом, который, естественно, таит в себе большую опасность – опасность потери христианской самоидентификации, потери христианских корней. Налицо философская антиномия, осмыслению которой много внимания уделили русские религиозные философы и богословы. В связи с осмыслением поставленной проблемы мы должны говорить о рождении в недрах русской мысли очень своеобразного, генетически связанного со святоотеческим наследием направления богословской мысли – *богословия культуры*.

Этому аспекту богословия посвящено большое количество работ русских авторов – богословов и философов, историков и литературоведов, в том числе и современных. В дальнейшем в рамках данной работы будут затронуты некоторые принципиальные аспекты названной темы. Но сейчас следует сделать два небольших, но важных замечания.

В своих работах пристальное внимание антиномии «Церковь – мир» уделил замечательный русский мыслитель XX в. С. И. Фудель. Его подход отличается большим своеобразием: в контексте указанной антиномии С. И. Фудель ввел даже специальный, на наш взгляд очень удачный, термин «двойник Церкви». Он указывал, что обозначенная антиномия, по сути, содержательно тесно связана с проблемой прогресса, в первую очередь нравственного. Здесь исключительно важное значение имеет то обстоятельство, что, с точки зрения С. Фуделя, мы находим в Евангелии полное отсутствие оснований для веры в духовный прогресс истории и нравственное преображение человечества: «Если люди держатся подобного взгляда, то это или лукавство обмирщения, или же мечтательная глупость»⁵⁴. В дальнейшем в данной работе будет показано, что это принципиальная установка, которая в значительной степени определяла отношение к богословскому творчеству Л. Н. Толстого всей христиански ориентированной русской мысли (правда, за отдельными исключениями).

Однако, с другой стороны, эта установка вовсе не означает, что ее логическим следствием является христианская, церковная, жизненная, социальная пассивность, – такое понимание христианства было бы самым страшным его искажением, тем, что С. И. Фудель называет «его холодное самозамыкание в своем самоспасении, отрицание борьбы и страдания за мир, нелюбящая, а значит, не христианская мироотреченность»⁵⁵. Антиномия «Церковь – мир» разрешается только «крестом Господа нашего Иисуса Христа, которым для меня

⁵³ См.: Зеньковский В., *прот.* История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 2. С. 126.

⁵⁴ Фудель С. И. У стен Церкви // Собрание сочинений: В 3 т. М., 2001. Т. 1. С. 156.

⁵⁵ Фудель С. И. У стен Церкви. С. 156.

мир распят, и я для мира» (Гал 6. 14). Мироотреченность угодна Богу только тогда, когда через нее принимается в сердце весь мир, то есть только во имя спасения мира»⁵⁶.

Но если вопрос о социальной активности христианина никогда не вызывал серьезных споров в русской философии и богословии (дискуссия могла идти не о принципиальной возможности или допустимости такой активности, а о ее формах – фактически о такой активности говорит в Евангелии Сам Господь – см. Мф 25), то вопрос о культурной активности до сих пор не нашел сколько-нибудь законченного решения.

Осмыслению этой проблемы посвящены многие работы прот. Г. Флоровского, подчеркивающего внутреннюю, религиозную опасность, тупиковость пессимистического подхода христианина к культуре, которая в пределе всегда рождает как минимум сектантское отношение к вере и жизни: «...здесь налицо радикальное *снижение христианства*, снижение, по крайней мере, субъективное, при котором христианство становится не более чем частной религией отдельных людей. Единственная проблема, тревожащая таких людей, это проблема *индивидуального спасения*»⁵⁷. Такая религиозная и жизненная установка, на наш взгляд, всегда приводит к тяжелым симптомам – потере смысла жизни, ее созидательной и творческой ценности. В другом месте прот. Г. Флоровский указывал: «без “культуры” (богословской) и внутренней “культурности” историческая миссия Церкви не может быть выполнена, особенно во время общего кризиса и распада культуры, который мы сейчас переживаем»⁵⁸.

Прот. Г. Флоровский подчеркивает, что в этом вопросе нужна предельная осторожность и в другом смысле: нужно помнить, что творческое преображение мира не имеет никакой связи с попыткой прямой христианизации мира в виде христианского государства или империи, которые всегда приводили «только к более или менее острому *обмирщению* самого христианства»⁵⁹.

Глубочайший анализ проблемы творчества и культуры дал в своей докторской диссертации, посвященной богословию свт. Григория Паламы, архим. Киприан (Керн). Подчеркивая, что догматически ясного ответа о христианской культуре в христианской традиции не существует, он показывает, что проблема творчества и культуры имплицитно присутствует в творениях Святых Отцов Восточной Церкви. Архим. Киприан представляет классификацию их взглядов в следующем виде.

Некоторые писатели (свт. Григорий Палама и Василий Селевкийский в первую очередь, а также блж. Феодорит, свт. Анастасий Синаит, Фотий, Григорий Нисский) рассматривают творчество как особое задание Бога человеку; оно несет не наказание за грех, а «особый божественный дар» – «человек не осужден на строительство культуры и на участие в историческом процессе», а призван к нему; более того, по мысли св. Василия Селевкийского, будучи творцом, человек именно в этом уподобляется Творцу Вселенной; именно за реализацию своего творческого дара человек даст ответ Богу в первую очередь.

С другой стороны, некоторые писатели, в первую очередь свт. Иоанн Златоуст, исповедуют пессимистический взгляд на участие человека в культурном строительстве: «творение человеком земных ценностей» является последствием первородного греха, более того, наказанием за него⁶⁰.

Анализируя содержание учения свт. Григория Паламы, архим. Киприан приходит к следующим важным выводам.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Флоровский Г., прот. Вера и культура. СПб., 2002. С. 658.

⁵⁸ Софроний (Сахаров), архим. Переписка с протоиереем Георгием Флоровским. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь; Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2008. С. 89.

⁵⁹ Флоровский Г., прот. Церковь: ее природа и задача // Флоровский Г., прот. Вера и культура. СПб., 2002. С. 582.

⁶⁰ См.: Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. Париж, [Б. г.]. С. 174.

Творчество, к которому призван человек в этом мире, является «продолжением дела Божия» и сводится к следующим аспектам:

- творчество своей собственной жизни, преодоление закона детерминизма живой и неживой природы;
- создание моральных ценностей, стремление к святости, созидание движущей силы любви;
- наконец, преображение «Космоса», творческая деятельность в области разума и красоты, создание духовных и иных ценностей: человеку повелено быть творцом⁶¹.

Для подхода, представителем которого является архим. Киприан, свойственно трезвенное понимание двойственной природы творчества, его трагического характера в тварном мире, постоянного балансирования между Божественной Красотой и лжекрасотой, темной красотой, между благословенным и неосвященным творчеством, между соблазном слишком оптимистической переоценки культуры и придания ей статуса вечной и абсолютной ценности и, наоборот, соблазном лжесмирренного благочестивого отвержения культуры, тотального ее неприятия.

Учитывая эти замечания, мы можем подвести некоторый промежуточный итог: происходившая в XVIII в. под флагом европеизации дворянской элиты модернизация русской культуры в ходе Петровских реформ дала секуляризационным процессам мощный толчок, привела к возникновению образованного общества, ориентированного прежде всего на светские, временные, а не вечные цели и ценности, сформировавшиеся в западной культуре главным образом в эпоху Возрождения и Просвещения.

Существенно при этом то, что провести четкую границу между двумя сообществами – церковным и секулярным – не представляется возможным. Два мировоззрения в разных пропорциях и сочетаниях смешивались в каждом конкретном индивидуальном сознании, тем самым секулярные идеалы тем или иным образом проникали в Церковь, а элементы церковного сознания так или иначе сохранялись в образованном обществе: «Обе культуры живут в состоянии интрамолекулярного взаимодействия. Начавшись революционным отрывом от Руси, двухвековая история Петербурга есть история медленного возвращения»⁶².

Именно в этом контексте возникает важнейший феномен истории русской культуры XIX в. – человек «нового типа», русский интеллигент, носитель нового сознания, которое характеризуется рядом признаков, связанных с определенными нравственными, политическими, культурными и религиозными установками. Этот тип личности в значительной степени возникает в Екатерининскую эпоху (Н. И. Новиков, А. Н. Радищев), но, по согласному представлению большинства исследователей, формируется в 40-60-е гг. XIX в. и находит отражение в произведениях русской классической литературы.

Было бы исторически несправедливо оценивать мотивацию представителей этого движения только в негативе, обвиняя их в стремлении в первую очередь реализовать радикальную общественно-политическую программу: существовал и другой мотив, желание преобразить окружающую жизнь. Однако в конечном счете следует констатировать, что русская интеллигенция – это тот самый «передовой класс» русской секулярной (т. е. светской) культуры, о котором говорит прот. В. Зеньковский: класс, который вызвался осуществить неблагодарную, по сути, историческую задачу – вытеснение Церкви из жизни общества. Главный ориентир, который будет одушевлять деятельность представителей этой в очень условном смысле общественной прослойки, – идея построения «счастливой» жизни здесь, на земле, но без Бога. Это и есть кредо русско-европейского секуляризма, окрашенное в своеобраз-

⁶¹ См.: Киприан (Керн), архим. Указ. соч. С. 369 и далее.

⁶² Федотов Г. Трагедия интеллигенции // О России и русской богословской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 421.

ные тона, имеющее своеобразную религиозно-мистическую (нецерковную) составляющую, очень своеобразный «религиозный имманентизм», характеризующийся духом утопизма, романтизма и мечтательности⁶³.

Французский исследователь М. Конфино в 1972 г. справедливо заметил, что термин «интеллигенция» допускает несколько различных толкований, но по совершенно неопределенным признакам, которые можно обозначить скорее «апофатически», т. е. легче сказать, чем русская интеллигенция не является: ни по экономическим, ни по классовым, ни по имущественным признакам определить эту общественную прослойку не удастся. Это действительно прослойка, но какого сорта? «Ее нельзя определять с точки зрения профессиональной принадлежности своих членов; некоторые ее вовсе не имеют, а многие профессии в ней не представлены. Принадлежность к этой группе не может определяться уровнем образования – это ряд широкого спектра, от самоучек до университетских профессоров; но, разумеется, не все самоучки и тем паче университетские профессора были непременно членами этой прослойки. Она не может быть описана и с идеологической точки зрения – многие ее члены были радикалами различных мастей, но не все были революционерами; представлены там и либералы, но далеко не все»⁶⁴.

Говоря о русской интеллигенции, мы сталкиваемся с принципиальными трудностями методологического характера уже на стадии определений. Сколько-нибудь исчерпывающее исследование вопросов, связанных с историей этой прослойки, увело бы данную монографию очень далеко от ее предмета. Поэтому мы не будем останавливаться на подробном и содержательном анализе категории «русская интеллигенция»⁶⁵.

Безусловно, мы имеем дело с людьми, которые имеют определенные идеалы – личные и общественные. Согласно Г. Федотову, сочетание именно двух факторов – «идейность» и «беспочвенность» – и составляет исчерпывающее определение интеллигенции. Поэтому

⁶³ См.: Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 1. С. 82–83.

⁶⁴ Цит. по: Живов В. М. Маргинальная культура в России и рождение интеллигенции // URL: http://www.krotov.info/history/00/zhivov/zhivov_03.html [22.06. 2008].

⁶⁵ Тем не менее мысль М. Конфино требует комментария хотя бы в сноске. Точка зрения французского исследователя находит подтверждение у Г. Федотова, который подчеркивает, что в случае интеллигенции мы не имеем дело с какой-то профессиональной категорией, – например, «люди умственного труда», *les intellectuels*, которому соответствует немецкое *die Intellektuelle* (Федотов Г. Трагедия интеллигенции // О России и русской богословской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 406; см. также: Гаспаров М. Л. Интеллектуалы, интеллигенты, интеллигентность // Русская интеллигенция. История и судьба. М., 2001. С. 6 и далее). В этой статье очень подробно рассмотрены этимология понятия «интеллигенция» и крайне интересный путь трансформации этого понятия: сначала «служба ума», затем «служба совести», затем «служба воспитанности»: «Русская интеллигенция была западным интеллектуальством, пересаженным на русскую казарменную почву. Интеллигенция есть часть народа, занимающаяся умственным трудом и только в силу исторических неприятностей берущая на себя дополнительную заботу: политическую оппозиционность» (там же. С. 9, 11). Эта оппозиционность не есть просто банальный протест, она имеет выраженную нравственную окраску, несет в себе «социальную функцию общественного самосознания» (Степанков Ю. С. «Жрец» нарекись и знаменуйся: «жертва» (к понятию «интеллигенция» в истории российского менталитета) // Там же. С. 20). Таким образом, намечаются две тенденции трактовки термина «интеллигенция». С одной стороны, это люди интеллектуального труда, для которых главной жизненной ценностью является именно интеллектуальное творчество. С другой – это представители определенного общественного движения. Эту мысль подчеркивает в «Вехах» и П. Б. Струве: именно в 60-е гг. XIX в., в период бурного развития журналистики и публицистики, «интеллигенция» отделяется от образованного класса (см.: Струве П. Б. Интеллигенция и революция // Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1990 [репринт издания 1909 г.]. С. 138). Однако характерно, как замечает П. П. Гайденок, что у веховских авторов нет взаимопонимания по поводу исторического происхождения интеллигенции: С. Н. Булгаков в своей статье ведет ее начало не от реформ Александра II, а от преобразований Петра I (см.: Гайденок П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 414). Очень интересный и содержательный анализ понятия «интеллигенция» дан в статье: Резниченко А. И., Резвых Т. Н. Интеллигенция как *quantité négligeable*: два опыта забвения смысла слова: Рождение *intelligentia* из духа интеллигенции // Сборник «Вехи» в контексте русской культуры. М., 2007. С. 76 и далее. Рассматривая этимологию латинского *intelligentia*, авторы приходят к выводу, что это понятие претерпело в XIX – начале XX в. несколько трансформаций – от «образованная, культурная часть общества», которая консолидировалась в единую группу к 30–40-м гг. XIX в., до группы «партийных» отщепенцев, интересы которых противопоставляются интересам народа. Только в сборнике «Вехи» предпринимается попытка преодоления этой тенденции.

интеллигенция легче воспринимает рациональную этику Л. Н. Толстого, чем проповедь православия Ф. М. Достоевского, хотя Толстой явился разрушителем именно тех культурных ценностей, которые для интеллигенции были святы и дороги: в этом разрушении она находит для себя «беспочвенную почву», а само толстовство приобретает чисто интеллигентский характер⁶⁶.

Другими словами, интеллигенция не может иметь сословных ограничений, легче определить ее через ее отношение к другим социальным явлениям и группам. С этой точки зрения можно констатировать только, что «в шестидесятые годы возникает новая культурная парадигма, и именно эта парадигма, а не происхождение или возрастные параметры, объединяет ту группу людей, которую можно назвать первым поколением интеллигенции»⁶⁷. Однако, как указывает В. М. Живов, уже в следующем десятилетии эта парадигма претерпевает трансформацию, спектр субпарадигм становится очень широким – от умеренного оппозиционного либерализма до народничества и терроризма.

Внутри интеллигенции в определенный момент происходит важный и трагический идейный разрыв – на творчески и философски мыслящее меньшинство, сохранившее стремление к глубокому религиозному поиску (который приводит еще позже к дальнейшему разделению – на тех, кто вернется в Церковь, и тех, кто будет мечтать о «новом религиозном сознании», хотя, конечно, это неточная классификация – была значительная корреляция этих групп, особенно в начале XX в.), и либеральных разночинцев, проповедующих опрощенчество. Но генеалогически все эти субпарадигмы восходили к «шестидесятничеству». Именно поэтому так быстро была подготовлена почва для перехода к тотальному морализму следующего десятилетия, «когда слово «идеал» стало самым употребительным и заманчивым, когда говорили всего больше о «долге» и о «жертвах». Это была только новая вариация на прежнюю тему», а «религиозной тоске и боли противопоставляли так часто самый плоский и невежественный рационализм»⁶⁸.

Таким образом, моральная проповедь Л. Н. Толстого легла на подготовленную почву. С этой точки зрения применительно к проблеме общественного восприятия христианских мотивов философского творчества Л. Н. Толстого главный вопрос заключается в следующем: в какой культурной среде это творчество родилось, какие факторы содействовали его восприятию, каков церковный взгляд на это творчество?⁶⁹

По-другому вопрос может быть сформулирован следующим образом: кто были читатели Л. Н. Толстого? Ведь то, что можно назвать «религией Толстого» (выражение авторов известного сборника 1912 г.), возникло в определенном круге идей, в определенном интеллектуальном климате и воспринималось также через определенный круг идей и понятий. То, что мы называем «читающей публикой» или просто публикой, есть сложный социальный конгломерат, состоящий в первую очередь из представителей дворянского сословия и разночинцев. Не последнюю роль сыграли здесь и представители духовного сословия, точнее, их потомки – им в значительной степени принадлежит «заслуга» в формировании указанной выше культурной парадигмы.

Идеи Л. Н. Толстого были отражением духовных и культурных поисков его времени. Более того, Л. Н. Толстой проговаривал вслух то, о чем другие предпочитали молчать

⁶⁶ Федотов Г. Трагедия интеллигенции // О России и русской богословской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 408-409.

⁶⁷ Живов В. М. Маргинальная культура в России и рождение интеллигенции // URL: http://www.krotov.info/history/00/zhirov/zhirov_03.html [22.06.2008].

⁶⁸ Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. С. 288.

⁶⁹ Отдельные аспекты данного вопроса, но в совершенно иной постановке затронуты в первой главе монографии Е. В. Николаевой «Художественный мир Льва Толстого, 1880-1900-е годы» (М., 2000), а также в очень содержательной работе немецкого исследователя: Dieckmann E. Russische Zeitgenossen über Tolstoj. Berlin; Weimar, 1990.

или «шептать»: неоднократно в своих сочинениях писатель подчеркивает, что его мысли (в первую очередь антицерковные) разделяются всем русским образованным обществом и даже всем мировым образованным сообществом.

Конечно, выступление Л. Н. Толстого было настоящим бунтом против Церкви, но в этом бунте содержался ответственный для Церкви, церковной догматики и религиозного мировоззрения в целом вызов. «Почему вы, христиане, не живете по заповедям Христа?» – вот вопрос, который задавал Л. Н. Толстой. И если бы его трактаты содержали только критику христианского богословия, они остались бы незамеченными. Но произведения писателя, созданные после религиозного перелома, затрагивали самые глубокие, самые заветные духовные и нравственные мотивы русской жизни, они имели особую тональность, которая в первую очередь создавалась жгучим социальным пафосом, чувством вины перед народом и необходимостью религиозного переосмысления этой вины. По всей видимости, прав был Н. А. Бердяев, указывая, что «Толстой уловил и выразил особенности морального склада большей части русской интеллигенции, быть может, даже русского человека-интеллигента, может быть, даже русского человека вообще», и именно в творчестве Л. Н. Толстого произошла ставшая роковой для России встреча «русского морализма с русским нигилизмом»⁷⁰.

Именно поэтому встреча Л. Н. Толстого с интеллигенцией не была случайной – следует учитывать еще одно важное обстоятельство, на которое обращает внимание С. Л. Франк: исторически в русской культуре практически вся духовная энергия, черпаемая в православии, шла не в дело «внешнего жизненного строительства», «морального, государственного и гражданско-правового воспитания», а «в глубь религиозного развития духа, почти не определяя эмпирическую периферию жизни»⁷¹. Тенденция отрицания государства, права и культуры исторически всегда в России была определенно выражена и при неблагоприятных сценариях время от времени разрешалась рецидивами «русского бунта», протеста и раскола. Одним из таких рецидивов становится толстовство, логическим завершением которого, как указывают некоторые авторы сборника «Из глубины», вышедшего в 1918 г., и стала большевистская революция 1917 г. При этом еще раз следует особо подчеркнуть, что ни по происхождению, ни по воспитанию, ни даже по образованию Л. Н. Толстой не был типичным представителем интеллигенции.

В связи с этим возникает вопрос: какими конкретно чертами можно охарактеризовать мировоззрение русского образованного человека второй половины XIX в.? Это мировоззрение характеризуется рядом важных особенностей, каждая из которых имеет принципиальное значение при анализе вопроса о генезисе и восприятии богословского творчества Л. Н. Толстого.

Протестный характер мировоззрения. В 60-е гг. XIX в. происходит процесс формирования *антиэлитарной культуры*, носившей характер *отталкивания от традиции, протеста*, в значительной степени протеста молодежного, стремления «сжечь все, чему поклонялся, и поклониться всему, что сжигал». Этот протест возник в значительной степени под влиянием идей В. Г. Белинского, Д. И. Писарева, Н. Г. Чернышевского, М. А. Бакунина и

⁷⁰ Бердяев Н. А. Духи русской революции / Из глубины: Сб. // URL: <http://www.vehi.net/berdyaev/duhi.html> [26.10.2009]. Еще раз подчеркнем при этом важность замечания, сделанного архиеп. Иоанном (Шаховским): социальная проповедь писателя при всей своей глубине и актуальности представляет собой сложную смесь правды с ложью, причем эта смесь очень своеобразна – в социальной правде всегда присутствует религиозная неправда, наоборот, в религиозной неправде есть ростки христианской и художественной правды, не дающие толстовскому дереву увянуть окончательно: «Религиозная неправда Толстого утверждалась его удивительной художественной правдой. Ею он увидел многие язвы и раны современного ему общества» (Иоанн (Шаховской), архиеп. К истории русской интеллигенции. (Революция Толстого). М., 2003. С. 209, 235).

⁷¹ Франк С. Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Франк С. Л. По ту сторону правого и левого. Париж, 1972. С. 28–29.

определял социальную позицию протестующей «учащейся молодежи» (ср. выражение С. Н. Булгакова «духовная педократия», которую он считает «величайшим злом нашего общества», в его веховской статье «Героизм и подвижничество»⁷²).

В первую очередь протест носил характер «безусловного примата общественных форм»⁷³, *антисистемного сопротивления*, но им не исчерпывался: «Здесь мы находим и новые моральные принципы (незаслуженное богатство порочно, труд создает достоинство человека), и отказ от “условностей” элитарной культуры (светского общества), и утверждение равенства женщин, и поклонение науке, и конкретные формы поведения (фиктивный брак, создание артелей, полезное чтение, скромная одежда, подчеркнутая прямота речи и т. д.)»⁷⁴.

Таким образом, *оппозиционность* по отношению ко всем остальным элементам общества, «принципиальная оппозиционность к доминирующим в социуме институтам»⁷⁵, и в первую очередь к власти русского императора, – важнейшая мировоззренческая характеристика интеллигенции. Как подчеркивает В. Вейдле, это тотальный протест против того, что носит название «официальная Россия», «ко всей политической и социальной структуре страны»⁷⁶.

Однако здесь важно отметить и другой аспект оппозиционности: протест против церковных принципов и установлений. Эпоха Просвещения завещала своим наследникам новое отношение к смерти, которое в пределе превращается в философию героического самоубийства, наиболее последовательно реализованную на практике А. Н. Радищевым и особенно И. М. Опочининым, возможно, первым русским философом-атеистом⁷⁷.

Именно протест находит такое законченное выражение в творчестве Л. Н. Толстого. Оно носило характер оппозиции по отношению и к государственной системе в целом, и к составляющим ее государственным институтам, и к Церкви.

Это определяющее свойство интеллигенции составляло ее главную беду, которая обозначена Л. А. Тихомировым как бесплодная разрушительность: по своим «книжным идеалам» интеллигенция оторвана от отечества, по внутренней психологии связана с ним тысячелетней историей, поэтому ее «освободительная» работа никого не освобождает, а только «подрывает, разрушает, деморализует народ» и тем самым еще больше порабощает его. Это

⁷² Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество // Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1990 [репринт издания 1909 г.]. С. 47.

⁷³ Гершензон М. Предисловие // Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1990 [репринт издания 1909 г.]. С. 4.

⁷⁴ Живов В. М. Маргинальная культура в России и рождение интеллигенции // URL: http://www.krotov.info/history/00/zhivov/zhivov_03.html [22.06.2008].

⁷⁵ Успенский Б. А. Русская интеллигенция... С. 398. Логическим завершением протестного движения, как известно, стал социализм, в котором многие особенности мировоззрения русской интеллигенции отразились ярко и выпукло. Блестящую характеристику этого явления дает В. В. Розанов в комментариях к своей переписке с Н. Н. Страховым, где он говорит о социализме как о раке русской истории. Главная характеристика этого движения – равнодушие к общественным делам, равнодушие к тому, «крепки ли мосты в нашем уезде», «не попадает ли лен, превосходно родящийся у крестьян, в руки евреев-скупщиков», «есть ли у нас в уездном городе порядочная библиотека», «соответствуют ли учебные заведения уезда нуждам, быту и уровню образования его мещанства, купечества и крестьянства», – и *пылающая* занятость ума, сердца и воображения тем, «что будет в России через сто или двести лет, не будем ли мы все 17-летними Сократами <...> будем строить новую Афинскую республику, с архонтами, членами Совета, «отнюдь без губернаторов и без царя», – и эта республика будет все читать Писарева и Чернышевского, рубить топором иконы, истреблять «лишних паразитов» («Пчелы» Писарева), т. е. всех богатых, знатных и старых, а мы, молодежь, будем работать на полях бархатную, кем-то удобренную землю и растить на ней золотые яблоки, которые будут нам родиться «не как при старом строе». И – мир на всей земле, и – песни по всей земле» (Розанов В. В. Литературные изгнанники. Н. Н. Страхов. К. Н. Леонтьев. М., 2001. С. 64. Примеч. 1).

⁷⁶ Цит. по: Хейер Э. Религиозный раскол в среде российских аристократов в 1860-1900-е гг. (редстокизм и пашковщина). М., 2002. С. 15.

⁷⁷ См. подробнее: Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века). СПб., 2002. С. 215–220. Предсмертное письмо И. М. Опочинина напечатано: Исторический вестник. 1883. Январь.

воистину «трагедия алкания добра и совершения зла»⁷⁸. Так рождается отщепенство – специфический феномен русской жизни, в первую очередь отчуждение именно от государства.

П. П. Гайденко отмечает большую методологическую сложность, в первую очередь, как было сказано выше, связанную с попыткой описать интеллигенцию по формальным признакам, ведь в каком-то смысле (по душевному складу, жизни и быту) интеллигентами были А. П. Чехов, В. С. Соловьев, Ф. М. Достоевский. Таким образом, возникает вопрос, правомерно ли отождествлять в целом русскую интеллигенцию с ее леворадикальным крылом, «в самом деле терроризировавшим общественное мнение и задававшим тон в обществе»⁷⁹. Тем не менее оппозиционность является здесь действительно определяющим фактором: Н. А. Бердяев уже после революции 1917 г. указывал, что «пробуждение русского сознания и русской мысли было восстанием против императорской России»⁸⁰.

Оппозиционность – важнейшая характеристика не только квазиполитической публицистики Л. Н. Толстого, но и его богословской системы: и по отношению к учению Церкви, и по отношению к каноническому, т. е. общепринятому, тексту Евангелия, и даже по отношению к образу Христа, ведь не случайно уникальность Его Личности в поздних сочинениях Л. Н. Толстого фактически полностью игнорируется и растворяется в среде знаменитых проповедников-моралистов.

Именно антигосударственный и антицерковный характер проповеди Л. Н. Толстого является одной из главных (но далеко не единственной) причин ее популярности. Критическое отношение интеллигенции к «правлящему режиму» было настолько акцентированно, что любое антиправительственное выступление, особенно если оно исходило от столь авторитетного лица, как Л. Н. Толстой, принималось с восторгом, о чем говорит в своем дневнике, например, И. А. Бунин: «Даже знаменитая “помощь голодающим” происходила у нас как-то литературно, только из жажды лишний раз лягнуть правительство, подвести под него лишний подкоп. Страшно сказать, но правда: не будь народных бедствий, тысячи интеллигентов были бы прямо несчастнейшие люди. Как же тогда заседать, протестовать, о чем кричать и писать? А без этого и жизнь не в жизнь была»⁸¹.

Эта мысль ярко иллюстрируется и воспоминаниями известной деятельницы партии кадетов А. Тырковой-Вильямс, которая указывает, что в конце XIX в. в России Толстой-проповедник (а не художник!) был «одиноким великаном, единственным духовным вождем эпохи затишья пред бурей», который не стал учителем жизни, но при этом «литографированные тетради с его запретными сочинениями были единственной подпольной литературой 80-х годов»⁸².

Однако проблему не следует упрощать: нигилизм Л. Н. Толстого имеет очень сложную основу – он генетически тяготеет к идеям Просвещения и руссоистской диаде «природа – культура» и тесно связан с «первичным эстетико-метафизическим ощущением», противопоставлением «настоящего» человека человеку «кажущемуся», маске, двойнику, рожденному в сложном процессе воздействия государства и культуры на душу человека. Поэтому протест против лжекультуры, превращающей личность в актера, имеет своим источником не столько этические соображения, сколько ощущение, переживание сущности челове-

⁷⁸ Тихомиров Л. А. Национальный пророк интеллигенции // Вече: Альманах русской философии и культуры. Вып. 1. СПб., 1994. С. 107.

⁷⁹ Гайденко П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 416, см. также с. 427.

⁸⁰ Бердяев Н. А. Русская идея // О России и русской богословской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 64. В определенной степени именно на этой почве рождается идея обновления Церкви, которая долгое время находилась в тесном союзе с режимом. Церковное обновление, во всяком случае, в том варианте, как это представлялось в начале XX в., – типично интеллигентская идея: изменение не внутри себя, а вне.

⁸¹ Бунин И. А. Окаянные дни: Воспоминания. Статьи. М., 1990. С. 101.

⁸² Тыркова-Вильямс А. Воспоминания. М., 1998. С. 198–199.

ской души, противостоящей именно в своих глубинах всему сознательному, целесообразному, лежащему на поверхности жизни и превращающей жизнь человека во что-то мелкое, ничтожное, иллюзорное, лицемерное и лживое⁸³. Именно в творчестве Л. Н. Толстого противостояние *природы* и *культуры* достигает своего апогея.

Поэтому было бы ошибкой утверждать, что *только* нигилистический пафос и протест роднят Л. Н. Толстого с русской интеллигенцией: здесь присутствуют и «полюс притяжения» – восторженное отношение к художнику, с беспощадностью варвара снимающему покровы с тайников человеческой души, и «полюс отталкивания» – неприятие писателем всего, что так дорого «образованному меньшинству», в первую очередь резко выраженной установки на социальные преобразования.

Комплекс вины перед народом. Под комплексом вины здесь понимается переживание интеллигенцией чувства вины перед русским народом, которое часто превращалось в своеобразное идолопоклонство, религию «народобожия» (термин прот. С. Булгакова), «праздношатайство» (Ф. М. Достоевский), хотя не исключало, безусловно, примеров высокого и самоотверженного служения народу.

Как указывает Ю. М. Лотман, впервые в русской литературе трагическое мироощущение разрыва между дворянством и народом было выражено А. С. Грибоедовым в прозаическом отрывке «Загородная поездка», в которой представители дворянства были названы «поврежденным классом полугерманцев», причем Грибоедов с горечью подчеркивал, что сам принадлежит к этому классу: «Каким черным волшебством сделались мы чужие между своими!»⁸⁴

Действительно, жизнь интеллигенции, по образному выражению Г. Федотова, оказывается «расплюсненной между молотом монархии и наковальней народа»⁸⁵, именно поэтому сама интеллигенция в этом смысле действительно является прослойкой, ибо в первую очередь осмысляет себя по отношению к власти и народу. Власть и народ – «координаты семантического пространства, положительный и отрицательный полюсы»⁸⁶ этого пространства. Интеллигенция противопоставляет себя власти, борется с ней, и она же служит народу.

«Богословие» Л. Н. Толстого носит ярко выраженный социальный характер, оно как бы облачается в социальную оболочку, его нерв связан в первую очередь с идеей служения народу, облегчения его страданий: писатель умел со всей силой своего таланта ставить действительно жгучие вопросы социальной этики, будить совесть, вспоминать об униженных

⁸³ См.: Франк С. Л. Лев Толстой как мыслитель и художник // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 468–469.

⁸⁴ Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века). СПб., 2002. С. 109–110.

⁸⁵ Федотов Г. Трагедия интеллигенции // О России и русской богословской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 434. Представляется, что оппозиция «интеллигенция – народ» есть проявление некой раздвоенности русской культуры, «антиномизм русской ментальности», который особенно ярко актуализировался после петровских преобразований и для которого характерно противопоставление старого и нового, реализующегося в различные исторические эпохи именно в ряде оппозиций («образование и невежество», «интеллигенция и народ», «наука и религия», «светскость и религиозность» и т. д.) (Климова С. М. Антиномизм как образ эпохи: Л. Н. Толстой и П. Флоренский // На пути к синтетическому единству русской культуры. Философско-богословское наследие П. А. Флоренского и современность. М., 2006. С. 86). В. В. Кожин подчеркивает, что на самом деле эта двойственность выполняет в русской истории совершенно определенную функцию: интеллигенция тяготеет к роли своеобразной посредницы между народом и властью (см.: Кожин В. В. Попытка беспристрастного размышления об интеллигенции // Русская интеллигенция. История и судьба. М., 2001. С. 120).

⁸⁶ Успенский Б. А. Русская интеллигенция... С. 396. По замечанию Б. А. Успенского, оппозиция «интеллигенция – царь» могла возникнуть в новейшей русской культуре достаточно поздно – только после появления в ней типологии царя при императоре Николае I. До этого момента мы можем говорить не об оппозиционности режиму, самой идее власти, а об оппозиционности конкретной личности, являющейся носителем царской власти (таковы по своему происхождению конфликты Н. И. Новикова и А. Н. Радищева с императрицей Екатериной II) (см.: Там же. С. 399).

и оскорбленных. Можно было бы сказать по-другому: социальный надрыв – это ядро мировоззрения писателя, которое облекается в псевдобогословскую оболочку.

По единодушному признанию современников Л. Н. Толстого, никто не смог с такой убедительностью обратить внимание на русское горе. Н. О. Лосский делает вывод, что *главная заслуга* Л. Н. Толстого состоит именно в этом: великий русский писатель, по мнению философа, несет в мир идею бытовой демократии (в отличие от демократии политической, выработанной в Западной Европе), т. е. того, что основано «на непосредственной симпатии человека к человеку» и возможно «только в той стране, где есть Платоны Каратаевы, капитаны Тушины, Пьеры Безуховы»⁸⁷.

Именно поэтому, игнорируя самые принципиальные возражения богословского характера, прибегая к недопустимому в серьезных исследованиях способу бездумного исправления евангельского текста, Л. Н. Толстой заключает проповедь Христа в жесткие социальные рамки: как известно, с его точки зрения, центром Евангелия является не Воскресение Спасителя, не догматическое учение Господа, не Его чудеса, не учение о Святом Духе и молитве, а Нагорная проповедь, действительно имеющая выраженную социальную окраску, но, впрочем, только к социальной проблематике не сводимая.

Здесь же присутствует и настойчивое стремление «народную веру», «народное разумение» сделать критерием всякой истины – «здравый смысл» всегда лучше философского рассуждения, или, как полагал Д. Писарев, «чего не может понять сразу и без подготовки любой человек, то заведомо есть излишество и вздор»⁸⁸.

Однако вот что характерно: проповедь Л. Н. Толстого, которая была совершенно понятна психологически, именно в социальной сфере не принесла никаких видимых, практических плодов, плодов, на которые рассчитывал ее автор, – изменения морального и религиозного климата в обществе. Это связано еще с одной особенностью интеллигентского сознания, которую подчеркивал С. Л. Франк: русский интеллигент всегда «сторонится реальности, бежит от мира, живет вне подлинной, исторической, бытовой жизни, в мире призраков, мечтаний, благочестивой веры»⁸⁹. Это и есть своеобразный «синдром Крафта», основная характеристика которого – страстное переживание идей вместо реального переживания жизни⁹⁰. Именно поэтому чувство «неправедного обладания» собственностью и культурой не реализуется в позитивной программе – оно становится одной из самых важных «переживаемых» идей, но практически в реальной жизни приводит к отвержению культуры и истории.

На этой почве возникает комплекс «отщепенства», о котором так много писал Ф. М. Достоевский: интеллигентные слои русского общества – «чужой народик, очень маленький, очень ничтоженький» (ДПСС. Т. 22. С. 98). Отщепенство – то, что разделяет интеллигенцию и Л. Н. Толстого: он всегда был далек от ее «нищенства», духовных скитаний и духовного бродяжничества, бесплодности, «бездомности» (в том числе и буквальной), «полусемейности», непонимания быта, безродности. В этом смысле стоит обратить внимание на глубокое противопоставление «корневики» Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого «отцу

⁸⁷ Лосский Н. О. Толстой как художник и мыслитель // Современные записки. Париж, 1928. № 37. С. 241.

⁸⁸ Цит. по: Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. С. 290.

⁸⁹ Франк С. Л. Этика нигилизма // Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1990 [репринт издания 1909 г.]. С. 177–178.

⁹⁰ См.: Климова С. Феноменология святости и страстности в русской философии культуры. СПб., 2004. С. 215. Крафт – герой романа «Подросток» Ф. М. Достоевского, который застрелился от невозможности жить с мыслью о второстепенной роли России во всемирной истории. См. статью В. В. Розанова «Возле «русской идеи» (Розанов В. В. Среди художников. М., 1994).

русской интеллигенции» В. Г. Белинскому, данное В. В. Розановым в статье «Белинский и Достоевский»⁹¹.

Правда, говоря о практической и социальной бесплодности усилий Л. Н. Толстого, необходимо учитывать одно чрезвычайно важное исключение – его проповедь, безусловно, способствовала росту социального протеста, потому что была созвучна знаменитому русскому максимализму, т. е. совершенно деформированному чувству необузданной свободы и независимости, потере «инстинкта действительности» (прот. Г. Флоровский), протесту против *любого* насилия.

И в этом заключается один из главных парадоксов проповеди Л. Н. Толстого: его религиозная и моральная проповедь, построенная на идее непротивления злу силой, современниками воспринималась именно как протест против государственного произвола и церковного «бюрократизма» и поэтому была одним из мощных *революционирующих факторов*.

Панморализм. Речь здесь идет о своеобразном поиске морального идеала, причудливой трансформации христианских заповедей. Антирелигиозный настрой интеллигенции второй половины XIX в., ее атеистические установки нужно понимать правильно – свято место не должно быть пусто, так возникает восприятие романа «Что делать?» как своеобразного «евангелия», а в литературе начинаются поиски положительного героя, «образа Христа».

Мы можем говорить об имманентном присутствии в идеале русского интеллигента элементов христианской этики. При этом важно отметить, что поиск морального идеала сочетался с эсхатологической мечтой о Граде Божьем, о чаемом царстве правды, которое будет спасением человечества от земных страданий⁹².

Главным препятствием на пути к этому царству являются бессознательные ошибки и заблуждения или осознанная злоба отдельных людей, групп (обличение Л. Н. Толстым духовенства) или классов общества (социализм). Именно тема Царства Божьего становится одной из значительных в творчестве Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского, и именно эта тема роднит их между собой и отчасти с социалистическим движением.

Эта новая этика имеет две ярко выраженные черты.

Первая – это *антииндивидуализм*, «христианский плюрализм» причудливо сочетается с глубоким недоверием к обособлению, которое сменяется тотальной регламентацией, настойчивым навязыванием «братства», «единства», но не единства ради истины, а «единства ради единства»⁹³. Именно это «тотальное единство» позволило С. Л. Франку сказать в «Вехах», что морализм интеллигенции есть выражение и отражение ее нигилизма, т. е. непризнания и отрицания абсолютных объективных ценностей – религиозных, научных, эстетических и др. Безграничной и самодержавной властью над сознанием обладает только мораль, а высшим и единственным призванием интеллигента является служение народу, который фактически обожествляется⁹⁴.

Что эта регламентация действительно носила тотальный характер, проявлялась даже в одежде и манере поведения, свидетельствуют воспоминания Е. Водовозовой. Она, в част-

⁹¹ Розанов В. В. Белинский и Достоевский // Наше наследие. 1991. № VI (24).

⁹² См.: Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество // Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1990 [репринт издания 1909 г.]. С. 33 и далее.

⁹³ Как тут не вспомнить ставшие знаменитыми через 100 лет строки: «Возьмемся за руки, друзья, чтоб не пропасть поодиночке»?

⁹⁴ См.: Франк С. Л. Этика нигилизма // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1990 [репринт издания 1909 г.]. С. 155–159. См. также о связи философии Л. Н. Толстого с этикой нигилизма: Мелешко Е. Д., Каширин А. Ю. Толстовство как тип русского мировоззрения // Толстовский сборник – 2000: Материалы XXVI Международных Толстовских чтений: В 2 ч. Ч. 1: Л. Н. Толстой в движении эпох / Тул. гос. пед. ун-т им. Л. Н. Толстого. Тула, 2000.

ности, замечает, что существовал кодекс правил, который, будучи аскетически суровым и однобоким, в то же время «с пунктуальной точностью указывал, какое платье носить и какого цвета оно должно быть, какую обстановку квартиры можно иметь и т. п. Прическа с пробором позади головы и высоко взбитые волосы у женщин считались признаком пошлости. Никто не должен был носить ни золотых цепочек, ни браслета, ни цветного платья с украшениями, ни цилиндра... Хотя эти правила не были изложены ни печатно, ни письменно, но так как за неисполнение каждый подвергался порицанию и осмеянию, то тот, кто не хотел прослыть заскорузлым консерватором, твердо знал их наизусть»⁹⁵.

Вторая, более важная черта, уже частично отмеченная выше, – *антропологический оптимизм*, вера в то, что моральное перерождение всех или многих способно решить главные социальные проблемы человека. Другими словами, это непонимание и неумение точно заметить и объяснить происхождение «радикальности эмпирического зла» (прот. Г. Флоровский), недооценка того непреложного факта, что «между желанием добра и его исполнением – целая пропасть»⁹⁶.

Характерно, что морально-антропологический оптимизм в человеческой истории всегда приводит к построению псевдохристианских утопий и радикально-ошибочным выводам персоналистско-социологического характера: его вечным спутником является социальный оптимизм, т. е. вера в то, что все недостатки общества принципиально устранимы – либо разъяснением и убеждением, либо путем моральной проповеди, либо переустройством общества и прямым насилием над личностью, часто под маской демократических ценностей⁹⁷. Этот оптимизм всегда является недооценкой или непониманием того факта, что любые интеллектуальные или духовные откровения должны быть нерасторжимо связаны с догматическим видением, которое только и может быть в строгом смысле названо богословским.

С точки зрения такой оптимистической антропологии в человеке и обществе властвует не столько грех, сколько «скверна», понимаемая не онтологически, а исключительно психологически, причем ее источник имеет сугубо интеллектуальный характер – это именно непонимание жизни, которое проявляется через глупость, обман, чье-то стремление манипулировать сознанием.

Очень важной чертой этого мировоззрения, чертой, в какой-то степени определяющей и саму тенденцию к политическому утопизму, является отчаянное сопротивление утверждению Церкви о тотальной испорченности человеческой природы, отрицание догмата о первородном грехе и игнорирование его последствий. Такой подход по своему происхождению и содержанию есть ярко выдержанное пелагианство с его стойкой верой в безграничные возможности человека и человечества – и в личной сфере, и в общественной. Да, было бы очевидным заблуждением отрицать, что человек болен, но лечиться эта болезнь должна апелляцией к разуму, здравому смыслу, житейскому благоразумию, для которых нужна уже не «жизнь во Христе», «жажда вечности» («der heiße Durst nach Ewigkeit»), а понимание и морально оправданное поведение. Это не «религия Бога», а «религия добра» (Д. С. Мережковский), или, выражаясь несколько по-иному, богословие самоспасения, «гордыня праведности» (архим. Константин (Зайцев))⁹⁸.

⁹⁵ Цит. по: Живов В. М. Маргинальная культура в России и рождение интеллигенции // URL: http://www.krotov.info/history/00/zhivov/zhivov_03.html. Примеч. 5 [22.06.2008].

⁹⁶ Переписка Л. Н. Толстого с гр. А. А. Толстой. 1857–1903. СПб., Изд. Общества Толстовского музея. 1911. Т. 1. С. 111 (письмо гр. А. А. Толстой от 4 июня 1858 г.).

⁹⁷ «Die Lust der Zerstörung ist auch eine schaffende Lust» («Страсть разрушения есть также и творящая страсть») (М. Бакунин) (см. подробнее: Франк С. Л. Этика нигилизма // Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1990 [репринт издания 1909 г.]. С. 168).

⁹⁸ Зайцев К. И. Толстой как явление религиозное // Русские мыслители о Льве Толстом: Сборник статей. Ясная Поляна,

Такая догматически беспочвенная наивность на душевно-психологическом уровне всегда разрешается тяжелыми пароксизмами уныния, депрессии и отчаяния – радости жизни во Христе противостоит «глухая, тяжелая, ползучая тоска» с элементами самолюбования⁹⁹, которая столь ярко проявила себя в последние месяцы жизни Л. Н. Толстого.

Но важно и другое. Тенденция отождествлять религию и мораль, исключая из последней метафизический элемент, приводит в конечном счете к обесцениванию веры: христианское, религиозное мировоззрение есть мировоззрение целостное, это целостный взгляд на мир, на его законы, на человека. Именно при таком подходе можно ставить вопрос о соотношении понятий «вера» и «наука», «вера» и «культура», «наука» и «чудо». Не случайно в утилитарно-моралистическом тоталитаризме Л. Н. Толстого нет места ни науке, ни культуре, ни чуду.

В произведениях Л. Н. Толстого антропологический оптимизм нашел яркое логическое завершение. В письме Н. Н. Страхову в июне 1881 г. писатель предельно четко формулирует свою мысль, указывая, что пессимистический взгляд на человеческую природу считает дурным: «Человек всегда хорош, и если он делает дурно, то надо искать источник зла в соблазнах, вовлекавших его в зло, а не в дурных свойствах гордости, невежества. И для того чтобы указать соблазны, вовлекшие революционеров в убийство, нечего далеко ходить. Переполненная Сибирь, тюрьмы, войны, виселицы, нищета народа, кощунство, жадность и жестокость властей – не отговорки, а настоящий источник соблазна»¹⁰⁰. В другом месте переписки Л. Н. Толстой указывает, что он категорически не признает «пророчества», согласно которому люди «никогда не начнут жить благодетельным разумом»; «весь и единственный» смысл своей жизни он видит в преобразовании традиционных форм жизни соответственно требованиям «любовного разума или разумной любви»¹⁰¹. В дневнике (17 мая 1896 г.) Л. Н. Толстой отмечает: Бог «вложил в человека Свой разум, освобождающий в человеке любовь, и все, что Он хочет, будет сделано человеком» (ПСС. Т. 53. С. 92). В другом месте: «Смысл жизни открывается человеку, когда он признает собою свою божественную сущность, заключенную в телесную оболочку. Смысл этот в том, что сущность эта, стремясь к своему освобождению, расширению области любви, совершает этим расширением дело Божие, состоящее в установлении Царства Божьего на земле» (ПСС. Т. 53. С. 53).

Более того, можно утверждать, что со временем в Толстом укореняется своеобразная уверенность не только в автономной способности человека творить добро на земле, но даже в общем прогрессе всего человечества в целом, – в дневнике от 3 августа 1898 г. он указывает на основную ошибку марксистов: они не видят того, что жизнью человечества движут не экономические факторы, а «рост сознания, движение религии – все более и более ясное, общее, удовлетворяющее всем вопросам понимание жизни» (ПСС. Т. 53. С. 206). Подобная точка зрения подробно аргументируется и в религиозных трактатах писателя.

Очень примечательно и важно, что спутником такого взгляда на природу человеческую является соответствующее представление о природе божественной: как замечает Г. Штайнер, здесь проявляется своеобразное психологическое несторианство, вообще свойственное, по его мнению, большинству художников, для которых характерно оттенение человечества Христа¹⁰². Уже через четыре года после своего знакомства с Л. Н. Толстым В. Г. Чертков указывает писателю на то, что возможен только один правильный взгляд на Личность Христа – не через призму Церкви или науки, а непосредственно, будучи Его прямым учеником. Если

2002. С. 542.

⁹⁹ См.: *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. С. 455.

¹⁰⁰ Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов: Полное собрание переписки. Т. I–II. Группа славянских исследований при Оттавском университете; Государственный музей Л. Н. Толстого, 2003. Т. II. С. 611–612.

¹⁰¹ Там же. Т. II. С. 960–961.

¹⁰² См.: *Steiner G.* Tolstoj oder Dostojewskij. Мюнхен; Wien, 1964. S. 261.

человек не прямо у Христа черпает и проверяет себя, он стоит на ужасно шаткой почве (см.: ПСС. Т. 86. С. 55).

Эти идеи постоянно развивались Л. Н. Толстым. Хорошо известно, с какой настойчивостью он отстаивал идею разъяснения сути учения Христа, в финале переходящего в «разумение», которое «само родится, когда знает и когда хочет и в той форме и в том человеке, в каком хочет. Вы напишете в письме, Емельян скажет в разговоре, я, Хилков, Поша, даже люди совсем чужие нам почувствуют, подумают, скажут, сделают – и из этого всего складывается разумение и является выражение его, самородное» (ПСС. Т. 86. С. 198–199)¹⁰³. Эти слова Л. Н. Толстого не имеют никакой мистической окраски: истинные ученики Христа – те, кто, не веруя в Его Божество, отрицая Его Церковь, не признавая действия в мире Святого Духа, распространяют Его учение. Именно они впервые за две тысячи лет правильно поняли суть самого учения и готовы его проповедовать. И эта проповедь принесет на земле обильные плоды.

Неудивительно, что подобный антропологический оптимизм во второй половине XIX в. нашел большое количество сторонников, – мысль сделать мир добрее и справедливее таким простым способом очень притягательна. В особенности русский мир, действительно полный страданий и человеческого несчастья. И эта жажда добра имеет, безусловно, евангельские корни. Евангелие постоянно призывает человека умножать количество любви на земле: накормить голодного, напоить жаждущего, одеть нагого, оказать медицинскую помощь больному, просветить безграмотного, посетить заключенного в темницу. Глубоко справедлив и праведен гнев тех русских проповедников, которые подчеркивали ложный, греховный, фарисейский характер «христианства», дающего возможность ребенку умереть от голода и холода на глазах у сотен сытых людей, проходящих мимо него (вспомним рассказ Ф. М. Достоевского «Мальчик у Христа на елке»). Но совершая дела любви без Бога, человек всегда оказывается у определенной черты, перейти которую своими силами неспособен: проявляя часто великую самоотверженность и большую любовь в борьбе с «большим злом», он не в состоянии победить «маленькое зло». Таким «малым злом» стала для Л. Н. Толстого его семейная жизнь.

В антропологическом оптимизме присутствует своеобразный восторг – головокружение от факта своего появления на грешной земле и уверенность в том, что на этой земле до тебя никто не понимал, как эта греховность должна устраняться. В. Г. Чертков эту мысль выразил в письме Л. Н. Толстому предельно ясно: «Мне кажется, что настало время, чтобы, по крайней мере, в сознании людей приложение учения Христа выяснилось целиком» (ПСС. Т. 86. С. 214–215).

Здесь антропологический оптимизм переходит уже в стадию своеобразного гуманистического максимализма – человек сам для себя решает не только вопрос о том, правильно ли он понял учение Христа, но и вопрос о содержании этого учения, которое, как правило, трансформируется в направлении взглядов самого «гуру». Именно поэтому уже в конце жизни Л. Н. Толстой утверждал не только то, что понимает учение Христа, но и то, что может его исправлять и улучшать. Не случайно Л. Н. Толстой совершенно отрицал покаяние в традиционном христианском смысле, причем не только как признание своей априорной испорченности, хуже чего, по мнению писателя, нет ничего, но и фактически покаяние в своих личных грехах¹⁰⁴.

¹⁰³ В письме упоминаются последователи Л. Н. Толстого: П. И. Бирюков (Поша), кн. Д. А. Хилков, Е. М. Ещенко (Емельян).

¹⁰⁴ См. обширное письмо В. Г. Черткову от 26 сентября 1889 г. (ПСС. Т. 86. С. 261–262). Впрочем, следует иметь в виду важное замечание прот. В. Зеньковского: признавая «панморалистическую» основу религиозного творчества Л. Н. Толстого, он подчеркивает напряженность и даже исключительность моральных поисков писателя (*Зеньковский В., прот. Л. Толстой как мыслитель: К диалектике его идейных исканий* // Собрание сочинений. Т. 1: О русской философии и лите-

На этой зыбкой почве могут созреть только обманчивые плоды – гордость в сфере мотивации и поступков и фарисейство в области отношений с окружающими людьми. И образцов такой реальной беспомощности в отношениях с самыми близкими людьми, например с женой и детьми, в жизни писателя вполне достаточно, об этом много пишет в своих воспоминаниях и дневниках сама графиня С. А. Толстая.

В конечном счете антропологический оптимизм переходит в один из «антихристовых соблазнов», для которых, по замечанию Н. А. Бердяева, так благоприятна природа русского человека. Именно здесь лежит корень бунта против Бога, основанием для которого является устройство Божьего мира. И выразителем этого бунта является Иван Карамазов, в основе вопроса которого лежит ложная «чувствительность и сентиментальность, ложное сострадание к человеку, доведенное до ненависти к Богу и божественному смыслу мировой жизни <...> Русский нигилист-моралист думает, что он любит человека и сострадает человеку более, чем Бог, что он исправит замысел Божий о человеке и мире. Невероятная притязательность характерна для этого душевного типа. Из истории, которую русские мальчики делали Богу по поводу слезинки ребенка и слез народа, из их возвышенных разговоров по трактирам родилась идеология русской революции»¹⁰⁵. Именно на этом пути вырастает утопический «замысел спасения мира устрояющей самочинной волей человека», когда эта воля, которая руководится не личной корыстью, а «нравственным мотивом любви к людям, стремлением спасти их от страданий и неправды и утвердить праведный порядок жизни», может, сочетаясь с дерзновенным своеволием, вырождаться в преступное и гибельное безумие¹⁰⁶. В этом заключается трагический парадокс человеческой истории – творят изощренное зло и проливают человеческую кровь в невообразимых масштабах именно те иваны карамазовы, которые предъявляют Богу счет по поводу слезинки ребенка и возвращают Ему билет в Небесное Царство, а сами спасают человечество на земле.

Таким образом, можно констатировать, что именно *моральный утилитаризм* в наибольшей степени определил не только близость идей Л. Н. Толстого и взглядов представителей интеллигенции, но и степень его влияния на нее в последней четверти XIX в.¹⁰⁷

Антропологический оптимизм теснейшим образом связан еще с одной, может быть, основной характеристикой рассматриваемого типа мировоззрения.

Адогматизм. В истории религиозных движений в Новое время практически всегда верным спутником «панморализма» является адогматизм и отрицание в той или иной степени необходимости мистической стороны в христианском учении. В связи с этим еще раз следует вспомнить пронизательное замечание архиеп. Иоанна (Шаховского) о сложном характере связи правды и неправды в мировоззрении и творчестве Л. Н. Толстого: в его правде всегда присутствует неправда, и наоборот – глубокие интуиции о человеке, о его духовной жизни сложно переплетены с духовной нечувственностью, полным отрицанием

ратуре: Статьи, очерки, рецензии. 1912–1961. М., 2008. С. 342).

¹⁰⁵ Бердяев Н. А. Духи русской революции // Из глубины: Сборник статей о русской революции // URL: <http://www.vehi.net/berdyayev/duhi.html> [26.10.2009]. Мысли Н. А. Бердяева при этом следует воспринимать в контексте наметившейся еще в начале XX в. тенденции превращения некоторых героев Ф. М. Достоевского в грандиозные символы-архетипы (см.: Хализев В. Е. Иван Карамазов как русский миф начала XX века // Хализев В. Е. Ценностные ориентации русской классики. М., 2005. С. 356 и далее).

¹⁰⁶ См.: Франк С. Л. Ересь утопизма // Франк С. Л. По ту сторону правого и левого. Париж, 1972. С. 86. Именно поэтому совершенно справедливо проф. М. Д. Муретов подчеркивает, что, имея вид нравственной высоты, знаменитые пять заповедей Л. Н. Толстого на самом деле представляют собой без Христа «превращение правды Христовой в неправду антихристову» (Муретов М. Д. Христианин без Христа. М., 1893. С. 16).

¹⁰⁷ См.: Франк С. Л. Лев Толстой и русская интеллигенция // Русские мыслители о Льве Толстом: Сборник статей. Ясная Поляна, 2002. С. 163.

догматико-мистической стороны в вере, отрицанием, которое в итоге приводит к абсолютной бесплодности его концепции личности.

Эта пестрота мировоззрения дает основание некоторым исследователям (Р. Ф. Густафсон, А. Б. Тарасов) утверждать, что в мировоззрении Л. Н. Толстого присутствуют православные мотивы, что его творчество, как художественное, так и религиозное, несет на себе следы христианской традиции.

Подобные утверждения требуют большой осмотрительности в дефинициях. Нужно ясно отдавать себе отчет, какую традицию мы именуем христианской. Приблизительно к середине XIX в. фактически формируется тенденция противопоставлять два типа христианской практики – христианство деятельное, основанное на любви и исполнении евангельских заповедей, и христианство умозрительное, мистическое, «догму», причем в последнем случае возникает большое искушение этот тип христианства объявить безжизненным, мертвым.

То, что называется часто в современных философских и литературоведческих работах «христианским контекстом», «православными мотивами», есть часто, по очень точному определению К. Н. Леонтьева, «привычка христианской мысли», т. е. расплывчатые рассуждения о «христианских» моральных ценностях, в первую очередь, конечно, о любви, без «основ вероучения», заметим, часто хотя бы на уровне самого простого катехизиса. Не случайно здесь же К. Н. Леонтьев добавляет, что тот, кто пишет о любви «будто бы христианской», не принимая этих основ, есть «враг христианства самый обманчивый и самый опасный»¹⁰⁸.

Исторически именно на этой почве рождается «Новое Евангелие», которое оказалось более близким «истинным ученикам Христа» и в итоге вытеснило традиционное, святоотеческое понимание Евангелия и святости.

Характерно, что популярность этого «евангелия» в России объясняется взаимосвязью двух факторов. С одной стороны, безальтернативное доверие достижениям науки и протестантской библейской критики, яркими представителями которой являлись Д.-Ф. Штраус и Э. Ренан, произведения которых имели популярность и распространение далеко не только в академической среде. Позже эта тенденция получила развитие в работах представителей так называемой тюбингенской школы.

Но библейская критика в своем популярном варианте была хорошо известна во всей Европе, с этой точки зрения она должна рассматриваться в качестве важнейшего фактора интеллектуальной жизни европейского человека второй половины XIX в. Вторым фактором, характерным, специфическим для России явлением, достаточно неожиданно с психологической точки зрения способствовавшим развитию адогматизма, стало жгучее переживание народного горя, неправды, нищеты: сострадание «маленькому человеку», имеющее глубокие евангельские корни, в русской литературе является одной из главных идеологических доминант, нет необходимости здесь ссылаться на какие-то общеизвестные примеры, достаточно указать только на русскую поэзию («Эти бедные селенья» Ф. Тютчева, «Осенние журавли» А. Жемчужникова): Россия – страна горя и страдания.

В русской культуре возникает большое искушение этот аспект *страдания* объявить не только главным, но и вообще единственным. Происходит достаточно тонкая, психологически очень привлекательная и исторически вполне объяснимая подмена: призыв к *спасению души*, призыв, целью которого является *внутренняя* работа, заменяется на призыв к *спасению мира*. Сотериологически окрашенная евангельская боль о своем собственном несовершенстве, глубоко связанная в Евангелии с любовью к ближнему, заменяется на моралистически окрашенную тоску о человеческом горе. Если до определенного момента эти два аспекта

¹⁰⁸ Леонтьев К. Н. Наши новые христиане, Ф. М. Достоевский и гр. Лев Толстой. М., 1882. С. 54.

были глубоко связаны и находили опору в традиционном понимании Евангелия, то теперь эта связь разрывается.

Новая вера есть уже не религия, а религиозность, специфический настрой души, связанный с представлением об особой миссии человека на земле и об особой этике поведения¹⁰⁹. Яркой особенностью этого нового мировоззрения и является адогматизм и тотальная невосприимчивость именно к мистической стороне «исторического» христианства, в частности, полное равнодушие к церковным Таинствам, а также, по меткому замечанию гр. А. А. Толстой, наивное желание «поправить кое-что в сотворении мира»¹¹⁰.

По-своему интересное теоретическое «обоснование» адогматическая концепция нашла в одном из писем Н. Н. Страхова, бывшего семинариста, к Л. Н. Толстому. Н. Н. Страхов, выражая солидарность с известными взглядами писателя на роль Церкви в жизни современного человека, указывает, что, с его точки зрения, «христианство уже стало покидать форму Церкви», ибо Церковь возникла во время «падения древнего мира», когда существовала необходимость противопоставить «крепкое сообщество» разлагавшемуся государству, а церковная догматика возникла в качестве противовеса «тогдашней языческой мудрости». «Но в настоящее время ни догматы, ни церковь не могут иметь такого значения и напрасно пытаются удержать прежнюю главную роль»¹¹¹. Интересно, что письмо это было написано по поводу обсуждения в печати католической теории догматического развития, и в частности нового католического догмата о папской непогрешимости.

Своеобразный итог этому этапу истории русской интеллигенции подводит на заседаниях Религиозно-философских собраний 1901–1903 гг. Д. С. Мережковский: «Для нас христианство в высшей степени неожиданно, празднично <...> Вот мы именно эти непризванные, не приглашенные на пир – прохожие с большой дороги – мытари, грешники, блудники, разбойники, босяки, анархисты и нигилисты. Мы еще в темноте нашей ночи, но уже услышали *второй* зов Жениха и робко, стыдясь своего неблагообразного, не духовного, не церковного вида, подходим к брачному чертогу, и мы ослеплены сиянием праздника; а мертвая академическая догматика – это старая, верная прислуга хозяина, которая не пускает нас <...> Мы пришли радоваться празднику, а этому ни за что не хотят поверить»¹¹². В этих откровенных признаниях, по-своему искренних, была и оборотная сторона, проницательно замеченная и глубоко проанализированная С. Н. Булгаковым в веховской статье «Героизм и подвижничество»: эта открытость далеко не всегда сочеталась с духовной нищетой, т. е. готовностью не учить Церковь, а учиться у Церкви, поэтому и проявлялась в созидании «церковного революционаризма», созидании новых форм церковной жизни, неготовности со смирением проникать в глубину святоотеческой мудрости.

Именно здесь, в сочетании указанных выше факторов, нужно видеть главную причину рождения совершенно новой, неевангельской, нецерковной по своему происхождению «христологии» (естественно, в очень условном смысле слова).

Другими словами, в определенный момент в русской культуре начинается напряженный поиск *образа Христа*. Этот поиск представляет собой совершенно конкретную историческую проблему: под каким углом зрения воспринимал евангельское повествование русский читатель второй половины XIX в.? Нужно при этом учитывать, что вообще до определенного момента, т. е. до перевода текста Нового Завета на русский литературный язык и издания этого текста (впервые осуществленного благодаря усилиям Библейского общества

¹⁰⁹ См.: Климова С. Феноменология святости и страстности в русской философии культуры. СПб., 2004. С. 246–247.

¹¹⁰ Переписка Л. Н. Толстого с гр. А. А. Толстой. 1857–1903. СПб.: Изд. Общества Толстовского музея. Т. 1. 1911. С. 62.

¹¹¹ Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов: Полное собрание переписки. Т. I–II / Группа славянских исследований при Оттавском университете; Государственный музей Л. Н. Толстого. 2003. Т. II. С. 781.

¹¹² Записки петербургских Религиозно-философских собраний. 1901–1903. М., 2005. С. 395.

в эпоху императора Александра I), русскому читателю был доступен либо славянский текст, либо иностранные переводы (очень характерно, что сам Александр I пользовался французским переводом Евангелия). В этой ситуации вопрос об отношении ко Христу становится важной чертой времени – неслучайно в религиозной живописи второй половины XIX в. такое большое значение приобретает именно Личность Самого Спасителя, а не другие религиозные сюжеты, – достаточно вспомнить произведения А. И. Иванова, И. Н. Крамского, Н. Н. Ге, В. Д. Поленова и т. д.¹¹³ Именно русские художники послужили идее упрощенного просвещения, но они постоянно напоминали русскому обществу о Христе.

«Новая христология» имеет свои особенности и свою историю рецепции, принятия и отторжения и свой законченный облик приобретает именно в квазиебогословских сочинениях Л. Н. Толстого, причем подобные процессы имеют место не только в России – итальянский исследователь В. Страда указывает, что новая «христология» является неперенным элементом секуляризационных процессов в европейских странах и рождает «христианский плюрализм»: «удивительное богатство христианской духовности и интеллектуальности», которая, в свою очередь, рождает «светскую религиозность», сначала «пара-христианскую», а затем и антихристианскую, – так с целью замены Церкви рождаются идеи «братства» и «прав человека»¹¹⁴.

Таким образом, одним из важных следствий эпохи «Великих реформ» является рождение русской интеллигенции, носительницы не только совершенно особой идейной программы, элементами которой являются социальный протест, чувство вины перед народом, панморализм, но и своеобразной религиозности и духовности. В новой, секуляризованной русской культуре, в которой вера и религия уже не играют доминирующей роли, интеллигенция выполняет особую функцию творца новых «духовных» ценностей и в определенном смысле претендует на заместительную роль в деле «духовного окормления» народа. Более того, если иметь в виду замечание Б. А. Успенского об отвержении интеллигенцией трехчастной уваровской формулы «Православие. Самодержавие. Народность», можно сказать, что в программе интеллигенции появляются новые элементы: вместо православия – неопределенная духовность; вместо самодержавия – протест против любого политического режима, основанного на деспотизме и насилии; вместо народности – народобожие и народопоклонничество, «классовое самоотрицание, идеализация мужика»¹¹⁵.

Описанное явление имеет все черты религиозного кризиса, возникающего в особых исторических условиях так называемого синодального периода. Эти особенности, а также роль Церкви в данную эпоху и в описываемых процессах должны быть рассмотрены особо.

Русская Церковь и религиозный кризис общества

Русская интеллигенция рождается в особый период жизни Русской Церкви, возникающий в результате петровских преобразований. Этот период принято называть синодальным, так как смысл этих преобразований в значительной степени был связан с упразднением патриаршества в Церкви, взамен которого возникает новый орган высшего церковного управления – Святейший Синод.

¹¹³ См. подробнее: Николаева Е. В. Художественный мир Льва Толстого. 1880–1900 годы. М., 2000. С. 39–41. Е. В. Николаева ссылается при этом на выводы известного искусствоведа и историка искусства Д. В. Сарабьянова, который указывает, что начиная именно с Иванова неканонический религиозный сюжет «становится в русском искусстве своеобразным способом обобщения и претворения конкретных фактов и ситуаций действительности» (Там же. С. 45).

¹¹⁴ Страда В. Проблемы секуляризации в русской литературе и культуре XIX века // Русская литература XIX века и христианство. М., 1997. С. 300–301.

¹¹⁵ Успенский Б. А. Русская интеллигенция... С. 402, 405–406.

Оставляя совершенно в стороне вопрос о каноничности этих преобразований и их пользе или вреде для Русской Церкви, остановимся сейчас на их последствиях с точки зрения влияния Церкви на русскую жизнь в целом.

Безусловно, с канонической точки зрения введенная по прямому указанию императора Петра I система высшего церковного управления родила ряд проблем, связанных с общими принципами церковно-государственных отношений. Государство, взяв на себя функции защитника и покровителя Церкви и действительно оказывая Церкви значимую поддержку в различных вопросах, превратило со временем это покровительство в настойчивую опеку, переходящую часто в произвол. Этот государственный произвол был особенно тягостен тогда, когда речь шла о важнейших принципах церковной жизни, будь то необходимость созыва Церковного Собора или назначение епископов на кафедры. В значительной степени Св. Синод превратился в служебный орган, который не имел возможности выступать с какими-либо инициативами в церковной жизни и в лучшем случае мог только заявить не очень решительный протест. В отдельных случаях, когда речь заходит о выдающихся церковных иерархах, каким был, например, митр. Филарет (Дроздов), эти протесты приводили к более-менее значимым результатам. Примечательна в этом отношении и должность синодального обер-прокурора: со временем обер-прокуратура вырастает в мощное административное учреждение с постоянно расширяющимся функционалом и степенью влияния на церковные дела, которую, впрочем, вопреки укоренившейся в современных исследованиях тенденции, не следует преувеличивать.

Большой проблемой русской жизни было отсутствие сколько-нибудь значимого авторитета в обществе у приходского священнослужителя. Статус белого духовенства, чрезвычайно низкий вообще, определялся рядом факторов: неудовлетворительным материальным положением священника, сопряженным практически всегда с многосемейностью, его фактической зависимостью от помещика или прихожан, ограничением свободы проповеди, приводящим к невозможности полноценной и приносящей значимые духовные плоды приходской жизни, часто сведением всей полноты церковной жизни только к богослужению и требоисполнительству.

В этом смысле очень характерна история возрождения старчества на Руси: из монастырских центров, в первую очередь из Оптиной пустыни, идея духовного окормления приходит в села и города, и о выдающихся белых священниках-духовниках становится известно только в конце XIX в., а о замечательных церковных общинах – еще позже. Вот почему святитель Игнатий (Брянчанинов) и митр. Антоний (Храповицкий) неоднократно подчеркивают в своих произведениях и письмах, что христианство на Руси – в значительной степени христианство Оптиной пустыни и Валаама.

Кроме того, положение усугублялось тем обстоятельством, что, в отличие от других европейских стран, в России проблемы духовного образования духовенства впервые на серьезном организационном уровне были подняты только в начале XIX в., что привело к появлению в 1808–1814 гг. первых в истории России нормативных документов, регулирующих эти вопросы. Однако вскоре возникла необходимость реформирования этого образования, схоластический характер которого не соответствовал новым запросам жизни.

Важнейшей проблемой церковной жизни была также недоступность творений Святых Отцов и недостаточная готовность воспринимать святоотеческое наследие. Издательская деятельность подобного рода требовала специальной историко-филологической подготовки, именно поэтому первые издания Св. Отцов в России также появляются достаточно поздно, причем, как это ни парадоксально, в отдельных случаях издание тех или иных сочинений связано с необходимостью преодоления административно-цензурных препон. Кроме того, важнейшим препятствием к распространению духовного просвещения в России была известная затяжка с переводом и изданием Священного Писания на русском языке. О

том, как была велика потребность в Писании, свидетельствует только один факт: в 1870 г. на Первой российской промышленной выставке при содействии Британского библейского общества было продано и распространено в общей сложности 62 тыс. экземпляров русских Библий, в том числе по одному экземпляру для каждого члена свиты, сопровождавшей членов императорской семьи¹¹⁶. Таким образом, можно констатировать, что даже образованные люди часто плохо знали Новый Завет и тем более не были знакомы с самыми общими принципами святоотеческой экзегезы, чем, по-видимому, и объясняется популярность толстовской интерпретации Евангелия, которая показалась новой и оригинальной.

Учитывая все вышеизложенное, можно адекватно оценить всю горечь сказанного С. Н. Трубецким в неоконченной статье «О современном положении русской Церкви»: «...безверие и равнодушие в просвещенных слоях общества; приниженное состояние духовенства; его бессилие и деморализация; официальное лицемерие вместо живой нравственной силы <...> полицейское насилие вместо духовного убеждения <...> За пределами храма Церковь прекращается <...> в общественной жизни она не занимает никакого места»¹¹⁷. Этот вывод на первый взгляд может показаться преувеличением, но совершенно аналогичные мысли можно без особого труда найти в письмах и сочинениях всех выдающихся церковных деятелей России XIX (и даже XVIII) в.

Важно отметить, что тема кризиса теснейшим образом переплетается еще с одним сюжетом, ярко проявившимся сразу, как только по цензурным соображениям появилась возможность обсуждать этот вопрос в печати, можно сказать, неотделима от него, – это вопрос о месте и роли православия в русской жизни. Показательно, что, с какой бы жесткой критикой в адрес Русской Православной Церкви ни выступали те или иные авторы, как правило, религиозное возрождение до определенного момента не мыслилось ими вне связи с православием. В этом смысле появление «Исповеди» Л. Н. Толстого стало своеобразным водоразделом.

Таким образом, тема кризиса и вопрос о роли Церкви в русской жизни начиная с 1860-х гг., когда эта проблема вообще впервые была открыто поставлена в русской печати, в сложном взаимодействии проходят через весь XIX в. Конечно, если вспомнить религиозные работы П. Я. Чаадаева и Н. В. Гоголя, можно констатировать, что данный вопрос был актуализирован в русской культуре гораздо раньше.

Примечательно, что задолго до появления процитированной записи С. Н. Трубецкого, еще в 1861 г., прот. А. М. Иванцов-Платонов, о котором подробнее будет сказано далее, выступил в недавно возникшем журнале «Православное обозрение» с программной статьей, в которой проблема места и роли православия в современной русской жизни была поставлена со всей возможной остротой: формально представители Церкви пишут о «предметах веры и интересах Церкви», не замечая, что «обществу» нет никакого дела до этих вопросов, – они пишут только для самих себя, а некоторые представители духовного сословия и духовной журналистики совершенно сознательно ставят Церковь в положение своеобразного гетто, совершенно не заботясь о том, какую роль в общественной и культурной жизни России она будет играть, выработав зловещий принцип: «Человек, ратующий за православие и протягивающий руку современной цивилизации, – трус, ренегат, изменник» Г. Автор приведенного кредо – известный журналист, ранее ¹¹⁸ профессор КДА по кафедре патрологии В.

¹¹⁶ См.: Хейер Э. Религиозный раскол в среде российских аристократов в 1860–1900 гг. (редстокизм и пашковщина). М., 2002. С. 49–50.

¹¹⁷ культурном развитии российского общества в конце XIX – начале XX века. Специальность 07.00.02 – отечественная история. Автореф. дис... д. ист. н. Иваново, 2009 // URL: http://vak.ed.gov.ru/ra/announcements_1/historical_sciences/index.php?id4=1505 [10.01.2009].

¹¹⁸ Иванцов-Платонов А. М. Объяснение по вопросу о православии и современности // Православное обозрение. 1861. Т. 4 (январь). С. 10 и далее.

И. Аскоченский, основатель журнала «Домашняя беседа», а сама процитированная мысль является лейтмотивом знаменитого спора В. И. Аскоченского с архим. Феодором (Бухаревым). Позже, в конце XIX в., полемика в печати по поводу места и роли Церкви в современной жизни была осмыслена профессором КазДА П. В. Знаменским¹¹⁸.

Как рождаются в русской церковной жизни явления кризисного характера? Нужно еще раз подчеркнуть, что жесткий контроль государства не позволяет Церкви свободно реализовать свое призвание. Под влиянием различных обстоятельств ко второй половине XIX в. в России сложился особый тип церковно-государственных отношений, который оказывал значительное влияние на все стороны церковной жизни. Среди факторов, сыгравших главную роль в формировании этого типа, в первую очередь следует отметить общую установку русских императоров на примат светской власти, ярким проявлением которой стали церковные реформы императора Петра I, секуляризационная политика императрицы Екатерины II, а также политика императора Николая I по превращению Русской Православной Церкви в «ведомство православного исповедания», получившая закрепление в кодификации русского законодательства. Кроме того, очень существенным фактором русской истории, оказавшим влияние на церковно-государственные отношения, стало старообрядчество, являвшееся, с точки зрения как государственных чиновников, так и многих русских церковных деятелей, в том числе и архиереев, опасным «конкурентом» господствующего исповедания. Несколько позже в качестве такого конкурента стало рассматриваться и сектантство.

Кодификация эпохи Николая I позволила формализовать «государственную церковность» в первую очередь как определенный набор юридических норм, в значительной степени связанных с фактором полинационального и поликонфессионального характера населения России и определивших в конечном счете сложную судьбу принципиального вопроса о свободе совести и веротерпимости в России.

Именно проблема веротерпимости стала определяющим фактором происхождения акцентированной антигосударственной и антицерковной направленности проповеди Л. Н. Толстого, причем влияние этого фактора прослеживается и в художественном творчестве писателя, и в религиозных трактатах, написанных после так называемого переворота, и, наконец, в поздних религиозных произведениях.¹¹⁹

Учитывая сказанное выше, учитывая ту прочную и глубокую связь, которая в России существовала между Церковью и государством, а также степень влияния государства на внутрицерковные дела, в данной работе следует в самых общих чертах рассмотреть принципы вероисповедной политики русского правительства.

Вероисповедная политика русского правительства в синодальную эпоху и проблема свободы совести

Интенсивное географическое расширение в XVIII–XX вв. превратило Россию в многоконфессиональное государство, в котором православное население постоянно соприкасалось с другими христианскими конфессиями и нехристианскими религиями. В этой ситуации государство и Церковь стремились всеми доступными средствами оградить православную веру от антицерковных и антихристианских влияний. Однако если в арсенале Церкви в идеале имелись средства только морально-просветительского и миссионерского характера, государственная политика строилась на фундаменте иных подходов.

¹¹⁸ Иванцов-Платонов А. М. Объяснение по вопросу о православии и современности // Православное обозрение. 1861. Т. 4 (январь). С. 10 и далее.

¹¹⁹ См.: Знаменский П. В. Богословская полемика 1860-х годов об отношении православия к современной жизни. Казань, 1902.

И. К. Смолич выделяет несколько таких основных принципов:

- а) охрана православной веры законодательными мерами как государственного, так и церковного характера;
- б) попытка регламентации на государственном уровне сакраментальной жизни членов Церкви;
- в) активная поддержка духовной цензуры;
- г) жесткий надзор за внутриприходской жизнью;
- д) государственная концепция свободы совести, яркой отличительной чертой которой было право миссионерской деятельности, принадлежавшее исключительно Русской Православной Церкви¹²⁰.

В задачи данной работы не входит обсуждение вопроса, в какой степени данная И. К. Смоличем оценка может быть признана адекватной. Тем не менее следует констатировать, что последний принцип действительно стал основой всей вероисповедной политики русского правительства в так называемую синодальную эпоху: предоставление полной свободы отправления культа для представителей неправославных конфессий при абсолютном запрете религиозной пропаганды и прозелитизма в отношении православных. Причем следует подчеркнуть особо: именно государственные органы и государственное законодательство берут на себя труд карать за нарушение этого принципа.

Такой подход к церковно-государственным отношениям начал формироваться еще в эпоху Петра I, хотя его предпосылки имелись и в более раннее время. Уже в Петровскую эпоху прослеживается стремление поставить жизнь подданных империи под постоянный и жесткий контроль, эта политика продолжается и при преемниках Петра¹²¹, в том числе при императрице Екатерине II. Императрица Екатерина, будучи последовательной сторонницей толерантности в религиозной сфере, тем не менее не оспаривала права государства активно преследовать преступления против веры и благочестия. В «Уставе благочиния, или Уставе полицейском», датируемом 1782 годом, такие чисто религиозные преступления, как богохульство, святотатство, осквернение освященных церковных предметов, колдовство, гадание, различные виды суеверий, подлежат компетенции светского суда.

Именно по отношению к Екатерине II можно говорить о формировании политики терпимости к религиозному инакомыслию. Основа этой политики сформулирована самой императрицей в знаменитом «Наказе» 1767 г.: «В столь великом государстве, распространяющем свое владение над столь многими разными народами, весьма бы вредный для спокойствия и безопасности граждан был порок, запрещение или недозволение их различных вер <...> Гонение человеческие умы раздражает, а дозволение верить по своему закону измывает и самые жестоковейные сердца и отводит их от заматерелого упорства, утушая споры их, противные тишине государства и соединению граждан»¹²².

Такую же позицию по отношению к преступлениям против религии занимает и император Александр I (также весьма терпимый по отношению к различным верам), фактически дважды (в 1804 и 1816 гг.) подтвердивший необходимость разбора подобных преступлений в светском суде.

Кодификация русского законодательства в Николаевскую эпоху привела к детализации мер по наказанию преступлений религиозного характера. Эти меры претерпели некоторые преобразования только после 1905–1906 гг.

¹²⁰ См.: *Смолич И. К.* История Русской Церкви. 1700–1917. Ч. 2. М., 1997. С. 58.

¹²¹ Характерный эпизод из эпохи Елизаветы Петровны: при обсуждении законодательных мер для охранения народного благочестия предлагалось за регулярное уклонение от исповеди денежный штраф и телесное наказание (для крестьян) или ссылка (для дворян), а в случае соращения в иудаизм или ислам – смертная казнь через сожжение на костре (*Смолич И. К.* Цит. соч. С. 397. Примеч. 217).

¹²² Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. 1761/1769. СПб., 1830. Т. 18. № 12949. С. 275.

Внешние события второй половины XVIII в. оказали активное влияние на стимуляцию принципа веротерпимости. В первую очередь это начальный раздел Польши, а также Русско-турецкая война 1768–1774 гг. Задача защиты православного населения на территории Польши, включение в состав России областей с большой численностью еврейского населения, стремление обеспечить спокойствие жителей Крыма привели к необходимости формализации законодательства в той его части, которая связана с вероисповедным фактором.

Юридические нормы, регламентирующие веру и культ иноверцев, нашли отражение в соответствующих статьях российского законодательства, кодифицированного в эпоху императора Николая I. Общий подход в этом вопросе может быть сформулирован следующим образом: осуществление полного государственного контроля над всеми без исключения религиозными институтами страны при преимущественной поддержке Русской Православной Церкви.

При этом закон гарантирует свободу вероисповедания и отправления культа инославным и нехристианским религиям, но требует абсолютной лояльности по отношению к существующему строю и выполнения своих гражданских обязанностей. Кроме того, для терпимых исповеданий российское законодательство предусматривало существование «духовного сословия» с неким набором минимальных гарантированных прав. Очевидно, таким образом государство демонстрировало свою заинтересованность в стабильности религиозной жизни инородцев. Очень характерно, что в случае обращения в православие российское законодательство требовало от Церкви уважения свободы совести обращаемых и обязывало по отношению к ним «поступать по правилам кротким, ограничиваясь одними убеждениями без малейших принуждений»¹²³.

Законодательное положение различных конфессий в России может быть кратко охарактеризовано следующим образом.

В русском законодательстве существовала строгая градация вероисповеданий, которые подразделялись на три основные группы (в особом положении, которое в рамках данной работы нет нужды подробно описывать, находились старообрядцы).

1. *Первенствующая и господствующая* «вера христианская православного католического восточного исповедания» (ст. 40 «Основных законов» издания 1892 г.).

Отсюда вытекали важнейшие положения, связанные с законодательными преимуществами Православной Церкви:

- к православию обязаны принадлежать император, императрица, жена наследника престола;
- все вопросы календаря решались на основании календаря Православной Церкви;
- только православные имели возможность заниматься миссионерско-прозелитической деятельностью, инославным и иноверным лицам это было строжайше запрещено, причем под угрозой уголовного наказания; таким образом, переход из православия в другие исповедания был либо невозможен, либо сопряжен с огромными трудностями; наоборот, переход из других исповеданий в православие мог сопровождаться различными льготами, в первую очередь освобождением от уплаты всех или некоторых податей;
- только для Православной Церкви не подлежало никаким ограничениям право публичных церемоний.

2. *Терпимые исповедания*. К ним относились:

- инославные христиане: католики, армяно-григориане, представители униатских исповеданий, евангелическо-лютеранского исповедания, реформатского исповедания;
- иноверцы-нехристиане: мусульмане, иудеи, буддисты;
- секты, признанные законом: гернгутеры, меннониты, баптисты и некоторые другие.

¹²³ Цит. по: Смолич И. К. Цит. соч. С. 204.

Для представителей терпимых групп существовал ряд общих положений, которые можно кратко обобщить следующим образом. Во всех спорных вопросах государство, как правило, вставало на сторону православия¹²⁴. Государство определяло и контролировало все значимые стороны жизни «терпимых» конфессий, в том числе назначение высших должностных лиц, формы, органы и способы организации высшего управления, приобретение недвижимого имущества. С другой стороны, в целом российское законодательство позволяло незапрещенным конфессиям соблюдать основные религиозные обычаи, в том числе строить храмы и молитвенные дома, устраивать выходные дни в арестантских ротах (например, мусульманам – в пятницу, иудеям – в субботу).

3. К третьей группе относились «не признанные» законом исповедания, которые не имели статуса терпимых законодательством и признавались «отпавшими от Православия». В первую очередь это представители старообрядческих толков, не признававших Таинство брака (федосеевцы), а также сектанты, учение которых было связано с изуверством, фанатизмом или противонаравственными действиями (странники, скопцы, хлысты). Заметим, что эта группа была «открытой», в период с 1887 по 1898 г. к ней относились и духоборы, с которыми так тесно был связан Л. Н. Толстой¹²⁵.

Данные переписи населения 1897 г. наглядно демонстрируют «вероисповедный спектр» населения России к концу XIX в. (с точностью до 10 тыс. чел.)¹²⁶:

Православные: 87 млн 123 тыс. (69 %).

Старообрядцы: 2 млн 200 тыс. (1,75 %) ¹²⁷.

Армяно-григориане: 1 млн 180 тыс. (1 %).

Католики: 11 млн 500 тыс. (9 %).

Лютеране: 3 млн 570 тыс. (2,8 %).

Прочие христиане (т. е. сектанты): 200 тыс. (0,2 %).

Иудеи: 5 млн 215 тыс. (4 %).

Мусульмане: 13 млн 900 тыс. (11 %).

Таким образом, по официальной статистике, приблизительно 30 % населения России были неправославными.

Как известно, нарастание общественного движения в стране в первые годы XX в. заставило правительственные круги заявить о своей готовности пойти на известные уступки и расширить пределы политики веротерпимости. Накануне и в ходе Русско-японской войны 1904–1905 гг. императором Николаем II были даны официальные обещания (манифест 26 февраля 1903 г., указ 12 декабря 1904 г.) по этому поводу.

Несомненно, что самым важным документом этого времени в области веротерпимости является указ 17 апреля 1905 г., в котором был сделан и обещан в будущем ряд серьезных уступок неправославным, в первую очередь старообрядцам. Исключительно важное значение имели первые три пункта указа. В п. 1 устанавливалось, что отныне переход из православия в иное христианское исповедание не влечет за собой никаких последствий гражданско-правового характера. Таким образом, впервые за всю историю России было

¹²⁴ См.: Дорская А. А. Проблема законодательного закрепления свободы совести в России в начале XX века: Дис... к. юр. н. СПб., 2001. С. 30–31. Примеры: право крещения младенцев-подкидышей (до 1905 г. исключение делалось только для лютеран Прибалтики); практика рассмотрения «преступлений против Православной веры»: с 1890 г. члены специального жюри, судьи и чины прокурорского надзора должны были быть только из православных.

¹²⁵ См.: Дорская А. А. Цит. соч. С. 44.

¹²⁶ См.: Там же. С. 28.

¹²⁷ Эта цифра подвергалась большому сомнению. Основания для таких сомнений имелись: в 60-е гг. XIX в. по официальным данным в Ярославской губернии имелось 7454 раскольника, но особая статистическая экспедиция насчитала их 278 417 чел., т. е. в 37 раз больше (см. подробнее: Дорская А. А. Цит. соч. С. 28).

законодательно провозглашено разрешение свободно менять свою религию. В этом главное значение указа. П. 2 предусматривал при определенных обстоятельствах переход из христианского исповедания в иную веру не только родителей, но и детей. Наконец, п. 3 гласил, что «лица, числящиеся православными, но в действительности исповедующие ту нехристианскую веру, к которой до присоединения к православию принадлежали сами они или их предки, подлежат, по желанию их, исключению из числа православных»¹²⁸. Здесь сразу обращает на себя внимание некоторая недоработанность указа в этом пункте: не разъясняется, о каких именно «предках» идет речь.

Значение указа 17 апреля 1905 г. можно расценивать по-разному, однако трудно отрицать, что он ознаменовал собой новый этап в развитии русского законодательства о свободе совести. Важно отметить, что значение указа не исчерпывается только его текстом. С указом был связан ряд дополнительных мер, важнейшими из которых были отмена уголовного наказания за отпадение от христианства (в том числе и от православия) в нехристианство и частичная отмена уголовного наказания за так называемое «сращивание» из христианства, в том числе и из православия, в инославие и иновере¹²⁹.

Таким образом, можно согласиться с основными выводами петербургского историка Ю. С. Белова в том, что «в комплексе с мерами по отмене уголовной ответственности за отпадение от христианства <...> указ, в сущности, означал фактическую, хотя законом и не провозглашенную и не признанную, свободу вероисповедания»¹³⁰. Кроме того, отмена ответственности за неисполнение религиозных обрядов привела к тому, что в России складывалась ситуация, близкая к модели, когда законодательно провозглашается свобода совести, но Церковь не отделена от государства. Теперь для родителей существовала только одна безусловная обязанность: обязательное присоединение детей к какой-либо религии (по-прежнему внеконфессиональное состояние законодательством не предусматривалось); кроме того, продолжала существовать религиозная форма брака и присяги.

Таким образом, большинство населения Российской империи (кроме чиновников и военных) фактически имело возможность не участвовать в каких-либо религиозных обрядах и даже просто «уйти» из религии. Кроме того, для христианских исповеданий, в том числе для признанных законом сект, была установлена полная «свобода передвижения»¹³¹.

Следует отметить, что среди русской интеллигенции XIX в. существовала стойкая мифологема, что после введения широкой веротерпимости «отпадать» будут только от православия, а о присоединении к нему не будет и речи. В частности, М. П. Погодин предсказывал, что после соответствующих действий правительства половина крестьян перейдет в старообрядчество и сектантство, а половина интеллигенции – в католицизм. Петербургский историк Ю. С. Белов очень убедительно показал в своей диссертации, что реально дело обстояло совершенно иначе. Его выводы дополняются исследованиями А. А. Дорской и С. Л. Фирсова. Приведем краткую выдержку из этих материалов.

По данным МВД, в течение 1905 г. из православия в католичество перешло 170 тыс. чел. (из них 160 тыс. в четырех западных епархиях). Эти цифры подтверждаются данными А. А. Дорской (за период с 1905 по 1 января 1909 г.): всего из православия в другие исповедания перешло 306 163 чел., в том числе 409 чел. перешло в иудаизм, 49 759 – в ислам, 232 686 – в католичество (причем абсолютное большинство переходов было совершено в Царстве Польском и девяти губерниях Западного края), 12 030 – в лютеранство, 4320 – в старо-

¹²⁸ Правительственный вестник. 1905. № 86 (17 апреля). С. 1.

¹²⁹ Формально 25 июня 1905 г. были отменены многие из статей «Уложения о наказаниях», каравшие за религиозные преступления («теоретически» оставалась возможность наказания за «сращивание» из православия).

¹³⁰ Белов Ю. С. Правительственная политика по отношению к неправославным вероисповеданиям России в 1905–1917 гг.: Дис... к. ист. н. СПб., 1999. С. 50–51.

¹³¹ Белов Ю. С. Цит. соч. С. 51.

обрядчество¹³². Таким образом, можно констатировать, что никаких массовых переходов из православия в другие конфессии и религии, в частности в католицизм, не последовало. Очевидно, что в подавляющем большинстве этих случаев речь идет не о переходах потомственных православных, а о формальном возвращении в фактически исповедуемую религию¹³³.

Что касается старообрядцев, то их общая численность, по официальным данным, к 1 января 1912 г. составила 2206 тыс. чел. (менее 1,5 % населения России). Таким образом, число «присоединившихся» составило чуть более 1 %, это значит, что к началу XX в. старообрядчество свою притягательность потеряло. Более того, число переходов из старообрядчества в православие стабильно превышало число переходов из православия в старообрядчество.

Как обстояла ситуация с переходами к сектантам? По данным МВД, за период с 1905 по 1911 г. по всей России перешло к сектантам 48 067 чел., в том числе из православия 39 029 чел. Для людей, находившихся в «религиозном поиске», большая часть переходов связана была не с «крестьянско-мистическими», а с рационалистическими сектами западного происхождения, это в первую очередь баптисты, появившиеся на юге России в 60-е гг. XIX в. под именем «штунды»: за 1905–1911 гг. к ним перешло всего 26 094 чел. (21 120 от православия). За ними следовали евангельские христиане (евангелисты, иногда пашковцы) – 9818 чел. (9175 от православия). И в том и в другом случае динамика переходов шла по нарастанию. Интересно отметить, что в указанный период ни один человек не перешел к «Свидетелям Иеговы». В целом наиболее динамично в этот период росли три западные секты: баптисты, евангелисты и адвентисты.

В итоге, по данным МВД, на 1 января 1912 г. в России насчитывалось 393 565 членов различных религиозных сект (0,25 % всего населения страны). Всего этих сект было известно более 30, из них 18 с численностью более тысячи. Интересно, что наиболее крупной была все-таки традиционная русская секта, это молокане-воскресники – 133 395 чел. на 1 января 1912 г.¹³⁴ Таким образом, при очевидной необходимости учитывать роль сект в жизни России, в первую очередь в жизни русского крестьянства, эта роль не должна быть ни в коей степени переоценена.

После 1908 г., по данным С. Л. Фирсова, религиозная жизнь в России стабилизировалась: с 1909 г. количество присоединившихся к православию постоянно превышает количество отпавших, причем присутствует и положительная динамика – разница между этими двумя цифрами также постоянно возрастает (2513 чел. в 1911 г. и 8328 в 1914 г.). Общее число православных и единоверцев в 1907 г. составляло 91 704 580 чел., а в 1914 уже 98 363 874 чел., т. е. за восемь лет выросло без малого на 7 млн чел.¹³⁵

Таким образом, рассматривая вопрос о веротерпимости в России в конце XIX – начале XX в., можно согласиться с выводами современных исследований: Православная Церковь не имела серьезных оснований опасаться расширения веротерпимости в стране, а для неправославных христианских конфессий указ 17 апреля был не менее проблематичен, чем для православия.

Однако совершенно очевидно, что достаточно низкий процент переходов из православия в другие исповедания был связан не столько с верностью «вере отцов», сколько с общим религиозным индифферентизмом, равнодушием вообще к религиозным вопросам.

¹³² Эта официальная цифра недостоверна, реально за период с 1905 по 1911 г. в старообрядчество перешло 23 869 чел. По всей видимости, здесь речь идет также о лицах, лишь формально числившихся православными.

¹³³ Здесь и далее, если это специально не оговаривается, статистические данные см.: Белов Ю. С. Цит. соч. С. 54.

¹³⁴ См.: Белов Ю. С. Цит. соч. С. 60–66.

¹³⁵ См.: Фирсов С. Л. Православная Церковь в последнее десятилетие существования самодержавия в России. 1907–1917. СПб., 1996. Прилож.

В этой ситуации особенно актуальным становится вопрос об отношении к антигосударственной и антицерковной деятельности Л. Н. Толстого правительственных органов. В первую очередь здесь важна фигура К. П. Победоносцева. Более подробно оппозиция «Л. Н. Толстой – К. П. Победоносцев» будет рассмотрена в последней главе данной работы, сейчас следует сделать только несколько замечаний общего характера.

Многие современники К. П. Победоносцева, а также часто и авторы современных научных исследований без достаточных оснований делают его ответственным за формирование вероисповедной политики русского государства последней четверти XIX в. Очень часто на К. П. Победоносцева возлагается исключительная ответственность за все «государственные» грехи, в том числе за отлучение Л. Н. Толстого от Церкви и за срыв созыва Поместного Собора Русской Православной Церкви в начале XX в.¹³⁶ Обсуждение проблем, подобных последней, выходит за рамки данной монографии. Однако следует заметить, что взгляд обер-прокурора Св. Синода на вероисповедную политику русского государства имеет свою специфику, которую невозможно не учитывать при исследовании вопроса о значении проповеди Л. Н. Толстого для России конца XIX – начала XX в.

К. П. Победоносцеву был глубоко чужд абстрактный взгляд на проблему веротерпимости и свободы совести, оторванный от реальных историко-культурных корней. Не веротерпимость вообще, пригодная для всякого человека, гражданина Германии, Англии, России или Соединенных Штатов Америки, а конкретная государственная политика, основанная на социокультурных реалиях, – вот его установка. В российских условиях, в государстве, занимающем огромную территорию и включающем в себя в качестве граждан сторонников самых разных конфессий, эта политика должна заключаться в тесной связи самодержавного государства и Церкви, в активной государственной поддержке церковной жизни, поддержке, которая должна носить характер преемства, в подчеркивании особой, уникальной роли Церкви в российской истории.

В реалиях российской жизни без государственной поддержки свобода совести, был убежден обер-прокурор Св. Синода, превратится в свободу абсолютного произвола и даже насилия над личностью, так как русская политическая и церковная история не выработала эффективных моделей, механизмов и способов ограничения такого произвола. Фактически К. П. Победоносцев утверждал, что если свобода убеждений человека, религиозная жизнь его духа не могут быть никем ограничены, то свобода внешних проявлений этой жизни (в первую очередь прозелитизм, а также богослужебная жизнь, которая часто для сектантских групп становится в России способом саморекламы и, следовательно, того же прозелитизма) должна быть ограничиваема государственными институтами¹³⁷.

В России, был убежден К. П. Победоносцев, в отличие от европейских государств и Соединенных Штатов Америки, имеющих многовековые традиции демократизма и либерализма, так называемое законодательное закрепление свободы совести будет фактически обесценено административным произволом на местах и приведет к хаосу: существующие в законе правовые нормы только создадут иллюзию благополучия. Для обер-прокурора Св. Синода свобода веры была не предметом политических спекуляций, а вопросом высочайшего мировоззренческого статуса: он видел и понимал, что очень часто в условиях русской

¹³⁶ На самом деле диапазон обвинений в адрес обер-прокурора был гораздо шире – в пределе даже в фактической эскалации революционных волнений. Последняя мысль в наиболее отчетливой форме была сформулирована В. В. Розановым уже после первой русской революции: «Недалекость политических горизонтов Каткова, гр. Дм. Толстого и Победоносцева ярко определилась в той слепой ненависти, с какою они отнеслись к мысли о конституции. Не будь тогда советов этих мудрецов, Россия не переживала бы теперешних ужасов, несчастий, нестроений и безобразий» (цит. по: А. Н. Толстой Дмитрий Андреевич // Розановская энциклопедия. М., 2008. Стб. 1003).

¹³⁷ См.: *Пешков А. И.* «Кто разоряет – мал во Царствии Христовом» // Победоносцев К. П. Сочинения. СПб., 1996. [Вступ. статья]. С. 24; *Победоносцев К. П.* Свобода совести и терпимость // Там же. С. 175 и далее; *Победоносцев К. П.* Церковь и государство // Там же. С. 264 и далее.

политической жизни сторонниками вероисповедных свобод были люди, не верившие ни во что и преследовавшие свои собственные цели. Именно поэтому К. П. Победоносцев выступил противником обсуждения вопроса о свободе совести в 1905 г. Итогом этого обсуждения, как известно, и стал манифест 17 апреля 1905 г., провозглашавший законодательно основы веротерпимости в России¹³⁸.

Исходя из убежденности в принципиальной невозможности отделения Церкви от государства в России, обер-прокурор Св. Синода именно на этой аргументации основывал последовательную, но далеко не всегда убедительную апологию существовавшей в России системы церковно-государственных отношений. Именно поэтому К. П. Победоносцев до конца жизни скептически относился к идее восстановления патриаршего церковного управления, так как полагал, что эта реформа нанесет неисправимый вред не только этой системе в целом, но и самому русскому государству, фактически приведет к разрушению русского государственного строя. Не будем сейчас обсуждать вопрос о том, насколько он был прав в этом, заметим, что такая позиция не нашла поддержки у большинства его современников, в том числе и выдающихся церковных деятелей, стремившихся к обновлению церковной жизни. Однако важно, что взгляды обер-прокурора неизменно, до начала XX в., находили поддержку у императоров Александра III и Николая II.

Такая точка зрения была глубоко чужда Л. Н. Толстому. Все его произведения, связанные в той или иной степени с вероисповедной проблематикой и исполненные обличительного пафоса, пронизывает идея несоответствия существующей в России системы государственного контроля над вероисповедной свободой самым глубоким потребностям человеческого духа. Нужно учитывать при этом, что данный тезис должен рассматриваться в контексте общего взгляда писателя на государство и его институты как абсолютное зло, которое подлежит «мирному» разрушению. Л. Н. Толстой совершенно серьезно полагал, что люди, «исповедующие истинную христианскую религию, зная, что они дошли до известной степени ясности и высоты религиозного сознания только благодаря непрестанному движению человечества от мрака к свету, не могут не быть веротерпимы», потому что, встречая на своем пути несогласные со своими верования, они «не только не осуждают и не отбрасывают их, но радостно приветствуют, изучают» и т. д. (ПСС. Т. 34. С. 293).

В этом высказывании обращают на себя внимание два обстоятельства: во-первых, противоречивость и непоследовательность этой установки в жизни самого Л. Н. Толстого, который часто был нетерпим к чужим взглядам, особенно если последние были облечены в форму традиционного православия. Во-вторых, удивляет оптимистический, «младенческий» (по выражению В. В. Розанова) взгляд на человека, то, что выше было квалифицировано как «антропологический оптимизм», – убежденность в том, что нравственный прогресс является реальностью исторической жизни человечества и вот уже сейчас, в начале XX в., приносит свои плоды.

На этот «перекресток мысли» следует сразу обратить внимание. К. П. Победоносцев является в конечном счете представителем концепции «краха истории» (может быть, даже более ярким, чем К. Н. Леонтьев), основанной на глубокой убежденности в тотальном повреждении человеческой природы. Не случайно так часто его сравнивали с Великим инквизитором, который отрицает человеческую свободу, способность человека быть соработником у Бога в деле спасения и склонен давать человечеству спасение в виде награды. Именно поэтому Победоносцев постоянно настаивает на необходимости усиления роли государственных институтов и контроля над внешними проявлениями свободы веры.

¹³⁸ См. по этому поводу: Ореханов Г., *свящ.* Витте contra Победоносцев: дискуссия о церковной реформе весной и летом 1905 года // Журнал Московской патриархии. 2001. № 11; Ореханов Г., *свящ.* На пути к собору: Церковные реформы и первая русская революция. М., 2002; Из писем К. П. Победоносцева к Николаю II (1898–1905) / Публ. М. Н. Курова // Религии мира: История и современность: Ежегодник. 1983. М., 1983. С. 163–194.

Наоборот, Л. Н. Толстой, на наш взгляд, в этом смысле является умеренным представителем концепции «работы спасения», основанной на полном или частичном отрицании поврежденности человека грехом и принципиальной возможности для него двигаться по пути прогресса – государственного, социального и религиозного. Этот прогресс писатель видит в безусловной необходимости трансформации государства насилия в Царство Божие.

В своем знаменитом обращении «Царю и его помощникам», датированном 15 марта 1901 г., Л. Н. Толстой изложил программу религиозных преобразований из четырех пунктов (отмена уголовного наказания за переход из православия в любое другое исповедание, официальное разрешение на открытие культовых зданий любых исповеданий и на любые религиозные собрания представителей этих исповеданий, полная свобода прозелитической деятельности, наконец, полная свобода в воспитании детей в той вере, которую считают истинной их родители)¹³⁹. Хотя эта программа внешне имела вид обычного для творчества Л. Н. Толстого позднего периода политического памфлета, руководили им более глубокие мотивы: в связи с другой статьей, «О веротерпимости», датированной 24 октября 1901 г., Толстой отметил в дневнике, что хочет написать «о праве иметь отношение с Богом» (ПСС. Т. 54. С. 113). В одной из записных книжек того же времени отмечено: «Надо написать о вопросе веротерпимости, развязав его. Нет никакой свободы совести, веротерпимости, есть преступники, деспоты мысли, нападающие на людей» (ПСС. Т. 54. С. 259). Таким образом, здесь проявляется очень характерное для писателя стремление перевести вопрос из плоскости юридической в плоскость моральную: свобода совести для Л. Н. Толстого – это не государственный вопрос в его, как он полагал, ложной постановке, а неотъемлемое право любого человека. Именно поэтому в дневнике писателя несколько позже появляется еще одна запись: «Дней 10 писал о веротерпимости, и надоело. Слишком неважно» (ПСС. Т. 54. С. 116).

В значительной степени программа, намеченная Л. Н. Толстым в обращении «Царю и его помощникам», была реализована при подготовке и издании манифеста 17 апреля 1905 г. Однако интересно, что в ней присутствует пункт (свобода прозелитизма), который, как представляется, в существующей в России системе церковно-государственных отношений просто не мог быть реализован. Дело в том, что даже при стремлении осуществить программу самых либеральных преобразований (а именно такая программа была задумана в недрах МВД в тот период, когда его возглавлял П. А. Столыпин) русское государство не могло полностью уравнивать все исповедания в своих правах, этим была бы совершена величайшая историческая несправедливость, так как роль Православной Церкви в истории России носит совершенно исключительный характер. Кроме того, примечательно, что в программе Л. Н. Толстого отсутствует пункт, на котором настаивали представители крайних политических течений, – признание законом вневероисповедного состояния. Действительно, если следовать логике писателя и признавать полную религиозную свободу, т. е. возможность верить во что угодно и как угодно, то следует признавать и возможность не верить ни во что.

Подводя краткий итог, можно констатировать, что Л. Н. Толстой и К. П. Победоносцев были носителями совершенно определенных вероисповедных программ, представителями противоположных по своему происхождению и содержанию религиозных мировоззрений. Их идейное столкновение было неизбежным и стало очевидным следствием общего столкновения писателя с существующей системой церковно-государственных отношений, основанной, с его точки зрения, на насилии. Л. Н. Толстой был последовательным противником русской государственной политики в области свободы веры, и конфликт его с государством в этой области был неизбежен.

¹³⁹ См.: Лев Толстой и русские цари: Сборник. М., 1995. С. 121.

Однако в контексте данного исследования более важное значение имеют не только особенности церковно-государственных отношений в России конца XIX в., но и сам религиозный климат эпохи, особенности церковной жизни этого времени. Проблема генезиса богословского творчества Л. Н. Толстого тесно переплетается с феноменом, который в данной монографии условно обозначен термином «синодальный тип благочестия» (выражение монахини Марии (Кузьминой-Караваевой) из ее статьи «Типы религиозной жизни»). Характеристике этого понятия следует уделить особое внимание.

Синопдальный тип благочестия: смысл и содержание понятия

В данной работе термином «синопдальный тип благочестия» обозначено явление религиозной и социальной жизни, явившееся прямым следствием существовавшей системы государственного регулирования церковной сферы, той ее идеологической нормативной рамкой, которая была задана «сверху» и которая имела многообразные последствия в России.

Сейчас со всей очевидностью можно утверждать, что секулярные процессы, происходившие в русском обществе, были тесно связаны с процессами в самой Церкви – ее активностью или пассивностью, уровнем образования духовенства, его стремлением или нестремлением, способностью или неспособностью сказать веское, значимое, убедительное слово «со властью», т. е. с властью, которая не рождается вследствие насилия или принуждения, а является самым значимым и действенным продуктом авторитета.

Синопдальный тип благочестия, исторически связанный с процессом секуляризации, развивается в результате взаимодействия нескольких факторов и культурно-исторических особенностей. Общим фоном здесь является возникшее еще в XVIII в. недоверчиво-презрительное отношение части русского образованного общества к Церкви (в том числе и к ее учению), а также в каком-то смысле в большей степени и к русскому духовенству. Это издевательски-кошунственное отношение проявилось еще в печально знаменитых рецидивах «всешутейшего и всепьянейшего собора» Петра I, которые стали своеобразной прелюдией к дальнейшему развитию явления, названного прот. Г. Флоровским «церковно-политическим режимом»¹⁴⁰.

Необходимо более подробно остановиться на генезисе этого явления и его последствиях.

Характерным его признаком стала *несвобода Церкви*, анализу которой много внимания уделили славянофилы.

И. С. Аксаков еще в 1860-е гг. поставил в своих сочинениях религиозный вопрос со всей остротой и определенностью, заявляя, что первым шагом для решения данной проблемы является полная гласность внутри Церкви, свободная критика конкретных недостатков церковной жизни, вообще *самая широкая церковная свобода*, в том числе и вероисповедная. В газете «День» 16 октября 1865 г. он подчеркивал: «Мы охотно жмурим глаза и в своей детской боязни “скандала” стараемся завесить для своих собственных взоров и для взоров мира многое, многое зло, которое, под покровом внешнего “благолепия”, “благоприличия”, “благообразия”, как рак, как ржавчина, точит и подъедает самый основной нерв нашего духовно-общественного организма. Конечно, преступен тот, кто ради личной потехи, кошунственно издеваясь, выставляет миру напоказ срамоту матери; но едва ли менее преступны и те, которые, видя ее срамоту, видя ее страшные язвы, не только не сбедаются ревностью об ее чистоте, чести и излечении, но из ложного опасения нарушить благочестие,

¹⁴⁰ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 133.

а в сущности, всего чаще по лени и равнодушию, дают, почти заведомо, укорениться злу и недугам – мерзости запустения на месте святе»¹⁴¹.

В значительной степени возникновение «синодального типа благочестия» можно отнести к эпохе Николая I, при котором создается не просто административная команда, помогающая императору управлять государством, а безликая государственная машина, основанная на кодифицированном законодательстве, регламентации, унификации и порядке. Это стремление к унификации и бюрократизации, вполне оправданное, когда речь заходит о государстве, имеет тенденцию в эпоху Николая I быть перенесенным и на церковные институты, в первую очередь в период деятельности обер-прокурора Святейшего Синода Н. А. Протасова. Именно поэтому данный период получил жесткую оценку в письмах свт. Игнатия (Брянчанинова), который сообщал одному из своих корреспондентов: «Я переживал в Сергиевой пустыни ту эпоху, во время которой неверие и наглое насилие, назвавшиеся Православием, сокрушали нашу изветшавшую церковную иерархию, насмехались и издевались над всем священным. Результаты этих действий поныне (т. е. в середине 1860-х гг., когда было написано данное письмо. – *Свящ. Г. Ореханов*) ощущаются очень сильно <...> действия врагов Церкви и Христа желаю понимать и признавать тем, что они есть»¹⁴². Возникает феномен «церковного двойника» (термин С. И. Фуделя), столь последовательно обличаемого свт. Игнатием (Брянчаниновым), который в 1864 г. указывал: «Очевидно, что христианство – этот таинственный духовный дар человекам – удаляется неприметным образом для не внимающих своему спасению из общества человеческого, пренебрегшего этим даром. Надо увидеть это, чтобы не быть обманутым актерами и актерством благочестия»¹⁴³.

Не случайно и очень остроумно знаменитый «Устав о предупреждении и пресечении преступлений» И. С. Аксаков назвал «полицейской Книгой Завета»: «Нельзя не дивиться, читая эту книгу, до какой степени всякое мельчайшее религиозное проявление духа уловлено, предусмотрено, формулировано в полицейское правило, расписано по статьям, пунктам и параграфам! Дух захватывает при одной мысли о том, до какой тонкости правоверия имеет простираться забота полиции»¹⁴⁴. И. С. Аксаков подчеркивает: поистине удивителен тот факт, что предметом забот полицейского устава являлись не только обстоятельства крещения детей, но и забота о том, чтобы новокрещенные из христиан ходили в Церковь «неленостно», ежегодно исповедовались, достигнув возраста семи лет, причем контролировать выполнение «сего священного долга» должны их родители, а контроль за родителями должны осуществлять «гражданские и военные начальства». Венчает этот перечень печально известное предписание «полицейской Книги Завета» о необходимости для всякого взрослого раз в год исповедоваться и причащаться Святых Тайн, причем при нарушении этого предписания должно последовать вразумление со стороны приходского священника, затем епархиального архиерея, и, наконец, при отсутствии покаяния дело передается на усмотрение того же гражданского начальства: «Таким образом, и дома, и на службе совесть русского человека постоянно ограждается правительственными попечениями о его правоверии», причем для государственной власти в конечном счете не имеет принципиального значения, присутствует ли при исполнении «религиозных обязанностей» со стороны граждан искренность. Однако это еще не предел попечения: в «Уставе о предупреждении и пресечении преступлений» подробно прописываются правила благоговейного, «без усилия», пребывания в церкви, стояния перед иконами и *прикладывания к ним*, поведения во время

¹⁴¹ Аксаков И. С. Сочинения. Т. 4: Общественные вопросы по церковным делам. С. 42.

¹⁴² [Игнатий (Брянчанинов), свт.] Собрание писем святителя Игнатия Брянчанинова, епископа Кавказского и Черноморского / Сост. игумен Марк (Лозинский). М.; СПб., 1995. С. 123–124.

¹⁴³ [Игнатий (Брянчанинов), свт.] Собрание писем святителя Игнатия Брянчанинова, епископа Кавказского и Черноморского / Сост. игумен Марк (Лозинский). М.; СПб., 1995. С. 761.

¹⁴⁴ Аксаков И. С. Сочинения. Т. 4: Общественные вопросы по церковным делам. С. 84–85.

службы «со страхом, в молчании, тишине и всяком почтении» и даже, как это ни поразительно, правила украшения храмов и помещения символических изображений на иконах¹⁴⁵.

Возникает тяжелое и опасное искушение представить себе Церковь по аналогии с другими учреждениями империи: «Уголовное уложение» – некий аналог Священного Писания, судебная доктрина – аналог церковного предания, судебные формы – аналог церковных обрядов; наконец, клир – аналог чиновников и служителей судебного ведомства¹⁴⁶. Вера становится, если продолжить меткое сравнение И. С. Аксакова, одним из условий «государственной гигиены», Церковь – «штатс-церковью», духовенство – соучастником процесса создания нужной власти картины мира¹⁴⁷.

В конечном счете Церковь, делает вывод И. С. Аксаков, представляет собой к середине XIX в. колоссальную канцелярию, прилагающую «порядки немецкого канцеляризма к пасенину стада Христова»¹⁴⁸.

В этой ситуации для духовной жизни возникает одна очень серьезная опасность – заметить настоящую христианскую духовность, укорененную в святоотеческом наследии, юридическим, формально-магическим подходом к вере, суть которого заключается в простом правиле: «желаемый результат обеспечивается только правильным поведением»¹⁴⁹.

Формализм проявляется во всех сторонах религиозной жизни – в богослужении, отношении к таинствам, церковной проповеди, церковной науке и образовании, что, в частности, не в последнюю очередь является причиной формализма в подходе к учению Церкви в целом, в отношении к ее догматическому наследию. Главная проблема церковной жизни XIX в. заключается в том, что подавляющему большинству русских образованных людей до определенного момента были совершенно недоступны и даже неизвестны живые источники церковного знания – старческое окормление, святоотеческая письменность, литургическая духовная глубина и красота, церковная живопись.

Ярким проявлением кризиса является констатация глубокого упадка русской богослужебной жизни. Трудно сейчас, в начале XX в., после 20 лет возрождения церковной, в частности литургической, практики, даже представить себе, в каком упадке находилось богослужение в России в XIX в. во внешне благополучное синодальное время. Очень яркие примеры этого упадка содержатся в материалах К. П. Победоносцева, интересовавшегося состоянием богослужения и по долгу службы, и по личной склонности к церковному благочестию и уставному церковному пению. Его долготелный корреспондент, владыка Никита

¹⁴⁵ См.: Аксаков И. С. Цит. соч. С. 85–87. Часто в своих статьях И. С. Аксаков в период, когда это было возможно, позволял себе очень резкие выражения. В апреле 1868 г. он указывал: «Какой преизбыток кощунства в ограде святыни, лицемерия вместо правды, страха вместо любви, растления при внешнем порядке, бессовестности при насильственных ограждениях совести, – какое отрицание в самой церкви всех жизненных основ церкви, всех причин ее бытия, – ложь и безверие там, где все живет, есть и движется истиной и верой, без них же в церкви «ничтоже бысть». Далее И. С. Аксаков делает вывод, что «малое, но верное стадо» превратилось в великое, но неверное, которое полиция дубьем загоняет в Церковь (Там же. С. 91).

¹⁴⁶ См.: Самарин Ю. Ф. Предисловие // Хомяков А. С. Сочинения богословские. СПб., 1995 (репринтное издание тома богословских сочинений, включенного в полное собрание сочинений А. С. Хомякова 1907 г.). С. 21. Именно поэтому столь опасны всякие попытки механического копирования «старых порядков», их реставрация, которая создает иллюзию движения вперед. Конечно, опыт организации церковной жизни должен изучаться историками, самое пристальное внимание должно уделяться изучению русского богословия XIX – начала XX в. Но не будем при этом игнорировать одного важного замечания прот. Г. Флоровского: «...“реставрация” дает удовлетворение, создает иллюзию “порядка” и “благополучия”. А между тем этот “старый порядок” был весьма не-благополучен и нереален (в смысле англ. Unreal)» – Софроний (Сахаров), архим. Переписка с протоиереем Георгием Флоровским. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь; Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2008. С. 120–121. Английское слово unreal может быть переведено на русский язык как «ненастоящий, поддельный, фальшивый, искусственный, ненатуральный, воображаемый».

¹⁴⁷ См. подробнее: Соколов К. Б. Мифы об интеллигенции и историческая реальность // Русская интеллигенция. История и судьба. М., 2001. С. 159.

¹⁴⁸ Аксаков И. С. Цит. соч. С. 124.

¹⁴⁹ Успенский Б. А. Цит. соч. С. 401.

нор (Бровкович), только что (в декабре 1883 г.) назначенный на Одесскую кафедру, с ужасом сообщал обер-прокурору Св. Синода о состоянии богослужения в Одессе: не поются стихиры на стиховне; «в шестопсалмии читается неопределенное количество псалмов»; на «Господи, воззвах» – 2 стихиры; канон читается на 2; на литургии никогда не читается 2 Апостолов и Евангелий и т. д.¹⁵⁰ При таком «богослужебном строе» прихожане, конечно, получали совершенно превратное впечатление не только о церковной службе, но и о православии в целом, ведь богослужение является важнейшим источником именно духовного, молитвенного, богословского опыта.

Реально меняться эта ситуация начала только в связи с возрождением монашества и старчества в русских монастырях, в первую очередь в Оптиной пустыни.

Нужно сразу оговориться, что речь идет именно о тенденции, об опасности: объявлять всю русскую церковную жизнь XIX в. неканонической, безблагодатной, проникнутой духом формализма, как это любят делать антиклерикально настроенные исследователи, – значит противоречить исторической правде. Русские священнослужители, вопреки попыткам доказать обратное, в тяжелых, часто невыносимых условиях, связанных в первую очередь с бытовыми и материальными трудностями, честно проходили свое служение, граничившее с подвигом.

Тем не менее можно констатировать, что в целом церковная жизнь в России стала возрождаться только в конце XIX в. под влиянием четырех конкретных факторов.

1. В первую очередь здесь следует отметить совершенно исключительное значение Оптиной пустыни и возрождение старчества, т. е. реального духовного окормления. Кроме того, Оптина пустынь также способствовала возрождению издания святоотеческих творений; в определенный момент к этой работе также подключаются и русские духовные академии, что давало возможность заинтересованному читателю познакомиться со святоотеческим наследием на русском языке, т. е. получить адекватное представление о трудах Святых Отцов.

2. Колоссальное значение для возрождения церковной жизни имела личность св. праведного Иоанна Кронштадтского, который является символом русского литургического и евхаристического возрождения, проповеди, пламенного призыва к покаянию.

3. Важнейшую роль сыграло здесь и пробуждение интереса к русской и византийской иконописи и древнему певческому искусству, более точно – пробуждение интереса к церковному искусству, а также не закреплённая законодательно, но реально осуществлённая в практике отдельных приходов богослужебная певческая реформа.

4. И, наконец, последнее, но самое важное с точки зрения проблематики монографии обстоятельство: огромное значение именно для интеллигенции имело религиозное творчество русских писателей, в первую очередь Ф. М. Достоевского, в особенности его последний роман «Братья Карамазовы», а также «Дневник писателя».

Следует обратить внимание на то, что изменение духовного климата, открытие для интеллигенции православия, пробуждающийся интерес к церковной жизни – это процессы, протекавшие на фоне усиливающегося значения проповеди Л. Н. Толстого.

Глубокий анализ синодального типа благочестия дан в знаменитом предисловии Ю. Ф. Самарина к богословским сочинениям А. С. Хомякова¹⁵¹.

¹⁵⁰ Переписка К. П. Победоносцева с Никанором, епископом Уфимским (1883–1884) // Русский архив. 1915. № 5–8. Кн. 2. С. 339–340. Между прочим, личность самого К. П. Победоносцева представляет собой уникальный для XIX в. пример любви к церковной службе, прекрасного ее знания и постоянной заботы о ее совершенствовании. Для того чтобы убедиться в этом, достаточно перечитать его записку «О реформах в нашем богослужении» (*Победоносцев К. П. Сочинения*. СПб., 1996).

¹⁵¹ Самарин Ю. Ф. Предисловие // Хомяков А. С. Сочинения богословские. Репринтное воспроизведение издания полного собрания сочинений А. С. Хомякова 1907 г. СПб., 1995. С. 8–10.

Ю. Ф. Самарин подчеркивает то обстоятельство, что это благочестие, по сути, обслуживает государственную власть, выполняя очень неблагоприятную функцию – одобрять и благословлять любое начинание этой власти, носящее временный, может быть, даже случайный характер. Вера становится не целью, не содержанием благочестия, а средством для достижения чисто земных результатов, средством только воспитания и даже запугивания. В этой ситуации, по мнению Ю. Ф. Самарина, в русском обществе развиваются несколько видов неверия:

а) неверие научное, т. е. тотальное торжество вульгарного позитивизма, который постепенно становится единственным способом преподнесения молодому поколению научных истин, реально имеющих статус непроверенных и часто ошибочных гипотез. Мнимая церковность, о которой говорит Ю. Ф. Самарин, существует на фоне господства в науке, воспитании и школьном деле позитивистского подхода, порожденного параличом мысли и зачарованностью под впечатлением достижений естественных наук¹⁵²;

б) неверие казенное, составляющее в значительной степени содержание синодального благочестия; в богословии казенное неверие приносит особенно ощутимые плоды, ибо порождает рецидив охранительной идеологии: те или иные формулировки на все века признаются безупречными, что не дает возможности свободного богословского поиска, без которого невозможен адекватный ответ на вызовы времени;

в) неверие бытовое, связанное с отмеченной выше ориентацией русской культуры на западные идеалы, что, в свою очередь, приводит к постоянной смене политических, религиозных, воспитательных и художественных парадигм.

В этой ситуации, по мнению Ю. Ф. Самарина, в русском благочестии постепенно вырабатываются своеобразные тенденции: вера ценится не как средство познания абсолютной истины, а как хрупкий и не совсем надежный способ получения личного успокоения, требующий абсолютной консервации и потому уже неспособный дать ответы на сущностные запросы жизни. В таком отношении к вере таится фактически скрытое неверие, а сама религиозность приобретает эгоистические черты самоспасения – так рождается мнимая церковность, основанная не на вере, знании и любви, а на безотчетно-эгоистическом страхе, который по-своему очень снисходителен к проявлениям в церковной жизни обмана, лжи, суеверий, а в XX в., добавим из трагического опыта, и прямого предательства¹⁵³.

Наиболее яркое проявление второй и третий типы неверия получили в формальном подходе к вопросам сакраментальной жизни. Это обстоятельство нашло яркое отражение во многих воспоминаниях современников, например в эпизоде, описанном в мемуарах А. Д. Радынского, человека своеобразной и в то же время в чем-то типичной судьбы, проделавшего стандартный для многих последователей Л. Н. Толстого путь (очень похожий, между прочим, на путь М. А. Новоселова). Сначала последователь писателя, затем странник и богоискатель, в поисках истины пришедший однажды к оптинскому старцу Анатолию (Потапову), наконец, в конце жизни – православный священник. Близость к Л. Н. Толстому, приверженность его идеям в определенный момент жизни А. Радынского была настолько

¹⁵² Убедительное описание позитивистского подхода к человеку и миру, как он культивировался в 60-е гг. XIX в., дано В. В. Розановым: с точки зрения позитивизма в человеке есть только потребности, жизнь – игра слепых отношений, которые будут улучшены, если к ним будет приложено сознание, мир в целом зиждется на закономерностях, которые носят универсальный характер, могут быть исчислены и обобщены в качестве всеобщих законов бытия; во всех этих случаях часть выдается за целое. В рассуждениях о мире торжествует только анализ без синтеза, в размышлениях о человеке – синтез без анализа, «мечта лишенной воображения мысли». Главной целью человеческой жизни объявляется человеческое счастье: слишком «трезвое» и «ясное» утверждение, неспособное ответить на запросы «темной и глубокой» стороны человеческой природы, тревоги человеческой совести (см.: *Розанов В. В. Старое и новое // Розанов В. В. Легенда о «Великом инквизиторе» Ф. М. Достоевского. М., 1996. С. 171, 176, 186).*

¹⁵³ См.: *Самарин Ю. Ф. Цит. соч. С. 17.*

выражена, что он был выбран одним из трех свидетелей в момент подписания тайного завещания Л. Н. Толстого.

А. Радынский рассказывает, что во время учебы в Николаевском инженерном училище он, говея, пришел Великим постом на исповедь и признался священнику в своем неверии. Священник же, вопреки явной необходимости хоть как-то отреагировать на такое заявление, не стал дальше спрашивать молодого человека о грехах, но только сказал: «Поцелуйте Крест и Евангелие» – и указал на аналой. Именно после этого эпизода, не получив никакой помощи, духовной поддержки у православного священнослужителя, А. Радынский оказывается в плену толстовского богословия, причем не просто увлекается им, а, по собственному свидетельству, находит в нем ответы на самые свои глубинные запросы, находит смысл жизни¹⁵⁴.

В этом смысле вообще тема исповеди в XIX в. требует специального исторического исследования, которое ответило бы на вопрос, почему в жизни русского человека первая исповедь часто становилась переломным моментом и превращалась в последнюю.

Материала для такого исследования вполне достаточно. Например, в своих воспоминаниях известный историк С. П. Мельгунов «девятый вал» своей религиозной жизни связывает именно с исповедью в гимназическом возрасте¹⁵⁵.

Обращают на себя внимание также некоторые эпизоды, связанные с жизнью святителя Игнатия (Брянчанинова). Его духовные запросы были так «своеобразны», что духовник Инженерного училища, прот. А. Малов, известный проповедник и духовник декабристов, не разобрался в них и решил попросту донести начальству – лютеранину генерал-лейтенанту графу Сиверсу. Последний сделал вывод, что Брянчанинов вынашивает *преступные замыслы*, тогда как последний на исповеди говорил о *греховных помыслах*. Затем будущий святитель снова был поставлен в неудобное положение, ибо факт его личного знакомства с императором Николаем сыграл для него дурную службу: когда стало известно о намерении Д. Брянчанинова принять монашество, об этом был поставлен в известность митр. Санкт-Петербургский Серафим (Глаголевский), который сделал строгий выговор духовнику Александро-Невской лавры Афанасию за то, что он якобы склоняет молодого инженера, известного государю, к принятию монашества¹⁵⁶.

Пример А. Радынского очень показателен, и число подобных примеров можно было бы умножать и умножать: многие представители русского образованного общества, которые вообще не потеряли еще интереса к «религиозности», предпочитают удовлетворять этот интерес вне церковной ограды, в лучшем случае в католицизме или изоцирочно-аристократических формах сектантства, крайности и формализм которых, в свою очередь, также служили объективным препятствием их широкой популярности в России в образованной среде. Так рождается интерес к маргинальным формам духовности в среде аристократии и крестьянства, богоискательские тенденции, поиски «новой духовности», «нового религиозного сознания» в среде интеллигенции.

Психологически вера образованных классов России часто была ассимилированным на русской почве протестантизмом. Даже преданные Православной Церкви люди нередко не понимают смысла церковного учения и фактически игнорируют его значение. Пример такого рода – воспоминания о своих родителях К. Н. Леонтьева. Осмысливая свои детские годы, он не может сказать, было ли его воспитание православным, и отвечает неопреде-

¹⁵⁴ См.: Радынский А. Д. «...Начать искать правду»: День искупления / Вступ. статья, публ. и примеч. Л. В. Гладковой // Религиозные и мифологические тенденции в русской литературе XIX века: Межвузовский сборник научных трудов. М. 1997. С. 173–174.

¹⁵⁵ См.: Мельгунов С. П. Воспоминания и дневники. М., 2003. С. 65–66.

¹⁵⁶ См.: «Ищите всюду духа, а не буквы»: Полное жизнеописание святителя Игнатия Кавказского, составленное его ближайшими учениками. М., 2008. С. 36, 44.

ленно: да и нет. К. Н. Леонтьев вспоминает, что перед своей *первой исповедью*, подойдя к отцу, по совету тетки, чтобы попросить у него прощения, мальчик услышал: «Ну, брат, берегись теперь... Поп-то, в наказание за грехи, верхом кругом комнаты на людях ездит!» К. Н. Леонтьев так комментирует этот эпизод: «Кроме добродушного русского кощунства, он, бедный, не нашел ничего сказать ребенку, приступавшему впервые к священному таинству»¹⁵⁷. О матери К. Н. Леонтьев сообщает следующее: «У нее, как у многих русских людей того времени, христианство принимало несколько протестантский характер. Она любила только ту сторону христианства, которая выражалась в нравственности, и не любила ту, которая находит себе пищу в набожности <...> Она хотела не почтительного повиновения уставу и обряду, искала не подвига послушного (и отчасти сухого) выстаивания даже при неудобных, развлекающих или раздражающих условиях; она хотела молитвы горячей и покойной»¹⁵⁸.

Впрочем, значение приведенных примеров не следует абсолютизировать: в среде людей образованных всегда было живо ощущение реальности православия. В этом отношении очень характерна оговорка В. В. Розанова: он утверждал определенно, что интеллигенция, в которой был повсеместно развит атеизм, шумно приветствовала антицерковную проповедь Л. Н. Толстого именно потому, что вообразила, что она что-то разрушает, но «на нее совершенно не обратила никакого внимания вся масса серьезно образованного русского общества, которая знает существо своей Церкви и знает ее корни»¹⁵⁹.

На это свидетельство В. В. Розанова следует обратить серьезное внимание в связи с двумя обстоятельствами. Во-первых, и это важно подчеркнуть еще раз, понятия «интеллигенция» и «образованное русское общество» не должны отождествляться, во всяком случае, здесь нужна определенная осторожность, и сам В. В. Розанов такого отождествления не делает. Во-вторых, подобная осторожность требуется и в анализе оппозиции «Л. Н. Толстой – интеллигенция». Хотя в своем творчестве, в первую очередь философском, писатель отразил многие заветные чаяния и ожидания русских интеллигентов, сам он был очень далек от той «неустроенности», которая для нее так характерна.

Одним из важных последствий «синодального благочестия» является искаженное восприятие святости в русской культуре и даже в церковной среде, которое сопровождается феноменом «чудобоязни» (прот. С. Булгаков)¹⁶⁰, более широко, по мысли Ф. М. Достоевского, «слабое, ничтожное понятие о православии» (ДПСС. Т. 22. С. 99). Очень характерны вопрошания бывшего последователя Л. Н. Толстого И. М. Ивакина: «Мы думаем, что православие – только ризы да деревянное масло, а вдруг в нем есть нечто другое?»¹⁶¹

В этой ситуации церковная жизнь перестает восприниматься как жизнь в единстве, как жизнь святая и соборная, рождается «религиозный эгоизм как особый вид ферапонтовской идеологии»¹⁶². В сущности, как подчеркивает С. И. Фудель, указанный эгоизм и является главным проявлением «синодального типа благочестия»: в сочетании с покорностью власти это и есть знаменитый церковный «паралич» Ф. М. Достоевского. Видение Родиона Раскольникова на мосту в Петербурге, сочетание имперского величия с холодностью, не было

¹⁵⁷ Памяти Константина Николаевича Леонтьева: Литературный сборник. СПб., 1911. С. 6.

¹⁵⁸ Цит. по: Добров В. Константин Леонтьев в Оптиной Пустыни и у стен Троице-Сергиевой Лавры // Оптинский альманах. Оптина Пустынь и русская культура. Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптиная Пустынь, 2008. С. 111.

¹⁵⁹ Розанов В. В. Л. Н. Толстой и Русская Церковь // Л. Н. Толстой: pro et contra: Личность и творчество Льва Толстого в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология. СПб., 2000. С. 434.

¹⁶⁰ В этом смысле очень характерен эпизод с попытками издания жития прп. Серафима Саровского, которого почитала святым вся православная Русь еще при жизни. Поразительно, что первая из этих попыток окончилась неудачей по той причине, что некоторым членам Св. Синода житие показалось «перенасыщенным» именно чудесами. Ситуацию спасло только вмешательство святителя Филарета (Дроздова) – житие все-таки было издано.

¹⁶¹ Цит. по: Федоров Н. Ф. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 4. М., 1999. С. 542.

¹⁶² Фудель С. И. Наследство Достоевского. М., 1998. С. 154.

случайностью – этот город, которым овладел «дух немой и глухой», стал символом эпохи не только в жизни государства, но и в жизни церковной: церковный «паралич», о котором писал Ф. М. Достоевский, вызванный государственным попечением, в определенной степени (которую, конечно, не следует переоценивать) часто делал служителей Церкви глухими к запросам паствы и немymi в смысле духовной силы слова, обращенного к народу. Не случайно в своих диалогах «На пиру богов», написанных уже после Октябрьской революции 1917 г., свящ. С. Булгаков пишет о той легкости, с которой Русская Церковь была устранена (как тогда казалось) из русской истории, причем в деревне этот процесс проходил даже более выражено, чем в городе: «Слой церковной культуры оказался настолько тонким, как это не воображалось даже и врагам церкви. Русский народ вдруг оказался нехристианским»¹⁶³.

Таким образом, независимо от того, идет ли речь о религиозности образованных классов или вере простого народа, можно еще раз констатировать, что исторический фон секуляризации и одновременно одна из ее причин – бюрократизация, формализация церковной жизни и церковного сознания в синодальную эпоху. Рождается теплохладное отношение к вере, вечным спутником которого является «притупление религиозной прозорливости», расшатывание религиозной жизни, равнодушие, язычество. «Христианству всерьез» противостояло христианство как красочный фон государственного дела, а спасение воспринималось как нечто абстрактно-отдаленное, что может быть получено «задешево», достаточно «заявить, что ты готов принять несколько утверждений относительно Бога, человека, греха, спасения, Церкви»¹⁶⁴.

Именно поэтому, как замечает тот же С. И. Фудель, одна из основных коллизий романа «Идиот» заключается в том, что подавляющее большинство «православного русского общества» настолько потеряло представление об истинном христианстве, его святости и любви, что любящий святой (Мышкин) может восприниматься им только как идиот или Иванушка-дурачок¹⁶⁵. И именно поэтому С. Н. Булгаков указывает, что такое состояние образованного русского общества стало одной из причин расхождения Л. Н. Толстого с Церковью: писатель оттолкнулся не только от Церкви, но и от нецерковности русской жизни¹⁶⁶. Фактически о том же говорит и архим. Антоний (Храповицкий) еще в 1891 г.: мы обвиняем писателя за извращение православного вероучения, но сумели ли мы показать ему всю глубину и правду этого учения?¹⁶⁷

Таким образом, можно сделать вывод, что явление, которое выше было названо «синодальным типом благочестия», было теснейшим образом связано с религиозным кризисом русского общества. В чем же конкретно заключался этот кризис, каковы его признаки и проявления в русской жизни и на русской почве? Можно ли его сводить только к неверию или он имел более важные симптомы? Рассмотрение этого вопроса имеет свои выраженные методологические особенности, о которых речь пойдет ниже.

¹⁶³ Булгаков С. Н. На пиру богов // Из глубины: Сборник статей о русской революции // URL: <http://www.vehi.net/bulgakov/narubogov.html> [26.10.2009]. Очень характерно, что в этих же диалогах несколько дальше отец Сергей Булгаков указывает, что «в России имеет культурную будущность только то, что церковно, конечно в самом обширном смысле этого понятия. И с оцерковлением русской жизни только и могут быть связаны надежды на культурное возрождение России» (Там же).

¹⁶⁴ Антоний (Блум), митр. Труды. Кн. вторая. М., 2007. С. 726.

¹⁶⁵ См.: Фудель С. И. Наследство Достоевского. М., 1998. С. 107.

¹⁶⁶ См.: Булгаков С. Н. Л. Н. Толстой // Русские мыслители о Льве Толстом: Сборник статей. Ясная Поляна, 2002. С. 297–298. Впрочем, мысль С. Н. Булгакова нельзя назвать совершенно оригинальной, ибо в одной из своих статей еще в 1868 г. И. С. Аксаков провозгласил, что в России большая часть нигилистических явлений является не более чем протестом, выраженным, как и на Западе, в форме безверия, вызванного «маловерием и грубым насилием официальных представителей и наставников церковных, посягательствами на свободу человеческого духа, неподвижностью мысли, презрением к новейшим запросам человеческого разума» (Аксаков И. С. Сочинения. Т. 4: Общественные вопросы по церковным делам. С. 156).

¹⁶⁷ Антоний (Храповицкий), архим. Беседы о превосходстве православного понимания Евангелия сравнительно с учением Л. Н. Толстого. СПб., 1891. С. 47.

Религиозный кризис общества: признаки и общая характеристика

Анализ понятия «религиозный кризис» объективно связан с серьезной методологической сложностью. Когда в социальных науках речь идет о кризисе, предполагается наличие некоторого эталона (нормы), по сравнению с которым изучаемые явления имеют аномальный характер и могут интерпретироваться как критические. Именно в этом смысле употребляются понятия «политический кризис», «экономический кризис», «дипломатический кризис», «военный кризис», которые давно вошли даже в обывательский обиход. При констатации, например, наличия экономического кризиса предполагается, что существуют некоторые объективные показатели экономического состояния общества, которые не только позволяют в определенный момент времени зафиксировать отступление от заданной нормы, но также свидетельствуют о близости экономической катастрофы, ставят общество на грань экономического коллапса, возможно, социальной или гуманитарной трагедии.

Таким образом, учитывая этимологию слова «кризис» (греческий глагол «Κρίνω» означает «сужу»), можно констатировать, что кризисные явления в культуре – это такие явления, которые сигнализируют об отступлении от некоей нормы и свидетельствуют о некоем итоге развития, переломе, высшем напряжении.

Но кризис имеет и другой важный признак: в кризисных ситуациях выступают скрытые силы, некие резервы, использование или неиспользование которых приводит либо к обновлению, либо к смерти, катастрофе. Другими словами, кризис культуры – это всегда некоторая задача, которая должна быть разрешена и *неразрешение* которой чревато самыми тяжелыми последствиями¹⁶⁸.

Ситуация существенно усложняется, когда речь заходит о кризисе религиозном. Дело в том, что абсолютная норма религиозной жизни для каждого отдельного человека определяется его конфессиональной принадлежностью и никак не может регулироваться внешним образом, например государственной политикой. Если последствия экономического кризиса ощущаются каждым, религиозный кризис касается каждого конкретно в совершенно уникальной форме и имеет свои индивидуальные особенности¹⁶⁹.

Тем не менее замечание о существовании некоей нормы и отклонений от нее позволяет, как нам представляется, продвинуться методологически и в случае с анализом понятия «религиозный кризис».

Известно, что в любой культуре можно выделить два типа базовых параметров: *константы культуры* и *релятивные понятия*. Культурные константы, так, как они определены в этнопсихологии, – это постоянные принципы, «призма, сквозь которую человек смотрит на мир, в котором должен действовать, основные парадигмы, определяющие возможность и условия действия человека в мире, вокруг которых выстраивается в его сознании вся структура бытия»¹⁷⁰. Во вводной статье к сборнику докладов, посвященных проблеме модификации констант культуры в России, Б. Менгель указывает: «Под “культурными константами” здесь понимаются концепты, установки, взгляды и оценки, которые обладают широ-

¹⁶⁸ См.: Ильин И. А. Кризис безбожия. М., 2005. С. 56.

¹⁶⁹ В связи с этим заметим, что начиная с определенного времени законодательства демократических государств содержат в себе не только нормы, регулирующие религиозную жизнь своих граждан, но и юридическую норму не верить ни во что. Очень характерно, что русское законодательство до Февральской революции 1917 г. такой нормы не содержало, оно не предусматривало внерелигиозного состояния. Это обстоятельство, как нам представляется, и дает нам ключ к пониманию смысла религиозного кризиса в России в XIX в.

¹⁷⁰ См. подробнее: Лурье С. В. Культурные константы, обобщенный сценарий и функционирование социокультурных систем // URL: <http://svlourie.narod.ru/CultConsts.htm> [18.10.2009].

кой релевантностью по отношению к разнообразным ключевым социальным и жизненным сферам»^{171 172}.

Использование этого понятия позволяет утверждать, что в любой исторически локализованный промежуток времени можно указать на некий набор базовых принципов, которые определяют менталитет обширных социальных групп и обладают определенной стабильностью по отношению к «внешним» факторам (политическим, экономическим и т. д.). Культурные константы передаются от поколения к поколению, меняя свое внешнее обличье, но в целом сохраняя неизменным содержание. Наоборот, релятивные величины более подвержены изменению под влиянием исторических факторов.

Исходя из сказанного выше, можно определить религиозный кризис как ситуацию, когда *восприятие констант культуры, связанных с религиозной сферой, претерпевает значительную трансформацию?* Реальные религиозные проблемы представителей данного поколения не могут найти разрешение в старой системе ценностей, таким образом, возникает необходимость конструирования новой системы ценностей.

Указанный процесс можно более подробно описать следующим образом.

1. Религиозные константы перестают восприниматься именно как константы.

2. Константная зона сокращается, зона релятивная расширяется. В частности, это относится к утверждению о религиозной значимости данных зон: значимость константной зоны в восприятии имеет тенденцию к уменьшению, значимость зоны релятивности, наоборот, возрастает.

3. Границы между константной зоной, релятивной зоной и внешней зоной имеют тенденцию к размыванию.

Применяя указанную схему к ситуации к России XIX в., мы должны иметь ответ на следующие два вопроса:

– По каким признакам мы можем судить о трансформации восприятия констант во второй половине XIX в.? Другими словами, какие именно явления позволяют говорить о наличии в России религиозного кризиса в указанное время?

– Как кризисные явления, т. е. изменение в восприятии констант, нашло отражение в аналитических работах представителей различных русских общественных групп? Другими словами, какие именно признаки кризиса они выделяли?

Вопрос, с которого следует начинать при попытке анализировать религиозное состояние русского общества второй половины XIX в., был сформулирован еще героями Ф. М. Достоевского: како веруеши или вообще не веруеши? Другими словами, как и во что верил русский человек?

Отвечая на этот вопрос, следует указать на то, что в первую очередь определяло характер русской духовности в указанное время. Речь идет об исключительном положении православия в жизни России – и с точки зрения реальной роли Церкви в русской истории, и с точки зрения определения сути духовности (приоритет мистико-литургической сферы), наконец, и с точки зрения особого характера церковно-государственных отношений, о котором речь шла выше.

Прежде чем говорить о сдвиге в восприятии религиозных констант, нужно в двух словах указать на то, что есть норма христианской жизни с точки зрения церковного учения.

¹⁷¹ Menzel B. (Hrsg.) Kulturelle Konstanten Russlands im Wandel. Zur Situation der russischen Kultur heute / Dokumente und Analysen zur russischen und sowjetischen Kultur. Band 28. Herausgegeben von K. Eimermacher und K. Waschik. Bochum; Freiburg. 2004. S. III.

¹⁷² К числу констант, связанных с религиозным опытом, следуя Ю. С. Степанову, можно отнести «веру», «совесть», «нравственный закон», «мораль», «вечное, вечность», «святое и скверна», «святые и праведники», «грех» (см.: Степанов Ю. С. Константы: словарь русской культуры. М., 2004. С. 402, 770, 846, 865, 874, 910). Безусловно, перечисленными понятиями указанный список ограничить невозможно.

Здесь следует учитывать, что, вообще говоря, вера, или, точнее, та вера, о которой дает нам представление Евангелие и корпус апостольских посланий, не есть абстрактная смесь мистической и моральной одержимости, которая в разных пропорциях и в разное время могла быть представлена в жизни как образованного общества, так и русских крестьян. Из такой смеси далеко не всегда есть выход именно в евангельскую веру, которая в традиции и истории получила свое «правило», свой символ и которая одна может быть в строгом смысле слова быть названа верой христианской, даже если сейчас оставить в стороне более детальные межконфессиональные споры.

Такая вера предполагает несколько необходимых условий:

- а) наличие реального религиозного опыта, опыта реальной, живой встречи со Христом;
- б) сопоставленность этого индивидуального религиозного опыта с опытом христианского откровения так, как он изложен в Священном Писании и творениях Св. Отцов;
- в) «переживаемость» этого опыта в реальности Церкви.

При отсутствии этих условий вместо веры и церковности мы имеем дело с неким религиозным тупиком, который нельзя просто квалифицировать как атеизм или религиозный индифферентизм. Выше было показано, что часто этот тупик в исследуемое время приобретал форму морализма и моральной чувствительности, переходящих в дурное умиление и самолюбование, принимаемые за любовь, – духовно нетрезвое состояние, квалифицируемое христианской аскетической литературой как прелесть. Формы подобного тупика могли быть и иными, например, речь могла идти о романтически-религиозном гуманизме, духовно нездоровом псевдохристианском мистицизме, наконец, религиозном рационализме.

Все эти ситуации имеют нечто общее: реальное наличие духовных запросов, переживаний, глубоких или более поверхностных философско-религиозных размышлений и невозможность удовлетворения этих запросов на путях церковно-исторических, в рамках церковного христианства. Сокровищница Церкви, ее духовное богатство оказываются не востребуемыми. Именно эту ситуацию, с точки зрения именно исторического исследования, можно квалифицировать как *религиозный кризис*.

Политический и культурный антиклерикализм. Следует иметь в виду, что кризисные явления в религиозной сфере в XIX в. характерны не только для России, более того, можно утверждать, что религиозный кризис в России в значительной степени был отражением аналогичного явления в европейской культуре. Секуляризационные процессы в Европе в этот период приобретают тотальный характер, проникая в политику и право, культуру, науку, искусство и в саму жизнь Церкви.

Однако при этом следует учитывать одно принципиальное обстоятельство. Религиозный кризис в России не был простой копией аналогичного процесса в Европе, так как европейская культура в целом определяется своими собственными особенностями восприятия констант культуры, тесно связанных с конкретными конфессиональными традициями. Именно поэтому методологическая сложность заключается в том, чтобы понять, какие процессы секуляризации носят универсальный характер, а какие характерны для конкретного культурного региона. С одной стороны, очевидно, католицизм, Великая французская революция, рабочее движение в большей степени определяют лицо религиозного кризиса во Франции, нежели в России. С другой стороны, для всей культурной Европы были чрезвычайно значимы научно-технический прогресс, внедрение в научный обиход новых методов исследования (историко-критический метод) и т. д.

В основе кризисных процессов в религиозной области в Европе лежало глубокое, фундаментальное противоречие между Просвещением и Откровением. Истинным «богом» Просвещения стала природа, явленная в трех «ипостасях»: «естественная религия», «естественное право» и «естественное государство».

Религиозный кризис в Католической Церкви в значительной степени принял форму противостояния усиливающейся протестантской экспансии. К концу XVIII в. вся Европа была пропитана противопапскими влияниями, которые могли проявляться в разных формах (галликанство, феброниянство, иозефинизм, поздний янсенизм и т. д.). Можно констатировать, что к концу XVIII в. «силы Церкви в Европе были на грани истощения, а христианское мировоззрение пришло в полнейший упадок», что в конечном счете привело к «угнетающему бездействию»: межконфессиональные богословские баталии обескровили обе крупнейшие ветви западного христианства, в результате чего набрал силу «безликий рационализм»¹⁷³. В недрах католицизма зрело недовольство, неудовлетворенность и явный протест, в первую очередь со стороны образованной части церковного сообщества, которая, например, высказывала возражения против вульгаризации почитания святых. Не последнюю роль здесь играла и дурная слава некоторых католических монастырей. Но самое главное заключалось в том, что богословие потеряло связь как с живым церковным Преданием, с мыслью Святых Отцов прошлого, так и с культурной жизнью общества (в первую очередь здесь речь должна идти о литературе и философии).

Влияние протестантизма было чрезвычайно велико – известны случаи, когда немецкие епископы-католики становились членами недавно возникших масонско-иллюминатских сект. Протестантские идеи, часто в достаточно радикальной форме, проникали в католические учебные заведения. Достаточно указать на пример профессора семинарии в Майнце Ф. А. Блау, который в своем сочинении, посвященном вопросу о непогрешимости Церкви (1791), не только отрицал сам факт непогрешимости, но и выступил с протестантской по содержанию критикой учения о пресуществлении в Евхаристии, а также некоторых других христианских догматов.

В конечном счете эта тенденция привела к прискорбному для Католической Церкви событию: под давлением сторонников янсенизма папа Климент XIV в 1773 г. издает буллу об уничтожении Иезуитского ордена, включавшего в себя к началу XIX в. около 22 тысяч членов¹⁷⁴. Впрочем, в этом в значительной степени, как признают современные католические историки, были виноваты сами иезуиты, которые в деле «католизации» проявляли чрезмерное усердие, особенно в области образования и воспитания, где до определенного момента они обладали абсолютной монополией. Й. Лортц подчеркивает, что пути плодотворной научной, философской и богословской дискуссии с передовыми мыслителями своего времени представители ордена предпочли метод «безликого схоластицизма», а вместо подготовки к грядущим тяжелым испытаниям выбрали малопродуктивную самоизоляцию¹⁷⁵.

Ярким проявлением кризисной тенденции в Европе также является рождение новой парадигмы протестантского богословия, которая фактически уже не имела никакой реальной связи с христианским и церковным Преданием и, более того, стремилась от него дистанцироваться. Влияние этого интеллектуального течения стало особенно ощутимо после появления работ представителей так называемой тюбингенской школы, в первую очередь Ф. К. Баура (1792–1860), который поставил перед собой задачу объяснить развитие новозаветного богословия по гегелевской схеме и способствовал интенсивному развитию историко-критического метода. К этому направлению примкнули два самых известных протестантских богослова второй половины XIX в. – А. Гарнак (1851–1930) и А. Ричль (1822–1889), которого Гарнак даже назвал «последним отцом Церкви». Таким путем был намечен отход от традиционной христианской догматики и мистики, в недрах протестантизма рождалось

¹⁷³ Лортц Й. История Церкви (рассмотренная в связи с историей идей). Т. II: Новое время. М., 2000. С. 279.

¹⁷⁴ См.: Римская Церковь в XIX в.: Из жизни инославия и из мира заграничного сектанства // Миссионерское обозрение. 1901. № 4. Апрель. С. 564. Орден иезуитов был частично восстановлен в своих правах в 1814 г. папой Пием VII.

¹⁷⁵ См.: Лортц Й. Цит. соч. С. 297.

«новое евангелие», в центре которого стоит «исторический Иисус», проповедующий чисто социальные по своему содержанию идеи, апеллирующие к разуму и любви.

Указанные тенденции привели к появлению в XIX в. в недрах Католической Церкви ряда программных документов, направленных на борьбу с либерализацией церковной жизни. В 1832 г. папа Григорий XVI опубликовал энциклику «*Mirari vos*», в которой утверждал, что учение о необходимости для каждого человека свободы совести является абсурдным, ложным и безумным¹⁷⁶.

В декабре 1864 г. (заметим – через год после первого издания известной книги Э. Ренана «Жизнь Иисуса») появляется другой важный документ, призванный внести ясность в отношении правоверных католиков к появившимся новым политическим и интеллектуальным течениям, но в итоге приведший к дальнейшему обострению противокатолических тенденций. Речь идет о знаменитом «Силлабусе» («*Syllabus Errorum*»), приложение к энциклике «*Quanta Cura*»), содержащем «Перечень заблуждений нашего времени» папы Пия IX (1846–1878) и включающем 80 утверждений, которые католики должны отвергать. Очень характерен последний, восьмидесятый тезис, провозглашавший ошибочность взгляда, согласно которому «римский понтифик может и должен примириться и согласиться с идеями прогресса, либерализма и современной цивилизации»¹⁷⁷.

«Силлабус» имел огромное значение в контексте европейской истории второй половины XIX в. В Англии, Франции, Германии, Австрии, Бельгии, Польше, Швейцарии (т. е. практически везде, кроме Испании и Италии) этот документ однозначно воспринимался как общее осуждение понтификом либерализма, что бы ни стояло за этим понятием. Очень характерно, что Наполеон III запретил обнародовать текст папской энциклики в пределах Франции.

Публикация папской энциклики означала, что столь значимые понятия, как «свобода», «братство», «свобода совести», «терпимость», «справедливость», «равенство перед законом», «всеобщее избирательное право», «свобода научного исследования», папой отвергались. Другими словами, фундаментальные принципы гражданского строя исповедующих католицизм европейских государств подверглись осуждению в своих основах. Фактически, как справедливо заметил И. С. Аксаков, речь шла об отлучении от Церкви современной цивилизации¹⁷⁸. Характерно, что в названных странах мнение папы воспринималось не просто как глупость, а как нравственное заблуждение. Известный французский историк, проф. Ш. Сеньобос, писал по поводу «Силлабуса»: «Он был радостно встречен всеми врагами Церкви, которые называли его объявлением войны со стороны папы всему современному обществу; он раздосадовал правительства, пытавшиеся помешать его опубликованию, и явно смутил либеральных католиков»¹⁷⁹.

Таким образом, проблема формулировалась для католической Европы следующим образом: можно ли примирить либерализм и католическую доктрину? О. Чедвик подчеркивает, что многие важные политические инциденты в Европе этого периода проходили именно под знаком этого вопроса: ирландский конфликт, проблема образования в Бельгии, «*Kulturkampf*» в Германии, социальные движения во Франции после 1871 г.¹⁸⁰

Однако в ряду папских энциклик, явившихся ответом Католической Церкви на вызовы современности, этот документ не был единственным. Несколько позже преемник Пия IX,

¹⁷⁶ См.: Там же. С. 401.

¹⁷⁷ Хусто Л. Гонсалес. История христианства. Т. II: От эпохи Реформации до нашего времени. СПб., 2002. С. 268.

¹⁷⁸ См.: Аксаков И. С. Сочинения. Т. 4: Общественные вопросы по церковным делам. С. 309.

¹⁷⁹ Цит. по: История XIX века под редакцией профессоров Лависа и Рамбо. 2-е изд., доп. и испр. / Под ред. акад. Е. В. Тарле. Т. 6. М., 1938. С. 523–524.

¹⁸⁰ См.: Chadwick O. The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century. Cambridge. 1975. P. 111.

папа Лев XIII, объявил, что демократия несовместима с церковной властью. 15 мая 1891 г. была обнародована энциклика «*Regum novarum*», призванная дать Церкви какие-то ориентиры в новых сложных экономических условиях. Однако этот документ явно запоздал: социальный вопрос римский понтифик поднял уже после того, как его подняли К. Маркс и Ф. Энгельс. Именно это обстоятельство дало повод папе Пию XI утверждать, что самым большим промахом для Церкви в XIX в. стала потеря рабочего класса¹⁸¹.

К сказанному следует добавить, что 18 июля 1870 г. на первом Ватиканском Соборе был провозглашен знаменитый догмат о папской непогрешимости. Учитывая сложную ситуацию в Европе и рост антиклерикальных настроений, особенно в Германии, в политических кругах соответствующей направленности этот акт однозначно был воспринят как вызов всему европейскому общественному мнению. На самом Соборе против него проголосовали немецкие епископы, позже изменившие свою точку зрения. В этом смысле очень характерна реакция Бисмарка, который указывал в одном из циркуляров (14 мая 1872 г.): «Постановления Ватиканского собора превратили епископов в орудие папы, в безответственные органы государя, который в силу догмата о непогрешимости располагает гораздо большей полнотой абсолютной власти, чем какой-нибудь другой монарх в мире»¹⁸².

Очевидно, проблема религиозного кризиса не получила удовлетворительного разрешения, более того, привела к открытому конфликту: в начале XX в. Католическую Церковь покинула группа так называемых модернистов (А. Луази, Дж. Тирелл, Г. Шелл), недовольных предписанием сначала Священной канцелярии, а затем и самого папы Пия X, запрещавшего в своей энциклике 1907 г. применять в богословских и библейских исследованиях новые научные методы.

Таким образом, можно согласиться с выводом о том, что в период между Французской революцией и Первой мировой войной западное христианство, столкнувшись с новыми политическими, экономическими и социальными реалиями, выбирало разные методы отвечать на эти вызовы: протестантизм искал возможности фактического приспособления к ним, католицизм, наоборот, отстаивал свою религиозную независимость от них. В результате к моменту начала Первой мировой войны протестанты и католики «отдались друг от друга, как никогда раньше»¹⁸³.

Большое внимание анализу кризисных явлений в Европе уделяют в своих исследованиях многие современные авторы. Не в последнюю очередь нужно упомянуть здесь уже цитированную выше кембриджскую монографию 1975 г. О. Чедвика. В этой работе анализируются главные, с точки зрения автора, факторы секуляризации, которые разбиты на две группы – социальные и интеллектуальные. К первым относятся либерализация европейской культуры, учение Карла Маркса, рабочее движение и антиклерикализм. Ко вторым – восприятие и трансформация идей Вольтера в XIX в., противостояние религиозного и научного мировоззрения, особенности восприятия моральной проблематики.

Особый интерес в монографии О. Чедвика представляет глава «Подъем антиклерикализма». Автор указывает те признаки религиозного кризиса, которые следует признать характерными именно для Европы. Он отмечает, что отношение европейского рабочего к Церкви во второй половине XIX в. обостряется, причем европейской особенностью является то обстоятельство, что *антирелигиозный протест в ней носит ярко выраженную политическую окраску*. Вспоминается знаменитая мечта Д. Дидро свергнуть два враждебных алтаря – королевский и церковный – и задушить последнего короля кишками последнего священника.

¹⁸¹ См.: Лортц Й. Цит. соч. С. 410. Сам Й. Лортц делает вывод, что христианство XIX в. практически отказалось решать социальные проблемы (см.: Там же. С. 330).

¹⁸² Цит. по: История XIX века под редакцией профессоров Лависа и Рамбо. 2-е изд., доп. и испр. / Под ред. акад. Е. В. Тарле. Т. 7. М., 1939. С. 346.

¹⁸³ Лортц Й. Цит. соч. С. 272.

Однако верно и обратное – в условиях усиливавшейся в Европе марксистской пропаганды проповеди священнослужителей в храмах учитывали соответствующий социальный контекст: «...покайтесь, или социальная волна снесет вас». Во второй половине XIX в., после всех острых политических катаклизмов, в частности после Парижской коммуны, религия осознается как единственная сила, которая способна поддержать общество перед лицом марксистской угрозы¹⁸⁴.

Особое раздражение вызывают те ситуации, когда начинают возникать первые в Европе «католические партии»: такие явления воспринимались как попытки католиков сохранить в новых исторических и политических условиях свои старые привилегии. О. Чедвик подчеркивает, что в Европе XIX в. антиклерикализм был не проявлением слабости Католической Церкви, а реакцией на ее растущую власть в современном демократическом обществе. Само слово «клерикализм» впервые употребляет газета «Saturday Review» в 1864 г., затем оно попадает в Оксфордский словарь, а через год или два появляется слово «секуляризация». Клерикализм становится синонимом обскурантизма и административного произвола, вообще любых видов антагонизма по отношению к современным свободам. Позже появляется слово «антиклерикализм»¹⁸⁵.

По единодушному свидетельству всех источников, *русский религиозный кризис* имел свои характерные особенности: столь яркая социально-политическая окраска для него совершенно нехарактерна. В Европе, как и в России, вера также всегда была базисом фундаментальных общественных ценностей, будь то семья или патриотизм и вообще идеи преемственности, наследия, верности прошлому, традиционным «социальным обычаям». Однако характерной особенностью европейской культуры в традиционно католических странах является влиятельное духовенство и разветвленная сеть монашеских орденов, которые обладали собственной политической концепцией и с определенным успехом проводили собственную культурную политику. Эта деятельность распространялась не только на культуру (наука, литература, искусство), но также на всю общественную и политическую жизнь. Именно поэтому политические и социальные притязания Католической Церкви и ее клира вызвали такой энергичный протест в Европе в середине XIX в.¹⁸⁶

Сделанный вывод ярко подтверждается не только фактами, указанными выше, но и крайне интересной историей отлучения от Церкви знаменитого журналиста и интригана Лео Таксиль (Leo Taxil – псевдоним, настоящее имя – Мари Жозе Антуан Жан-Пагане). Как известно, он воспитывался с детства в иезуитском монастыре, из которого вынес крайне негативное отношение к католицизму. В период с 1879 по 1884 г. Л. Таксиль издал ряд сатирических антирелигиозных памфлетов, носящих откровенно кощунственный характер, самые известные – «Забавная Библия» (1882) и «Забавное Евангелие» (1884). В 1885 г. Л. Таксиль заявил о своем переходе в католичество и публично отрекся от своих предыдущих антикатолических сочинений. Однако реально этот шаг означал начало задуманной им грандиозной мистификации, продолжавшейся 12 лет. На этот раз Л. Таксиль издает несколько «антимасонских» и «антисатанинских» произведений и становится одним из инициаторов созыва в сентябре 1896 г. грандиозного «антимасонского» съезда в Триенте, некоторые участники которого выражают сомнения по поводу аутентичности опубликованных Л. Таксильем «документов». 17 апреля 1897 г. на заседании Географического общества в Париже

¹⁸⁴ См.: Chadwick O. The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century. Cambridge. 1975. P. 107 и далее.

¹⁸⁵ Ibid. P. 115–117.

¹⁸⁶ См.: Живов В. М Кощунственная поэзия в системе русской культуры конца XVIII – начала XIX века // Из истории русской культуры. Т. IV (XVIII – начало XIX века). М., 2000. С. 708.

Л. Таксиль открыто заявляет, что в течение 12 лет сознательно разыгрывал Католическую Церковь¹⁸⁷.

Было бы целесообразно сопоставить текст синодального определения 20–22 февраля 1901 г. о Л. Н. Толстом с текстом отлучения Л. Таксиля, который был обнародован папой Львом XIII. Это сопоставление позволяет сделать совершенно определенные выводы: контраст очевиден, становится ясно, что синодальный акт преследовал совсем другую цель. Папская булла составлена с таким пафосом, который в России со стороны церковной власти был бы совершенно немыслим. Вот выдержка из этой буллы: «И Бог Отец, который сотворил мир, его проклинает, и Бог Сын, который пострадал за людей, его проклинает, и Святой Дух, который возродил людей крещением, его проклинает, и святая вера, которой искупил нас Христос, его проклинает. И Святая Дева, Матерь Божия, его проклинает, и святой Михаил, ходатай душ, его проклинает. И небо, и земля, и все, что на них заключается святого, – его проклинает. Да будет он проклят всюду, где бы он ни находился: в доме, в поле, на большой дороге, на лестнице, в пустыне и даже на пороге церкви. Да будет проклят он в жизни и в час смерти. Да будет проклят он во всех делах его, когда он пьет, когда он ест, когда он алкает и жаждет, когда он постится, когда он спит или когда бодрствует, когда гуляет или когда отдыхает, когда он сидит или лежит, когда, раненный, он истекает кровью. Да будет проклят он во всех частях своего тела – внутренних и внешних. Да будет проклят волос его и мозг его, мозжечок его, виски его, лоб его, уши его, брови его, глаза его, щеки его, нос его, кисти рук и руки его, пальцы его, грудь его, сердце его, желудок его, внутренность его, поясница его, пах его с прилегающими частями бедра его, колени его, ноги его, ногти его. Да будет он проклят во всех суставах членов его. Чтобы болезни грызли его от макушки головы до подошвы ног. Чтобы Христос, Сын Бога живаго, проклял его всем своим могуществом и величием. И чтобы небо и все живые силы обратились на него, чтобы проклинать до тех пор, пока не даст он нам открытого покаяния. Аминь. Да будет так, да будет так. Аминь»¹⁸⁸.

Итак, для России, религиозная культура которой определяется совершенно иным способом восприятия констант культуры, связанных с религией, и в которой рабочее движение еще только зарождалось, движущие механизмы кризиса были иными. Описанные выше явления для России совершенно нехарактерны, так как на протяжении всего синодального периода в социальной жизни и тем более в политике русскому духовенству отводилась второстепенная роль. Именно поэтому следует говорить применительно к русской ситуации не о *политическом и социальном, а о культурном антиклерикализме*¹⁸⁹.

Здесь нужно еще раз обратить внимание на исключительную роль Церкви в жизни русского человека – хорошо известно, что до определенного момента все важнейшие события этой жизни были связаны с церковными Таинствами, а приходской храм был духовным центром русской семьи.

Конечно, подобная ситуация имела место не только в России, однако в 1860-е годы, когда обсуждение вопроса об освобождении крестьян стало рассматриваться, в комплексе с другими важными преобразованиями, как попытка перестройки всей русской жизни, по всей видимости, впервые в российской истории публично, т. е. в светской и церковной печати, был поставлен вопрос о месте и роли Церкви и духовенства в русской действительности. И

¹⁸⁷ См.: Handbuch der Kirchengeschichte. Herausgegeben von Hubert Jedin. Band VI: Die Kirche in der Gegenwart. Zweiter Halbband: Die Kirche zwischen Anpassung und Widerstand. Freiburg; Basel; Wien, 1973. S. 225f.

¹⁸⁸ Миссионерское обозрение. 1901. Кн. 3. Март. С. 383. Характерно, что во второй половине XVIII в. во Франции имели место факты жестокой расправы с лицами, уличенными Католической Церковью в кощунстве (1762 г. – колесование Ж. Каласа, 1766 г. – пытки и сожжение шестнадцатилетнего дворянина Ла Бара) (см.: Лотман Ю. М. Несколько слов о статье В. М. Живова [«Кощунственная поэзия...»] // Из истории русской культуры. Т. IV (XVIII – начало XIX века). М., 2000. С. 757).

¹⁸⁹ См.: Живов В. М. Кощунственная поэзия в системе русской культуры конца XVIII – начала XIX века // Из истории русской культуры. Т. IV (XVIII – начало XIX века). М., 2000. С. 706.

не только в периодической печати, но и в других источниках можно найти многочисленные свидетельства осознания этого кризиса именно как кризиса церковности (в первую очередь здесь нужно указать на письма епископа Игнатия (Брянчанинова).

Примечательно еще одно важное обстоятельство: 1860-е гг. – это не только своеобразная оттепель, т. е. появление возможности что-то сказать. Как подчеркивает профессор КазДА П. В. Знаменский, пик «вольномудства» в царствование Екатерины II попадает на вторую половину ее царствования, когда появились поколения русских людей, уже не помнившие никаких религиозных преданий, не имевшие никаких «органов религиозности». Очень часто (но далеко не всегда) именно в семьях таких «бар-безбожников» и рождались будущие деятели эпохи 60-х, получившие в детстве совершенно превратное представление о религии или не получившие вообще никакого¹⁹⁰.

Как правило, по цензурным соображениям русские писатели, священнослужители, публицисты и философы не имели возможности свободно высказываться на тему кризиса, их мысли содержатся либо в частной переписке, либо в статьях, изданных в Европе; в России соответствующий материал был напечатан гораздо позже. Но главный вывод объединяет все эти материалы: Церковь перестает быть центром религиозного самоопределения русского человека. И хотя кризисная ситуация возникает не в середине XIX в., но констатацию подобного факта следует отнести именно к этому времени.

Возвращаясь к вопросу о религиозном кризисе на русской почве, мы должны отдавать себе отчет в том, что это явление было вызвано различными культурно-историческими обстоятельствами и должно анализироваться на совершенно разных уровнях. В самом общем виде можно говорить о рожденном секуляризационными процессами *кризисе восприятия Церкви*, восприятия ее учения и роли в жизни общества.

В свою очередь, кризис восприятия распадается на ряд связанных между собой явлений.

Во-первых, это кризис церковно-государственных отношений в целом, о причинах которого было сказано выше.

Во-вторых, это кризис богословия, который можно определить как поиск адекватного для своего времени богословского языка, предопределивший необходимость возвращения к истокам богословия – Священному Писанию и творениям Отцов Восточной Церкви.

В-третьих, это пастырский кризис, борьба за души пасомых, затрудненная для русского священника рядом обстоятельств, из которых, как было подчеркнуто, одним из главных был его, священника, чрезвычайно низкий социальный статус.

Каждый из перечисленных выше аспектов имеет самостоятельное значение и нуждается в самостоятельном исследовании. В рамках данной работы принципиальное значение имеет именно духовный, нравственный аспект указанного явления, т. е. влияние кризиса на индивидуальную жизнь человека.

Источники, в которых в той или иной степени под тем или иным углом рассматривается проблема русского религиозного кризиса второй половины XIX в., поистине необозримы. Здесь можно упомянуть «Выбранные места из переписки с друзьями» и письма Н. В. Гоголя, письма святителей Игнатия (Брянчанинова), Феофана (Затворника) и оптинских старцев, публицистические работы славянофилов и М. Н. Каткова, «Дневник писателя» Ф. М. Достоевского, «Московский сборник» К. П. Победоносцева, статьи в русских духовных журналах, наконец, многочисленные монографии и статьи русских религиозных философов. Заметим, что работ такого рода по понятным причинам стало больше после большевистского переворота 1917 г., они написаны, как правило, в эмиграции и представляют собой фундаментальное переосмысление проблемы религиозного кризиса, приведшего в конечном счете к уни-

¹⁹⁰ См. подробнее: Соколов Н. М. Интеллигенция и сектантство // Русский вестник. 1903. Т. 284. Апрель. С. 179 и далее.

чтожению русской государственности и небывалым гонениям на Церковь. Конечно, в этом ряду важнейшее место занимают и художественные творения русских писателей.

Ранее уже говорилось о явлении, названном «синодальным типом благочестия». Это сложное явление, несущее в себе черты как исторического фона, так и одного из проявлений кризиса. Именно поэтому анализ «синодального типа благочестия» был выделен в самостоятельный параграф. Очень характерно, что именно это явление – «государственное православие» или «государственное христианство» – подверглось последовательной критике в работах русских славянофилов.

Анализ статей И. С. Аксакова и предисловия Ю. Ф. Самарина к богословским трудам А. С. Хомякова был сделан выше. Но еще до Ю. Ф. Самарина вопрос о кризисных явлениях в духовной культуре был поставлен в статье К. С. Аксакова «О современном человеке». Автор статьи подчеркивает, что современный ему *свет* тотально игнорирует нравственный вопрос, равнодушен к нему, вполне удовлетворяясь внешними проявлениями приличий: «Перед нами эти растленные души, это смешение понятий добра и зла, эта благотворительная суэта, эти богоугодные балы, это благодетельное тщеславие и все эти грехи, возведенные в добродетели светским обществом»¹⁹¹. Противоположность свету К. С. Аксаков видит в *мире*, т. е. в крестьянской общине. Заметим, что подобное противопоставление станет общим местом в позднейших работах Л. Н. Толстого, в этом смысле указанная работа К. С. Аксакова может рассматриваться как своеобразное предисловие к «Исповеди» Л. Н. Толстого.

Большое внимание вопросам религиозного кризиса уделял В. С. Соловьев. Его работы, посвященные данному вопросу, по цензурным соображениям издавались в Европе, в них в первую очередь представлена критика существовавшей в России государственной опеки Церкви и свободы слова. Однако уже в первой лекции, входящей в цикл «Чтений о Богочеловечестве», он провозглашает, что «религия в действительности является не тем, чем она должна быть <...> Вместо того чтобы быть всем во всем, она прячется в очень маленький и очень далекий уголок нашего внутреннего мира, является одним из множества различных интересов, разделяющих наше внимание»¹⁹². В статье «Как пробудить наши церковные силы?» он констатирует, что в России православие стало простым атрибутом русской государственности¹⁹³. Эта мысль более подробно аргументируется в статье «О духовной власти в России», где констатируется (может быть, слишком эмоционально), что духовная власть бессильна и не имеет «общепризнанного нравственного авторитета и общественного значения», духовенство отчуждено от народа, который религиозно невежествен и беспомощен, образованное общество либо равнодушно к христианству, либо прямо враждебно, православное богословие несамостоятельно и неспособно ответить на главные вызовы современности, в том числе научные и философские¹⁹⁴.

Эти мысли подробно были обоснованы философом в статье «Русская идея», однако здесь В. С. Соловьев в своей критике синодального строя в значительной степени опирался на рассмотренные выше статьи И. С. Аксакова, опубликованные только в 1886 г. в четвертом томе его собрания сочинений.

Можно утверждать, что работы славянофилов и В. С. Соловьева заложили основу анализа кризисных явлений в русской религиозной культуре. В дальнейшем эта тема развивалась в работах церковных авторов, которые подчеркивали апостасийные признаки в русской религиозной жизни, грехи интеллигенции и народа. Религиозные философы обращали внимание на важнейшие, с их точки зрения, проблемы религиозной жизни – восприятие цер-

¹⁹¹ Аксаков К. С. О современном человеке // URL: http://dugward.ru/library/estetika/kaksakov_sovr_chel.html. [30.08.09].

¹⁹² Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 5–6.

¹⁹³ Там же. С. 187.

¹⁹⁴ Там же. Т. 1. С. 51 и далее.

ковного учения и сакраментальной стороны церковной жизни, проблемы «Церковь и культура», «Церковь и интеллигенция». Представляется, что в достаточно полном виде материал соответствующих дискуссий присутствует в протоколах заседаний Религиозно-философских собраний 1901–1903 гг., а также Петербургского религиозно-философского общества.

В самом общем виде философский анализ кризисных явлений был уже в эмиграционный период обобщен в работах И. А. Ильина и прот. Г. Флоровского, когда страшный революционный опыт был пережит и отрефлексирован.

И. А. Ильин подчеркивает, что вся русская синодальная история есть история религиозного бессилия и мертвенности, которые имеют совершенно определенные проявления.

А. В первую очередь здесь речь идет об автономизации религиозного и церковного сознания, т. е. таком типе религиозности, который связывается с определенными моментами жизни человека (например, с рождением или бракосочетанием) и совершенно непричастен к большинству других моментов, например к служебным обязанностям или научным штудиям; другими словами, процесс секуляризации отвоевал у веры значительную сферу жизни человека, которая становится не только непричастна религии, но, наоборот, чужда ей, ей не подчиняется, от нее отделяется и в конечном счете становится по отношению к ней во враждебно-противоположное положение. Вера, религия становится отделенной от жизни, между жизнью и верой нет никаких видимых связей и пересечений. Очень важно подчеркнуть, что к концу XIX в. это явление было характерно для двух пониманий религиозности вообще: для религиозности церковно-вероисповедной и для религиозности внецерковной, сверхконфессиональной. Таким образом, уже к середине XIX в. Православная Церковь стала только и лишь одной из частей духовной культуры, одной из организаций, ее вероучение стало одним из многочисленных возможных вариантов мировоззрения. Результатом является констатация того факта, что *«церковное христианство наших дней не ведет за собою человечество»*¹⁹⁵.

Б. Это явление имеет проекцию на все сферы человеческой жизни, имеет тотальный характер. Рождается позитивистский тип мировоззрения, который завоевывает ведущие позиции в науке, рождается сугубо атеистическое и материалистическое миропонимание. Тот же процесс происходит и с государством, правом, экономикой, искусством, нравственностью.

Очень характерно, что анализ И. А. Ильина тесно связан с предметами и направлением критики Л. Н. Толстого, который обратил внимание фактически на те же проявления безрелигиозности современного человека. Конечно, выводы, которые делает писатель, для И. А. Ильина совершенно неприемлемы.

Прот. Г. Флоровский рассматривает данную проблему не столько с философской, сколько с историко-психологической точки зрения. В своих работах он показывает, что для русского интеллигента кризис всегда был ответом на поиск исхода из жизненного тупика, был стремлением заполнить духовный вакуум. Как правило, он носил своеобразный характер: часто его сопровождали глубокие срывы, разочарования, которые либо приводили к атеизму, либо рождали «религиозно-утопический энтузиазм», «взрыв религиозной энергии», «безумие религиозного голода, не утоленного целые века» (Г. Федотов)¹⁹⁶.

Русский интеллигент действительно не удовлетворялся «традиционными формами» религиозности, игнорировал «историческую Церковь»: вопреки известной формуле С. С. Уварова, интеллигенция отказывается быть православной, но претендует на «духовность», для которой нужна почва под ногами. Очень точно это состояние передается термином «человек поля», который возникает как осмысление известной дневниковой записи А. П.

¹⁹⁵ Ильин И. А. Кризис безбожия. М., 2005. С. 63–67, 68.

¹⁹⁶ Федотов Г. Трагедия интеллигенции // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 430.

Чехова о громадном поле между «есть Бог» и «нет Бога»¹⁹⁷. Русская интеллигенция была обречена на блуждание по этому полю, и в этом заключалась ее главная жизненная трагедия.

Какие же признаки религиозного кризиса можно выделить особо?

А. Общее падение авторитета Церкви и духовенства. В ряду общих признаков этот представляется главным. Русское образованное общество в значительной степени потеряло потребность искать ответы на свои духовные запросы в Церкви. Именно это обстоятельство в конечном счете определило реакцию «публики» на синодальное определение 20–22 февраля 1901 г.

Религиозный кризис часто переходил в своеобразный интерес, даже скорее сочувствие к маргинальным типам духовности, именно этим объясняется повышенное внимание к старообрядчеству, сектантству, мистическим поискам, чаянию «нового религиозного сознания». Очень характерно, что этот поиск маргинальной духовности имел место и в просвещенной среде (сначала издательско-масонские эксперименты Н. И. Новикова, затем собрания Татариновой в Александровскую эпоху, наконец, лорд Редсток и его последователь В. Пашков, о которых речь подробнее пойдет ниже), и в крестьянстве (сектантство); в последнем случае, как это ни парадоксально, этот интерес нашел отражение даже в жизни монашеской – имеются в виду здесь печально известные ранние хлыстовские процессы XVIII в.¹⁹⁸

Иногда для характеристики духовного состояния русского общества не совсем точно используют термин «неверие». Представляется, что здесь было бы более правильно говорить о сознательном игнорировании церковной традиции, вопиющем ее незнании. Во второй половине XIX в. традиционные формы религиозности часто уже воспринимались как нечто необычайное. Вот несколько примеров такого рода.

В 1876 г. Н. Н. Страхов в письме от 4 ноября сообщает Л. Н. Толстому, что один из его знакомых, молодой юрист П. А. Матвеев, рекомендует ему побывать в Оптиной пустыни. Эта рекомендация действительно имела результатом поездку Н. Страхова и Л. Н. Толстого в Оптину летом 1877 г. Но вот что поразительно: говоря о Матвееве, Страхов упоминает, что он «сам верующий, к великому изумлению всех окружающих»¹⁹⁹.

Еще один пример такого рода, но уже более поздний: в марте 1890 г. К. Н. Леонтьев пишет Т. И. Филиппову из Оптиной пустыни, что здесь многие поражены поступлением в монастырь молодых братьев Шидловского и Черепанова, «обеспеченных, образованных и женатых на красивых женщинах (которые тоже обе пошли в монахини)»²⁰⁰.

Однако «излишняя» религиозность могла иметь для человека и более весомые последствия: в 1872 г., когда в Салониках стало известно о новом религиозном увлечении самого К. Н. Леонтьева, к нему для *негласного освидетельствования* был послан доктор В. Каракановский, а в дипломатических кругах стали распространяться разговоры о душевном нездоровье русского консула, «задержавшегося» на Афоне. Интересно, что несколько позже один из корреспондентов К. Н. Леонтьева, А. В. Неклюдов, жаловался на невозможность «поехать

¹⁹⁷ См. подробнее: *Свинцов В. И.* Вера и неверие: Достоевский, Толстой, Чехов и другие // Вопросы литературы. М., 1998. № 5. С. 178–179.

¹⁹⁸ Конечно, такие процессы могли иметь место в Москве только при отсутствии систематического духовного просвещения (см. подробнее: *Панченко А. М.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2004. С. 146 и далее).

¹⁹⁹ Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов: Полное собрание переписки. Т. I–II / Группа славянских исследований при Оттавском университете; Государственный музей Л. Н. Толстого. 2003. Т. I. С. 288.

²⁰⁰ *К. Н. Леонтьев.* Из эпистолярного наследия. Письмо к Т. И. Филиппову / Публ. и примеч. Г. М. Кремнева // Трибуна русской мысли. 2002. № 3. С. 121. Шидловский – двоюродный брат жены Л. Н. Толстого, С. А. Толстой, не выдержавший в итоге монашеского искуса и вышедший из монастыря.

в монастырь недель на 6, постом», так как это грозит освидетельствованием умственных способностей и даже подозрениями в политической неблагонадежности²⁰¹.

Другими словами, речь здесь идет уже не только о насмешках и кощунствах: ставится вопрос о психической вменяемости образованного верующего человека.

В этом смысле в творчестве Л. Н. Толстого очень характерен фрагмент главы «О молитве», который не вошел в окончательную редакцию повести «Детство». В нем рассказчик (Иртeneв) подробно размышляет о духовном состоянии своих сверстников и констатирует, что светская молодежь его времени «совершенно ни во что не верит», – вывод, вполне соответствующий содержанию творений подвижников православия первой половины XIX в. и выраженный в первую очередь в их переписке²⁰².

Итак, во второй половине XIX в. вера образованного человека могла в его среде вызвать только изумление. Вот что по этому поводу писал В. В. Розанов в 1913 г.: «Может быть, для будущих времен интересно будет сообщение, что в 80-х гг. минувшего столетия Россия и общество русское пережило столь разительно глубокий *атеизм*, что люди даже типа Достоевского, Рачинского и (извините) Розанова предполагали друг у друга *атеизм, но скрываемый*: до того казалось невозможным «верить», «не статочным» – верить!!» Примечательно, что далее Розанов говорит о том, что что-то «переменилось со страшной незаметностью» и он уже два раза встречал юношей, «у которых с *шестого класса гимназии* стала в душе мечта – сделаться священником»²⁰³.

В этом смысле действительно права Т. А. Касаткина, которая указывает, ссылаясь на признание Н. А. Бердяева, писавшего, что его первое обращение ко Христу связано с «Легендой о великом инквизиторе», что Ф. М. Достоевский извлекал Россию из глубокого духовного обморока²⁰⁴.

Примечательно, что в начале XX в., несмотря на указанные В. В. Розановым изменения, реально ситуация мало изменилась. З. Н. Гиппиус вспоминает, что когда в конце 1890-х гг. в среде символистов заговорили о религии, эти разговоры были приняты в штыки представителями «старой интеллигенции», для которой религиозность могла быть только одним из проявлений «реакции». Религиозные искания В. С. Соловьева в это время были понятны очень небольшому кругу людей, а редакция «Вестника Европы» прощала ему его христианство только за его либерализм²⁰⁵.

О том же свидетельствуют и воспоминания С. Н. Булгакова. Он отчетливо осознавал все трудности своего положения, когда в конце 1917 г. решил стать священником: в интеллигентской среде в его положении профессора Московского университета и доктора политической экономии это решение «являлось скандалом, сумасшествием или юродством и, во всяком случае, самоисключением из просвещенной среды»²⁰⁶.

²⁰¹ См.: Фетисенко О. Л. Окрест Оптиной: Достоевский и спор о «сентиментальном христианстве» в пометах К. Н. Леонтьева на книге «Преподобного отца нашего Аввы Дорофея душеполезные поучения...» // Достоевский: Материалы и исследования. СПб., 2005. Т. 17. С. 145–146 и примеч. 2 на с. 145. Это свидетельство подтверждает Ю. Иваск, который сообщает слова канцлера М. Д. Горчакова: «Нам монахов не нужно» (Иваск Ю. П. Константин Леонтьев (1831–1891). Жизнь и творчество // К. Н. Леонтьев: pro et contra. Личность и творчество Константина Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей после 1917 г.: Антология. Кн. 2. СПб., 1995. С. 462).

²⁰² См. подробнее: Гулин А. В. Л. Н. Толстой: Духовный идеал и художественное творчество (1850–1870-е годы). Специальность 10.01.01 – русская литература: Автореф. дис... д. филол. н. М., 2004. С. 15 и далее.

²⁰³ Розанов В. В. Литературные изгнанные. Н. Н. Страхов, К. Н. Леонтьев. М., 2001. С. 72. Примеч. 1. Очень показательно то обстоятельство, что уже в начале XIX в. *православный пост* становится той чертой, которая разделяет народ («люди») и образованное общество (см.: Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века). СПб., 2002. С. 312).

²⁰⁴ См.: Касаткина Т. А. Феномен «Ф. М. Достоевский и рубеж XIX–XX веков» // Достоевский и XX век. М., 2007. Т. 1. С. 152.

²⁰⁵ См.: Гиппиус З. Н. Воспоминания о религиозно-философских собраниях // Наше наследие. 1990. № IV (16). С. 67.

²⁰⁶ Булгаков С, *прот.*, Православие. М., 2001. С. 341.

Тема безбожия интеллигенции нашла отражение в другом произведении прот. С. Булгакова – диалогах «На пиру богов», где отец Сергей, осмысляя причины недавнего большевистского переворота, обличает «образованное меньшинство» с беспощадной откровенностью: «Посмотрите особенно на провинциальную интеллигенцию, так сказать, второго и третьего сорта: земского врача, фельдшера, учителя, акушерку. Хоть бы когда-нибудь они усомнились в своем праве надменно презирать веру народную! На их глазах люди рождаются, умирают, страждут, – совершается дивное и величественное таинство жизни, ежедневно восходит и заходит солнце, но ничего не шевелится в их душах, в них незыблемо царит писаревщина»²⁰⁷.

Социальный статус православного священнослужителя, «попа», в XIX в. был настолько низок, что эпизоды принятия сана представителями дворянского сословия и тем более аристократии были крайне редкими. Тот портрет русского духовенства, который дает в «Дневнике писателя» Ф. М. Достоевский, подтверждает эту мысль: духовенство не отвечает на вопросы народа и занимается поборами, а часто и доносами (см.: ДПСС. Т. 25. С. 174), священник – «для народа стяжатель», народ «устанет веровать», не уберет своей веры (см.: ДПСС. Т. 15.

С. 253), русский народ «в уединении, весь только на свои лишь силы оставлен, духовно его никто не поддерживает» (ДПСС. Т. 27. С. 17; см. также: С. 49). Интересно, что по некоторым данным первоначально Ф. М. Достоевский хотел известные слова «Великого инквизитора» о чуде, тайне и авторитете адресовать всему христианству, а не только католицизму, но его отговорил М. Н. Катков²⁰⁸.

И удивляться этому не приходится: жестокие уроки «бироновщины в Церкви» не прошли для духовного сословия даром – и до эпохи Анны Иоанновны оно не пользовалось большим уважением в русском обществе, что видно еще из известного сочинения И. Т. Посошкова «Книга о скудости и богатстве», а уж после «разборов», «дел о присягах», ссылок в Сибирь, *нещадного сечения кнутом, вырывания ноздрей и даже сажания на цепь священнослужителей* ни о каком статусе серьезно говорить не приходилось. Достаточно напомнить, что официально от телесного наказания священники и диаконы были освобождены императорским манифестом только в 1801 г., а члены их семей – в 1808 г.²⁰⁹

Именно поэтому В. М. Живов утверждает, что в России духовенство и дворянство культурно были фактически противопоставлены в первую очередь по типу воспитания и образования, что нашло свое характерное выражение уже в начале XIX в. в презрительном «семинарист»²¹⁰.

²⁰⁷ Далее в этом же отрывке о. Сергей делает интеллигенцию фактически ответственной за последовавшие после большевистского переворота 1917 г. гонения на Церковь: «Да этого еще мало! На русской интеллигенции лежит страшная и несмываемая вина – гонения на церковь, осуществляемого молчаливым презрением, пассивным бойкотом, всей этой атмосферой высокомерного равнодушия, которой она окружила церковь. Вы знаете, какого мужества требовало просто лишь не быть атеистом в этой среде, какие глумления и заушения, чаще всего даже непреднамеренные, здесь приходилось испытывать» (Булгаков С. Н. На пиру богов // Из глубины: Сборник статей о русской революции // URL: <http://www.vehi.net/bulgakov/narubogov.html> [26.10.2009]).

²⁰⁸ См.: Фудель С. И. Наследство Достоевского. М., 1998. С. 203. Однако Н. О. Лосский все-таки утверждает, что «Легенда о великом инквизиторе» затрагивает не только католическую, но и Православную Церковь и что Ф. М. Достоевский этого просто не заметил (см.: Лосский Н. О. Достоевский и его христианское миропонимание // Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 220).

²⁰⁹ См.: Римский С. В. Российская Церковь в эпоху Великих реформ: Церковные реформы в России 1860-1870-х годов. М., 1999. С. 100. Очень характерно, что в ходе знаменитого процесса семьи Долгоруких в 1738–1739 гг. были биты кнутом с урыванием ноздрей те священнослужители, которые не донесли начальству информацию, полученную на исповеди (см.: Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века). СПб., 2002. С. 300).

²¹⁰ См.: Живов В. М. Кошунственная поэзия в системе русской культуры конца XVIII – начала XIX века // Из истории русской культуры. Т. IV (XVIII – начало XIX века). М., 2000. С. 737–738.

Это же замечание относится и к монашеству, возможно даже, что непонимание смысла монашеского подвига в русском обществе было еще глубже, чем в случае белого духовенства, и это притом, что случаи принятия монашества дворянами были более частыми. В этом смысле очень характерен отчет, составленный архим. Игнатием (Брянчаниновым) по поводу поездки в 1838 г. на Валаам в связи с возникшими там нестроениями. Свт. Игнатий отмечает, что из 115 членов братии монастыря «из духовного звания 8, всех не кончивших курса и вовсе не бывших в семинарии, кроме иеромонаха Аполлоса; из дворян – 4, знающих только читать и писать; из купцов – 4, кое-как знающих читать и пописывать. Итак, только 16 человек из таких сословий, в коих достигают значительной внешней образованности, из сих 16-ти образованный человек только один». Таким образом, в братии Валаамского монастыря представителями дворянского сословия были 4 человека из 115, т. е. чуть более 3 %²¹¹. Не случайно тот же Ф. М. Достоевский в своем последнем романе говорит о том, что слово «инок» «произносится в наши дни у иных уже с насмешкой, а у некоторых и как бранное» (ДПСС. Т. 14. С. 284).

Даже такой по-своему проницательный и понимающий автор, как В. В. Розанов, мог в каком-то припадке пароксизма писать о монашестве откровенные глупости (понятно, что по причине особого внутреннего устройства, конституции души и своей сложной жизненной истории): чего стоят его размышления об этом предмете в комментариях к переписке с К. Н. Леонтьевым, где он серьезно утверждает, что монашество есть легчайший, беспечальный и беспечный путь жизни, ибо у монаха есть только одна настоящая скорбь в жизни – запрет «касаться женщины», а настоящие скорби известны только в миру и только людям семейным²¹², – своеобразная смесь на тему петровского указа о монашестве 1724 г., где все монахи выведены откровенными тунеядцами, и известных разглагольствований Федора Павловича Карамазова в подгородном монастыре о спасении «пескариками». То, что это мнение было именно «сочинено» В. В. Розановым, заметно из другого места той же переписки, где присутствуют совсем другие мысли: истинное монашество есть чудо на земле, квинтэссенция

²¹¹ См.: «Ищите всюду духа, а не буквы»: Полное жизнеописание святителя Игнатия Кавказского, составленное его ближайшими учениками. М., 2008. С. 138. Самые известные примеры принятия монашества представителями дворянского сословия, относящиеся к первой половине XIX в., – это Д. А. Брянчанинов (1807–1867) (впоследствии епископ Игнатий) и князь С. А. Ширинский-Шихматов (1783–1837) (монах Аникита). Конечно, это были особые, притом общеизвестные случаи: С. А. Ширинский-Шихматов был действительным членом Российской Академии наук, родным братом кн. П. А. Ширинского-Шихматова, министра народного просвещения в 1850–1853 гг. В марте 1830 г. принял монашеский постриг, а затем прославился как афонский подвижник и один из восстановителей Руссика. Свт. Игнатий был представителем известной дворянской фамилии, внуком С. А. Брянчанинова, председателя дворянства Грязовецкого уезда Вологодской губернии, и сыном А. С. Брянчанинова, выпускника Пажеского корпуса, камер-пажа при дворе императора Павла I. Интересно отметить, что вслед за своим старшим братом Дмитрием Брянчаниновым, ставшим епископом Игнатием, монашество впоследствии приняли три его младших брата – Петр, Михаил и Александр. История семей Брянчаниновых и Ширинских-Шихматовых имела огромный «миссионерский» эффект для дворянства и интеллигенции, примеры были настолько значимы, что, вероятно, могли послужить биографической основой для некоторых героев Достоевского (см., например: Беловолов *(Украинский)* Г. В. Старец Зосима и епископ Игнатий Брянчанинов // Достоевский: Материалы и исследования. № 9. Л., 1991; Тихомиров Б. Н. Иеромонах Аникита (в миру князь С. А. Ширинский-Шихматов) в творческих замыслах Достоевского // Достоевский: Материалы и исследования. № 14. СПб., 1997; Дмитриева М. А. Братья Ширинские-Шихматовы и архимандрит Фотий // Христианство и русская литература: Сб. статей. № 2 / РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом). СПб., 1996. Именно поэтому В. Гогвадзе, анализируя источники жизнеописаний старца Зосимы («Братья Карамазовы») и отца Сергия («Отец Сергей»), не без серьезных оснований утверждает, что военная карьера и монашеская жизнь были своеобразными противоположностями, полюсами русской жизни (см.: Gogvadze V. Starez Zosima und Vater Sergij // Ostkirch-lichen Studien. 1987. Bd. 36. № 2/3. S. 195). Случаев пострижения в монашество женщин – представительниц известных дворянских фамилий несколько больше. Помимо общеизвестных примеров (гр. А. А. Орлова-Чесменская, М. М. Тучкова, кн. Е. Н. Мещерская, С. М. Болотова), следует обратить внимание на малоизвестный эпизод уже второй половины XIX в. – принятие монашества графиней Е. Б. Ефимовской (1851–1925), известной поэтессой, ученицей педагога С. А. Рачинского, ставшей по благословению старца Амвросия первой настоятельницей Леснинского Свято-Богородицкого монастыря и состоявшей в переписке с митр. Антонием (Вадковским) и еп. Антонием (Храповицким). Впоследствии монахиня Екатерина (Ефимовская) стала автором нескольких богословских и духовно-нравственных сочинений (см.: Аксаков И. С. – Страхов Н. Н.: Переписка. Оттава; М., 2007. С. 83–85).

²¹² См.: Розанов В. В. Литературные изгнанники. Н. Н. Страхов. К. Н. Леонтьев. М., 2001. С. 338, примечание.

идеи братства, красота орлиного полета, глубина отечески нежного отношения к миру, синтез Евангелия и природы: «... тут, во всяком случае, много лесов, лесного запаха, ландышей, звезд, далекого горизонта, вечного уединения и углубления в себя». Однако все эти великие потенции, по мысли В. В. Розанова, в конечном счете разбиваются о глубинное «несочувствие» монахов (даже самых лучших) «непреображенным» энергиям мира – корень монашества всегда его уход от мира и его отрицание. Интересно, что именно этим отсутствием «энергизма к деятельности» и объяснял В. В. Розанов неприятие монашества Петром I как человеком энергичным, забывая, что в этом неприятии были гораздо более простые и понятные мотивы, связанные с зарождавшейся секуляризацией²¹³.

В этом смысле также характерно и симптоматично признание владыки Антония (Храповицкого), который в своих воспоминаниях о К. Н. Леонтьеве указывает, что, будучи еще 14-летним мальчиком, он случайно нашел в дедовской библиотеке рассказы К. Н. Леонтьева о жизни христиан в Турции и больше всего был поражен тем, что впервые встретил писателя, который говорил о греческих и болгарских христианах без чувства недоброжелательства, более того, писателя, для которого Церковь была дороже, чем государство или нация. Такие взгляды, по свидетельству владыки Антония, были полной противоположностью взглядам его любимых авторов, преподавателей, знакомых, родственников и даже священнослужителей: над русским обществом нависла «раздвоенность между вселенским православием и языческим европеизмом», которая, по мнению владыки Антония, через 20–30 лет перешла в фазу «полного почти отречения большинства интеллигенции от Церкви»²¹⁴.

В этой ситуации приходится констатировать не только отречение от Церкви интеллигенции, но и своеобразное игнорирование духовенства властью. Известный русский публицист Н. П. Гиляров-Платонов, сам выходец из духовной среды, определил духовенство как «униженное» и «запуганное» сословие, «на которое сама государственная власть смотрит с презрением» и которое «отбивается от обязанности воспитывать народ»²¹⁵.

Этот суровый приговор также подтверждается многочисленными свидетельствами. Вот только один пример. Когда брат шефа столичной полиции П. Шувалова испытывал большие душевные страдания, Шувалов пригласил к нему не православного священника, а известного лютеранского пастора Дальтона. На недоуменный вопрос последнего о причине такого выбора он ответил: «Господин пастор, наши попы хороши для литургии, но утешить народ они не могут; для этого нужны евангелисты»²¹⁶. Не будем переоценивать значение этого свидетельства – вряд ли лютеранские проповедники и представители аристократии, сочувствующие заезжим сектантам, могли испытывать особое расположение к русскому духовенству, однако обратить внимание на данное свидетельство необходимо.

Во избежание недоразумений нужно еще раз со всей решительностью подчеркнуть, что речь идет именно о *социальном статусе*, об образе в обществе, а не о реальном служении, – любая попытка изобразить русского священника в гротескном виде или просто оклеветать его, как ныне принято делать в некоторых псевдонаучных сочинениях, будет свидетельствовать о непонимании проблемы и исторической неправде. Русское образованное общество в значительной степени перестало переживать Церковь как нечто для себя родное и близкое, не желало тратить времени на понимание того, чем Церковь живет, что мешает ей осуществлять свое призвание в мире.

²¹³ См.: Там же. С. 379. Примеч. 1.

²¹⁴ Цит. по: Памяти Константина Николаевича Леонтьева: Литературный сборник. СПб., 1911. С. 317–318.

²¹⁵ Гиляров-Платонов Н. П. «Жизнь есть подвиг, а не наслаждение...». М., 2008. С. 169, 171. Интересно отметить, что цитируемая статья Н. П. Гилярова-Платонова, вышедшая впервые в 1862 г. в академическом богословском журнале, вызвала такое раздражение в верхах, что даже митр. Филарет вынужден был давать некоторые пояснения по этому поводу.

²¹⁶ Цит. по: Бачинин В. А. У истоков российского протестантизма // Вопросы истории. М., 2007. № 3. С. 31. См. также: Хейер Э. Религиозный раскол в среде российских аристократов в 1860–1900 гг. (редстокизм и пашковщина). М., 2002. С. 50.

В еще большей степени это замечание относится к стремлению некоторых авторов обвинить представителей русского духовного сословия в тотальном невежестве, обскурантизме и т. п.²¹⁷ В своих воспоминаниях о К. Н. Леонтьеве тот же В. В. Розанов не случайно подчеркивал одну из причин их близости и единодушия: «кружок монахов в Оптиной пустыни» напоминал ему «некоторые, идеально высокие типы из белого духовенства» в Ельце²¹⁸. А прот. С. Булгаков, также выходец из духовного сословия, подчеркивал, что при всех своих немощах духовное сословие в русской истории было действительно наиболее духовным²¹⁹. Это же подтверждает переписка свт. Игнатия (Брянчанинова), человека строгого не только к своим, но и к чужим слабостям: в 1860-е гг. он указывал по поводу провинциального духовенства, что в его среде встретил «самых добрых людей» и что «все вообще духовенство может быть направлено прекрасно <...> оно очень девственно <...> его погрешности и недостатки более грубы, нежели глубоки»²²⁰. Правда, приблизительно в это же время в другом письме он дает более жесткую характеристику духовенству: «чиновничеством уничтожено в Церкви существенное значение Иерархии, уничтожена связь между пастырями и паствой, а миролюбие, ненасытное стремление к суетным почестям, к накоплению капитала уничтожило в пастырях христиан, оставило в них лишь презренных ненавистных полицейских по ненависти их к народу, по злоупотреблению и безнравственности»²²¹.

Имея в виду именно положение духовенства в той системе церковно-государственных отношений, которая существовала в России в синодальную эпоху, Н. П. Гиляров-Платонов подчеркивает, что оно выполняет только две функции, вторая из которых навязана ему насильно: это, во-первых, требоисполнительство и совершение богослужения, а также чиновничество – ведение метрических книг. Чтобы эта ситуация изменилась, необходимы, по его мнению, три существенные меры: освобождение духовенства от государственных функций, полная свобода совести и исповедания и свобода церковной проповеди. Тогда поневоле священнослужители будут поставлены в такие условия, когда нужно будет заниматься воспитанием народа²²². Но эта программа была отчасти реализована только тогда,

²¹⁷ См., например: *Хейер Э.* Религиозный раскол в среде российских аристократов в 1860–1900 гг. (редстокизм и пашковщина). М., 2002. С. 26.

²¹⁸ *Розанов В. В.* Литературные изгнанники. Н. Н. Страхов. К. Н. Леонтьев. М., 2001. С. 320. Некоторые факты, связанные с деятельностью духовенства, действительно вызывают справедливое недоумение: в свое время Н. С. Лесков сообщал, что известная Санкт-Петербургская редстокистка Ю. Д. Засецкая обращалась к некоторым Санкт-Петербургским священникам с предложением раз в неделю читать и разъяснять обитателям столичных ночлежных трущоб Слово Божие, но всегда получала отказ (см.: *Ипатов С. А.* Достоевский, Лесков и Ю. Д. Засецкая: спор о редстокизме: Письма Ю. Д. Засецкой к Достоевскому // *Достоевский: Материалы и исследования.* СПб., 2001. Т. 16. С. 417).

²¹⁹ См.: *Булгаков С., прот.* Православие. М., 2001. С. 292.

²²⁰ [Игнатий (Брянчанинов), свт.] Собрание писем Святителю Игнатия Брянчанинова, епископа Кавказского и Черноморского / Сост. игумен Марк (Лозинский). М.; СПб., 1995. С. 61. На это же указывает и влд. Антоний (Храповицкий): Л. Н. Толстой является «преступным клеветником», утверждая, что духовенство сплошь состоит из лицемеров, поддерживающих суеверие для государственных целей: «русское духовенство верует и с верой молится Богу» (*Антоний (Храповицкий), митр.* Пастырское богословие. Издание Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994. С. 98).

²²¹ [Игнатий (Брянчанинов), свт.] Собрание писем Святителю Игнатия Брянчанинова, епископа Кавказского и Черноморского / Сост. игумен Марк (Лозинский). М.; СПб., 1995. С. 779.

²²² См.: *Гиляров-Платонов Н. П.* «Жизнь есть подвиг, а не наслаждение...». М., 2008. С. 173. Интересно, что незадолго до смерти, уже будучи монахом в тайном постриге и проживая в Сергиевом Посаде, К. Н. Леонтьев в беседе с архим. Антонием (Храповицким), 2 января 1891 г. назначенным ректором МДА, заметил, что «сыны духовного сословия», отличаясь многими прекрасными качествами, в первую очередь «исключительным трудолюбием», особенно на почве ученой, а также замечательной чистотой нравов, особенно в семейной жизни, «редко бывают способны к творческой работе – как в области научно-литературной, так еще менее в области административной и общественной», и в этой последней области их «далеко превосходят представители дворянского сословия, менее просвещенные и более развращенные в нравах» (Памяти Константина Николаевича Леонтьева: Литературный сборник. СПб., 1911. С. 315). В этом отношении типичны также воспоминания Л. А. Тихомирова, в которых он рассказывает о своей встрече с известным русским иезуитом И. М. Мартыновым, жившим в Париже. Во время этой встречи Мартынов особенно подчеркнул «деятельный характер веры» и «постоянное руководство совести» в римском католицизме, которые, по мнению последнего, выгодно отличают его от православия (*Тихомиров Л. А.* Тени прошлого. М., 2000. С. 596).

когда в Русской Церкви появились такие замечательные пастыри, как свв. Иоанн Кронштадтский и Алексей Мечев, давшие другим приходским священникам образец приходского служения: пламенного отношения к Евхаристии и проповеди Евангелия, пастырского душепопечения и духовного окормления, живой практики христианского милосердия и заботы об «униженных и оскорбленных».

Здесь важно подчеркнуть, что фактически в России противостояние духовного сословия и интеллигенции воспринималось как противостояние двух совершенно чуждых друг другу реальностей. Во всяком случае, именно так определяла проблему З. Гиппиус: *мы и они*, два разных мира, совсем другая культура, причем другая вовсе не по уровню образования, не по происхождению, не по глубине и проницательности, а по тому, что мы сейчас часто называем ментальностью²²³. Поразительно при этом то обстоятельство, что очень многие представители интеллигенции по своему происхождению были выходцами именно из духовного сословия.

По сути, глубоко трагично то восприятие духовного сословия, которое присутствует в этой характеристике и которое так характерно для русского интеллигента начала XX в.: «духовные» не знают религиозных волнений мира, более того, их невозможно ввести в мир этих волнений; у них нет настоящей «школы и истории личного образования»; их сомнения – «не наши», их боль – тоже «не наша»: «Нашей боли и наших сомнений они никогда не почувствуют, и в глубочайшем, в душевном смысле – мы просто не существуем для них, как в значительной степени – и они для нас. Печально, но истинно»²²⁴. Примечательно, что написаны эти строки в 1903 г., т. е. уже после (или почти после) петербургских религиозно-философских заседаний.

Трагичность подобной характеристики не в ее верности, здесь многое может быть и от незнания, и от непонимания, и от предубежденности. Но сама констатация существования пропасти такой ширины и глубины действительно заставляет задуматься: через 40 лет после «Великих реформ» императора Александра II, которые так глубоко затронули духовенство, Розанов констатирует существование в России двух разных миров, двух разных жизней, между которыми нет даже возможности никакого понимания и тем более согласия. Еще раз повторим: можно очень сомневаться в верности нарисованной картины, но ведь невозможно сомневаться в том, что сам В. В. Розанов эту картину видел именно так.

Одним из проявлений указанной особенности является то обстоятельство, что на протяжении всей первой половины XIX в. в России существовала «субкультура духовенства», функция которой и заключалась в сохранении замкнутости, причем и вне сословия, и внутри его осознание его автономности и вместе с тем ущербности возрастает²²⁵. Этот процесс выражается даже «в языковой политике духовенства, создающего в этот период обособленный литературный язык, противопоставленный языку светскому»²²⁶.

В то же время выходцам из духовного сословия принадлежит очень значительная роль в формировании русской интеллигенции. Б. А. Успенский связывает это с двумя характерными особенностями русского духовенства, неизвестными католическому Западу, – отсутствием celibата и практикой наследования прихода отца. Так как священнические семьи

²²³ См.: Гиппиус З. Н. Воспоминания о религиозно-философских собраниях // Наше наследие. 1990. № IV (16). С. 68.

²²⁴ Розанов В. В. Литературные изгнанники. Н. Н. Страхов. К. Н. Леонтьев. М., 2001. С. 346. Примеч. 1.

²²⁵ См.: Живов В. М. Маргинальная культура в России и рождение интеллигенции // URL: http://www.krotov.info/history/00/zhivov/zhivov_03.html [22.06.08]. Подробно вопрос о замкнутости духовного сословия и путях преодоления ее рассмотрен в замечательной монографии профессора КазДА П. В. Знаменского «Приходское духовенство в России со времени реформы Петра» (СПб., 2003), до сих пор, по-видимому, остающейся лучшим исследованием на данную тему. См. также: Римский С. В. Российская Церковь в эпоху Великих реформ: Церковные реформы в России 1860-1870-х годов. М., 1999.

²²⁶ Живов В. М. Маргинальная культура в России и рождение интеллигенции // URL: http://www.krotov.info/history/00/zhivov/zhivov_03.html [22.06.08].

были, как правило, многодетны, в России складывался своеобразный образованный класс – «дети священнослужителей, которые не пошли по стопам отцов»²²⁷.

Таким образом, важнейшим показателем наличия религиозного кризиса в России является не только сам факт отчуждения образованного сословия, интеллигенции и аристократии, от Церкви, но и глубина этого отчуждения: для его преодоления, для возвращения в Церковь представителям замечательных русских семей в начале XX в. – Самариным, Трубецким, Булгаковым и другим – пришлось пройти и через суровую внутреннюю работу, и через «полосу отчуждения» родных, друзей и коллег.

Но указанный признак наличия кризисных явлений является далеко не единственным.

Б. Игнорирование догматической, мистической и литургической сторон христианской жизни.

Это явление, по своему содержанию тесно связанное с описанным выше адогматизмом, но более глубокое по содержанию, рассмотрено в переписке архим. Сафрония (Сахарова) с прот. Г. Флоровским, где получило название «до-догматической» веры²²⁸. Эта неспособность и нежелание поверять свою собственную веру верой Церкви приводит к тяжелым последствиям, которые в своем спектре простираются от «наивной прелести», которую сравнительно легко распознать», до «замаскированного «демонизма», одетого в «ангельскую маску», ибо он непримирим и агрессивен»²²⁹.

Нежелание стоять на «церковно-исторической магистрали», в значительной степени (явно или неявно) связанное с протестантскими симпатиями, в XIX в. часто было замаскировано под религиозную ревность, требование простоты, которая в реальности превращается в самолюбиво-дурную упрощенность. В христианстве все должно быть просто и понятно, как все просто и понятно в Евангелии, учили отечественные и заезжие проповедники, а сложные догматические построения и аскетические предписания исторически обусловлены и объясняются «искажениями» в христианской жизни, имевшими место в константиновскую эпоху, т. е. в эпоху Вселенских Соборов.

Действительно, даже среди людей, сохранявших интерес к религиозной жизни, часто происходила значимая подмена: мистический, духовный смысл церковного христианства либо полностью игнорировался, либо, уже в крайних случаях, приобретал болезненную окраску. В этой ситуации уже не может удивлять мнение столь просвещенного человека, как Н. Н. Страхов (в прошлом семинарист), который указывает в письме Л. Н. Толстому, что, по его мнению, христианство вместило в себя все религии, в том числе и буддизм, и отозвалось на все запросы сердца, но понимать его уже невозможно – буддизм и магометанство понятнее²³⁰. В другом письме Н. Н. Страхов подчеркивает, что ему всегда казалась непонятной и дикой идея личного бессмертия и был противен мистический восторг большинства религиозных людей. С его точки зрения, альтернативой этой, по его мнению, ложной религиозности является установка на выполнение слов Христа: «Любите враги ваша, добро творите ненавидящим вас. И это я понимаю. Как хорошо предаваться добрым движениям души, из которых иных я, бывало, стыдился!»²³¹

Очень часто подобную мистико-догматическую бесчувственность проявляли именно бывшие семинаристы, т. е. люди, прошедшие специальную подготовку в русской духовной школе среднего звена. Оставляя в стороне споры о проблемах русских семинарий и ака-

²²⁷ Успенский Б. А. Цит. соч. С. 404.

²²⁸ Софроний (Сахаров), архим. Переписка с протоиереем Георгием Флоровским. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь; Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2008. С. 56.

²²⁹ Там же. С. 84–85.

²³⁰ Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов: Полное собрание переписки. Т. I—II. Группа славянских исследований при Оттавском университете; Государственный музей Л. Н. Толстого. 2003. Т. I. С. 402.

²³¹ Там же. Т. II. С. 552–553.

демий, попытаемся поставить вопрос по-другому: имела ли Церковь реальные средства и механизмы для реализации одной из важнейших своих задач – сформулировать на понятном современникам, но богословски адекватном языке свое «правило веры»?

Здесь мы сталкиваемся с очевидной сложностью, которая связана с тем, что до определенного момента русские авторы-богословы по объективным причинам часто не только были вынуждены довольствоваться западными (католическими и протестантскими) образцами (учебниками, компендиумами, энциклопедиями), но и, что более важно, находились под влиянием иноконфессиональных богословских методологических схем. Это нередко приводило к неощутимым и осознаваемым только впоследствии тяжелым проблемам и трудностям.

Кроме того, также под очевидным влиянием протестантской теологии в русском богословии происходит своеобразный сдвиг по следующей схеме: «богословие Церкви» (церковная догматика) – «нравственное богословие» – «социально-нравственное богословие».

Возникают жесткие рамки: либо обманчивая «ясность» католических учебников середины XIX в., проблематичность которой вскоре (в значительной степени под влиянием решений I Ватиканского Собора и движения старокатоликов) стала ясна самому католическому богословию, либо мнимая «свобода» новой протестантской теологии. И в том и в другом случае это богословский тупик, далекий от «царского пути» богословия Восточной Церкви и Святых Отцов.

С попыткой выйти из этого тупика связано появление в истории русской религиозно-философской мысли значимой группы богословов-мирян, причем характерно, что в той или иной степени творчество каждого из них воспринималось в Церкви как ненормативное (достаточно назвать имена Н. В. Гоголя, П. Я. Чаадаева, А. С. Хомякова, Н. Ф. Федорова, В. С. Соловьева). Возникает важное по своим последствиям для истории русской культуры «искушение» – искать решение богословских вопросов и проблем не в творениях Святых Отцов, которые были малодоступны часто даже для самых образованных русских людей, и уж во всяком случае не в учебниках догматики, а в русской религиозной философии и русской литературе, которая постепенно приобретает статус чуть ли не вероучительного источника. По верному замечанию свящ. П. Хондзинского, ко второй половине XIX в. возникает своеобразное «поле невостребованных авторов», т. е. церковных писателей, сочинения которых практически не интересуют образованное общество (например, свт. Филарет (Дроздов), им противостоят «авторы-символы», в первую очередь русские писатели.

Именно это обстоятельство также следует указать в качестве важного признака религиозного кризиса – повышается роль литератора, который фактически становится барометром общественного мнения.

Выделенные выше два признака являются главными в попытке описать религиозный кризис исследуемой эпохи. Но они не единственные. Учитывая соответствующие замечания прот. Г. Флоровского, можно указать несколько черт этого явления, носящих, в отличие от указанных выше, характер значимых психологических маркеров.

В. Часто религиозный надрыв в молодости, реализованный в богоборческом бунте. Эта черта кризиса особенно характерна для тех представителей интеллигенции, которые впоследствии, отойдя от Церкви, примкнули к более или менее радикальным общественным группам (например, Д. А. Писарев).

Г. Преувеличенно-однобокое отношение к морали, поиск простого, точнее, акцентированно-упрощенного ответа на sacramентальный вопрос «как жить свято?». Об этом более подробно речь уже шла выше. Здесь важно отметить несколько неожиданную парадоксальность ситуации: с одной стороны, нередко это явление сопровождалось повышением требований в области половой жизни, своеобразным неоманихейством. С другой стороны, подобный ригоризм причудливо сочетался с кризисом семьи, точнее, наличием осязаемых

признаков ее разрушения. Обе тенденции нашли выражение в «Крейцеровой сонате» Л. Н. Толстого.

Д. *Религиозно-утопический энтузиазм*, который делает новую религиозность одной из форм религиозного сектантства; знаменитые хождения в народ 1870-х гг. – яркое проявление последнего, в них и подобных им проявлениях живет искаженная жажда соборности.

Е. *«Религиозно-сентиментальный гуманизм»*, поиски нового образа Христа, точнее, представление о Христе, которое можно квалифицировать следующим образом: Христос из Богочеловека превращается в символ братской любви и человеческого благородства.

Безусловно, этот признак является очень важным, проблеме поиска образа Христа будет в дальнейшем уделено большое внимание. Фактически здесь следует говорить о рождении нового психологического типа религиозности, глубоко отличного от евангельского, более того, новой религии, «душевности без духовности»²³².

Очевидно, нет смысла подчеркивать то обстоятельство, что продуктом кризиса очень часто являлось абсолютно безрелигиозное (в традиционном значении этого слова) мировоззрение, здесь снова достаточно указать на примеры Н. А. Добролюбова или Д. И. Писарева.

Таким образом, можно согласиться с теми исследователями, которые утверждают, что связь Л. Н. Толстого с православием выявляется не в позитиве, а в негативе. Другими словами, и это нужно подчеркнуть, творчество Толстого является отражением глубокого кризиса духовности и церковности XIX в., выразившегося в общем снижении веры и церковной культуры; толстовство – только продукт этого кризиса²³³. В сознании русских людей возникает своеобразный разрыв – Церковь мыслится уже не только как Царство не от мира сего, но как институт, предъявляющий верующим и неверующим абстрактные и непонятные требования: «...призывы Церкви перестали ныне действовать на людей, вера обратилась во что-то внешнее, в форму, обряд, почти без признаков духа жизни; перестали даже думать, чтобы вера могла иметь какое-либо действительное участие в жизни» (из статьи Н. П. Петерсона)²³⁴.

На этом фоне становится понятным очень показательный рецидив интереса к проповеди лорда Редстока, деятельность которого является яркой иллюстрацией кризисных явлений, о которых шла речь выше. Этому сюжету в данной монографии должно быть уделено особое внимание из-за его исторической значимости и из-за того, что лорд Редсток и его ученик и последователь В. А. Пашков оказали значительное влияние на формирование мировоззрения В. Г. Черткова, сыгравшего исключительную роль в жизни Л. Н. Толстого.

Проповедь лорда Редстока. Проповедь лорда Редстока была настолько значительным явлением русской жизни второй половины 1870-х гг., что в своем дневнике за 1876 г. молодой вел. кн. Сергей Александрович относит ее (наряду с восточным вопросом и увлечением спиритизмом) к числу наиболее важных «тем разговора» в придворном кругу²³⁵. Очень характерно, что хронологически она совпадает с «хождением в народ» – представляется, что эти два явления можно рассматривать как проявление того религиозного энтузиазма, о котором речь шла выше.

Личность английского лорда-проповедника в исторической науке исследована недостаточно подробно. Он был представителем английского аристократического рода, который восходит к сэру Ричарду Уолгрейву, члену парламента в 1330-е гг., и сыном адмирала

²³² Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 292 и далее.

²³³ См.: Мелешко Е. Д., Каширин А. Ю. Толстовство как тип русского мировоззрения // Толстовский сборник – 2000: Материалы XXVI Международных Толстовских чтений: В 2 ч. Ч. 1: Л. Н. Толстой в движении эпох / Тул. гос. пед. ун-т им. Л. Н. Толстого. Тула, 2000. С. 71.

²³⁴ Цит. по: Федоров Н. Ф. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 4. М., 1999. С. 505.

²³⁵ См.: Великий Князь Сергей Александрович Романов: Биографические материалы. Кн. 1. 1857–1877. М., 2006. С. 284.

английского флота. Образование получил в лучших английских учебных заведениях – школах Хэрроу и Беллиол-колледже, а затем в Оксфорде и был участником Крымской войны, где во время тяжелой болезни с ним произошел религиозный переворот, приведший его к вере. Результатом этого переворота стала раздача имущества, роспуск прислуги и оставление военной службы в 1866 г. в возрасте 33 лет в чине полковника²³⁶. Редсток становится проповедником и выступает в Англии, Голландии, Франции и Индии. В результате встречи с Е. И. Чертковой лорд Редсток весной 1874 г. оказывается в России и благодаря обширным связям своей русской покровительницы скоро получает возможность появляться в столичных аристократических салонах²³⁷.

Результат проповеди «лорда-апостола» был впечатляющим: в 1876 г. русские последователи Редстока основывают «Общество поощрения духовно-нравственного чтения», в деятельности которого принимали участие многие видные представители великосветского круга, в том числе бар. М. М. Корф, гр. А. П. Бобринской, кн. М. М. Дондукова-Корсакова, сестры княгини В. Ф. Гагарина и Н. Ф. Ливен, Ю. Д. Засецкая (дочь поэта Д. Давыдова) и ее младшая сестра гр. Е. Д. Висконти, гр. Е. И. Шувалова, гр. М. И. Игнатьева, бар. П. Н. Николаи, Ф. Г. Тернер и многие другие²³⁸. В общей сложности «площадку» для проповеди лорду в столице предоставили приблизительно 40 известных русских аристократов. Принимал некоторое участие в этом движении и Н. С. Лесков.

О содержании проповеди Редстока известно, что она базировалась на типичных для протестантизма понятиях «обращение», «возрождение» (revival), «пробуждение» сердца, основа которых состояла в стандартном для христианских сект протестантского толка учении о спасении исключительно верой в искупительное значение Крови Христовой.

Очень интересную и емкую характеристику лорда Редстока дает в своем письме к Л. Н. Толстому (датируемом мартом 1876 г.) гр. А. А. Толстая, человек твердых православных убеждений: «Редстока я очень хорошо знаю, вот уже три года, и очень люблю его за необыкновенную его цельность и любовь. Он совершенно предан одному делу и идет своей дорогой, по сторонам не оглядываясь. К нему почти можно было бы приложить слова ап. Павла: “Я ничего не хочу знать, кроме Христа Распятого”. Я говорю почти, потому что мудростью и глубоким умом он далеко отстоит не только от св. Павла, но и многих не столь высоких учителей церкви. Он милый, добрейший сектант, сам не понимающий многого и наивно не подозревающий, как во многом он удаляется даже от евангельской истины. Природу человеческую он вовсе не знает и даже не обращает на нее внимания, потому что по его системе каждый человек может в одну секунду развязаться со своими страстями и дурными наклонностями только по одному желанию идти за Спасителем. И где они, эти быстрые и полные обращения, много ли их примеров, исключая ап. Павла, избранного орудия Христа? Он часто рассказывает такого рода случаи: “Я встретился с одним французом. Он был совершенно неверующий. Я поговорил с ним в саду, мы помолились вместе, и от меня он пошел уже христианином”. Что дальше с ним было, он не знает, но борьбы не предполагает, все было сде-

²³⁶ См. подробнее: *Бачинин В. А.* У истоков российского протестантизма // Вопросы истории. М., 2007. № 3. С. 22.

²³⁷ По другим сведениям, источником которых в свое время явился Н. С. Лесков, лорд Редсток был приглашен в Петербург его пламенной последовательницей Ю. Д. Засецкой (см. подробнее: *Инатова С. А.* Достоевский, Лесков и Ю. Д. Засецкая: спор о редстокизме: Письма Ю. Д. Засецкой к Достоевскому // Достоевский: Материалы и исследования. СПб., 2001. Т. 16. С. 413).

²³⁸ См.: *Бачинин В. А.* Цит. соч. С. 22. Следует иметь в виду свидетельство А. Фодора, который обращает внимание на повышенный интерес «лорда-апостола» к вопросам организации военного и военно-морского дела в России. А. Фодор считает, что лорд Редсток, помимо решения чисто религиозной задачи, мог иметь и дополнительную – быть проводником имперских интересов Британии в России (см. подробнее: *Fodor A.* A quest for a non-violent Russia: The partnership of Leo Tolstoy and Vladimir Chertkov. Laham, MD: University Press of America, 1989. P. 16–18). Складывается впечатление, что русские власти были поставлены перед сложной задачей: с одной стороны, они не могли сочувствовать проповеди Редстока, с другой – он был активным сторонником внешней политики России и в июне 1877 г. опубликовал в «Таймс» статью в поддержку российских действий на Балканах, сравнивая их с политикой Британской империи в Индии (Ibid. P. 20–21).

лано приблизительно в час времени. Вот его слабая сторона. Затем преданность его Христу – теплота и искренность неизмеримая. Он здесь прозвучал как колокол и разбудил многих, никогда не помышлявших прежде о Христе и спасении, но из других сделал совершенных карикатур духовных, что, впрочем, не его вина»²³⁹.

Под влиянием встреч с «лордом-апостолом» стал религиозным человеком близкий родственник матери В. Г. Черткова, Е. И. Чертковой, муж ее родной сестры Александры Ивановны, В. А. Пашков, представитель высшего аристократического круга Петербурга, входивший в ближайшее окружение императора Александра II. Будучи одним из самых богатых помещиков России²⁴⁰, полковник кавалергардского полка Василий Александрович Пашков (1831 или 1834–1902 или 1901), человек совершенно равнодушный к религиозным вопросам, увлекся учением Редстока. Став его последователем, Пашков отказался от светской жизни и сделался ревностным проповедником «возрождения», благодаря чему учение получило значительное распространение в Петербурге и провинции, в первую очередь в аристократических слоях общества. Современники свидетельствуют, что в Пашкове произошла глобальная перемена, он из известных охотников и танцоров превратился в активного организатора нового религиозного движения. Дом Пашкова на Выборгской стороне стал местом регулярных молитвенных собраний, на которых иногда присутствовало около полутора тысяч человек.

В 1875 г. Пашков издает журнал «Русский рабочий», а с 1876 г. начинает свою деятельность упоминавшееся выше «Общество поощрения духовно-нравственного чтения», за восемь лет существования которого тираж издаваемой литературы достиг нескольких миллионов экземпляров²⁴¹. Названия некоторых брошюр («Что вы думаете о Христе?», «Примирился ли ты с Богом?» и т. д.) красноречиво свидетельствуют о том, что проповедь «пашковщины» носила ярко выраженный протестантский характер маргинального толка. Создавал В. А. Пашков и свои «филиалы», для чего активно использовались его многочисленные имения, разбросанные по всей России, а также приобретались новые земли.

Как уже указывалось, активными помощниками В. А. Пашкова в деле распространения нового учения были представители знатных и старинных русских фамилий, в том числе Модест Модестович Корф (1843–1937), сын известного историка и однокашника А. С. Пушкина М. А. Корфа, граф Алексей Павлович Бобринский (1826–1894), в 1871–1874 гг. занимавший пост министра путей сообщения и находившийся в дружеских отношениях с Л. Н. Толстым, а также многие другие.

В 1884 г., после проведения съезда российских евангельских христиан, который по замыслу организаторов должен был носить объединительный характер, Пашков был выслан из России вместе с М. М. Корфом без права возвращения. Но остались его последователи и не в последнюю очередь последовательницы, из которых одно из первых мест принадлежит Е. И. Чертковой, женщине, по отзыву последнего секретаря Л. Н. Толстого В. Ф. Булгакова, «самоуверенной» и «крепкой духом».

Таким образом, горячий интерес к проповеди Редстока может служить иллюстрацией религиозных поисков в среде столичной аристократии где угодно, только не в лоне родной Церкви. В рамках данной монографии примечательно то обстоятельство, что знакомство с лордом Редстоком матери В. Г. Черткова в значительной степени способствовало формированию религиозных взглядов последнего. Это важно при анализе отношений Л. Н. Толстого

²³⁹ Переписка Л. Н. Толстого с гр. А. А. Толстой. 1857–1903. СПб.: Издание Общества Толстовского музея. Т. 1. 1911. С. 267–268. Часть письма на английском языке. Именно из этого отрывка понятно, почему в «Дневнике писателя» Ф. М. Достоевский передает отзыв одного из современников и слушателей лорда: у него «Христос в кармане» (ДПСС. Т. 22. С. 99).

²⁴⁰ В. А. Пашков был владельцем медных рудников на Урале и ряда богатейших поместий более чем в 12 губерниях России.

²⁴¹ См.: *Бачинин В. А.* Цит. соч. С. 24–25.

со своим будущим ближайшим учеником в первый период их знакомства, т. е. в первой половине 1880-х гг.

Проповедь «редстокистов» и «пашковцев» и интерес, проявленный к ним, являются яркой характеристикой кризисных явлений русской церковной жизни. Однако анализ понятия «религиозный кризис» будет односторонним и неполным, если не обратить внимания на его литургически-сакраментальную сторону, т. е. не сказать об отношении русского образованного общества к церковным Таинствам. О Таинстве Исповеди и о часто плачевном состоянии богослужения уже было упомянуто выше. Таинство Брака требует совершенно самостоятельного исследования, это одна из принципиальнейших проблем русской жизни²⁴².

Специально следует подробно остановиться на главном церковном Таинстве – Евхаристии. Своеобразным знаком катастрофы синодальной истории стало появление в 1899 г. последнего крупного романа Л. Н. Толстого – «Воскресение», в котором в подчеркнуто-гротескной форме была высмеяна величайшая святыня христианства – Божественная литургия. Появление 39-й и 40-й глав первой части «Воскресения», с одной стороны, означало, что отношение Л. Н. Толстого (после высылки духовоборов и ближайшего помощника писателя В. Г. Черткова) к Русской Православной Церкви принимает агрессивный характер. С другой стороны, для русских читателей, несомненно, это было что-то новое и небывалое. Обсуждению причин появления этих глав посвящен следующий раздел работы.

Евхаристический кризис

Ближайшим спутником и одновременно следствием общего религиозного кризиса стал евхаристический кризис, т. е. такое положение, при котором отношение русского образованного общества к Церкви, ее учению и Таинствам определялось не личной верой и пониманием, а абстрактными бюрократическими соображениями. Главное церковное Таинство, установленное Самим Господом на Тайной вечере, Таинство Евхаристии, созидающее Церковь как Тело Христово, воспринимается многими «членами Церкви» как некая тягостная обязанность, осложненная говением и чреватая неприятностями по служебной линии в случае ее игнорирования.

Мы знаем сейчас, что связано это с установкой на лояльность: по замыслу императора Петра I, т. е. по распоряжению государственной, светской власти, говение и участие в Евхаристии первоначально фактически становятся знаком благонадежности. Цель этого распоряжения очевидна – отличить православных от раскольников, которые категорически отказывались в этом Таинстве участвовать. Характерно, однако, что в законодательстве Российской империи всю синодальную эпоху сохранялись статьи, согласно которым всякий православный был обязан хотя бы раз в году причащаться Святых Таин, а *гражданским и военным начальникам* вменялось в обязанность наблюдать за исполнением этого правила их подчиненными, причем в случае уклонения от них священник или другое лицо должны были сообщать об этом *гражданскому же начальству*²⁴³. Таким образом, первоначальная идея Петра I, спорная сама по себе, в XIX в. искажается до противоположности: приобщаются к Святыне и соответствующие справки старательно «выправляют» абсолютно не верующие ни во что лица, обеспокоенные только правильным ходом своего карьерного роста.

Эта мера имела поистине трагическое значение в русской истории XVIII и XIX вв.: по всей видимости, никакое другое распоряжение власти не способствовало не только умалению авторитета Церкви, но и изменению отношения к самому Таинству.

²⁴² Некоторые ценные соображения на этот счет содержатся в очерке Г. В. Краснова «Кризисные ситуации (А. П. Чехов и Л. Н. Толстой)» в книге *Краснов Г. В. Этюды о Льве Толстом*. Коломна, 2005.

²⁴³ См.: Собрание законов Российской империи. СПб., 1897. Т. I. Ст. 231, 223, 227.

Сейчас можно констатировать, что в XVIII и XIX вв. евхаристический смысл христианской жизни во многом теряется. Складывается парадоксальная ситуация: человек, причащающийся редко, вызывает подозрение. Но человек, желающий причащаться часто, может также быть взят «на подозрение».

В свою очередь, это приводит к упадку духовничества и литургической жизни — для большинства населения России «литургия перестала быть центром церковной жизни», имеет место «вмешательство светской власти в самую интимную сторону религиозной жизни», которое приводит к тому, что «глубочайший акт христианской жизни в сознании очень многих стал пониматься как внешняя гражданская обязанность»; в русских людях «стало меркнуть и сознание того, что такое есть в своем существе Церковь, в чем заключается ее жизнь»²⁴⁴. Противостояние Л. Н. Толстого и отца Иоанна Кронштадтского в определенном смысле может быть рассмотрено как противостояние глубоко символическое по своей природе: Л. Н. Толстой в 39-й и 40-й главах первой части романа «Воскресение» создает своеобразный пасквиль — пародию на православное богослужение, в первую очередь на литургию; отец Иоанн, наоборот, является символом важнейшего явления в русской церковной жизни конца XIX — начала XX в. — евхаристического возрождения.

Однако этот пасквиль, которому не сочувствовали даже самые близкие писателю люди, не вызвал какого-либо возмущения в читательской среде (надо, правда, учитывать, что русское бесцензурное полное издание «Воскресения», осуществленное в Англии В. Г. Чертковым, было доступно не всем читателям). Почему? На этот вопрос отвечает в своей веховской статье М. О. Гершензон: интеллигенция создает для себя «некоторое платоническое исповедание», которое практически ни к чему не обязывает, и этот обман узаконивается, чтобы удержать в Церкви хотя бы формально²⁴⁵. Об этом же говорит и архиеп. Иоанн (Шаховской), который подчеркивает, что благодаря «греховности и ненормальной степени связи государства и Церкви <...> тысячи безбожников называли себя “православными” и официально числились ими, а офицеры, солдаты, чиновники, учащиеся, брачующиеся, независимо от их веры и желания, насильственно принуждались к часто совсем безверному приятию Св. Христовых Таин «в суд и во осуждение» как себе, так и священникам и епископам, «поведавшим Тайну» Христа врагам Его Истины»²⁴⁶.

Представляется, что упомянутые главы романа «Воскресение» не могли возникнуть случайно: ведь не случайно сам Л. Н. Толстой подчеркивал неоднократно то обстоятельство, что все его образованные читатели думают так же, как и он, только не рискуют высказывать свои соображения вслух. По отношению к главе 39 такой вывод был бы, конечно, фактически неверным: за описание тюремной литургии Л. Н. Толстого критиковали даже многие его единомышленники и члены его семьи (например, дочь Т. Л. Толстая и ее муж М. С. Сухотин).

Однако симптоматично то обстоятельство, что в начале XX в. литургическая жизнь в России воспринимается, если еще раз воспользоваться удачным выражением Ю. Ф. Самарина, с позиций дряблого скептицизма: 39-я глава первой части романа «Воскресение» может не нравиться, ее могут критиковать, но большинством образованного общества она не воспринимается как национальная трагедия, как символ крушения самых дорогих русскому сердцу идеалов. Личность самого Л. Н. Толстого становится выше и ценнее заветных символов, веры отцов, она сама становится фактически национальным символом, именно поэтому так критично и воспринимается синодальный акт 1901 г. об отпадении писателя от Церкви: русские читатели солидарны с человеком, который сознательно издевается над святыней.

²⁴⁴ Семенов-Тянь-Шанский А., еп. Отец Иоанн Кронштадтский. Обнинск, 1995. С. 60–61.

²⁴⁵ См.: Гершензон М. О. Творческое самосознание // Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1990 [репринт издания 1909 г.]. С. 96–97.

²⁴⁶ Иоанн (Шаховской), архиеп. К истории русской интеллигенции: Революция Толстого. М., 2003. С. 97.

Всегда ли было таким отношение к Евхаристии Л. Н. Толстого?

Можно констатировать, что оно претерпело определенную эволюцию, однако характерно, что в его дневнике участие в главном христианском Таинстве практически всегда воспринимается писателем с негативным оттенком и комментарием.

Все исследователи религиозного творчества Л. Н. Толстого обращают внимание на знаменитую запись в дневнике от 4 марта 1855 г., где говорится о его идее основать новую религию, «соответствующую развитию человечества», практическую религию Христа, «очищенную от веры и таинственности», религию, которая не обещает блаженство в будущем, но дает блаженство здесь, на земле. Но вот что замечают далеко не все: эта запись в дневнике появилась после участия писателя в Евхаристии (см.: ПСС. Т. 47. С. 37; здесь сказано: «Нынче я причащался»). Таким образом, каждое такое участие становилось для него источником мучительных переживаний.

Кроме того, исходя из этой дневниковой записи, можно утверждать, что еще в 1855 г. Л. Н. Толстым была намечена программа «очищения» религии, которая в дальнейшем была осуществлена писателем. Церковная вера не соответствует чаяниям современного человечества, ему нужна другая религия, истинная религия Христа, основанная на Его заповедях, религия, единственным реальным законом которой является Любовь, а единственной реальной целью – блаженство *здесь*, на земле, а не там, после смерти.

В 1870 г. в одной из записных книжек Л. Н. Толстой называет Таинство Евхаристии «безумным занятием», которым люди занимаются с «важным лицом» (ПСС. Т. 48. С. 90). В январе 1878 г. писатель указывал в письме Н. Н. Страхову, что если предание говорит ему, что он «должен хоть раз в год пить вино, которое называется кровью Бога», он, понимая это по-своему или не понимая вовсе, готов исполнять это. Правда, он тут же добавляет, что, справляясь с «несомненным голосом сердца», он не может верить в то, что перед ним – истинная Кровь Христа²⁴⁷. В другом письме, относящемся к этому же периоду (февраль 1878 г.), он указывает, что «ответ на вопросы сердца дает религия христианская с евхаристией»²⁴⁸. В этих словах еще нет именно издевательства, однако они показывают, как далеко писатель отошел от фундаментальных основ православной веры.

В апреле 1878 г. писатель после долгого перерыва исповедовался и причащался, описав свои впечатления впоследствии в «Исповеди»²⁴⁹. Именно участие в главном христианском Таинстве подвигло писателя описать свои впечатления Н. Н. Страхову: в письме от 17 апреля 1878 г. он сообщает последнему, что говел, и при этом делает приписку «в последний раз», но позже эту приписку зачеркивает²⁵⁰.

В «Исповеди», которая создавалась приблизительно в это же время, писатель дает чисто рационалистическое объяснение своего неприятия Таинства принятия Тела и Крови Христовых. Показательно, что писатель постоянно подчеркивает свою собственную неспособность верить в учение Церкви о Евхаристии, свои собственные субъективные переживания, неприятие опыта Церкви, – призыв священника, стоящего с Чашей в Царских вратах, вкушать Тело Христово писатель в «Исповеди» прокомментировал так: «меня резануло по сердцу», это «фальшивая нота», «жестокое требование» (ПСС. Т. 23. С. 51). Однако в то же самое время, как в своей статье указывает прот. В. Воробьев, писатель полностью игно-

²⁴⁷ См.: Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов: Полное собрание переписки. Т. I–II. Группа славянских исследований при Оттавском университете; Государственный музей Л. Н. Толстого. 2003. Т. I. С. 400.

²⁴⁸ Там же. С. 405.

²⁴⁹ См. подробнее: Гусев Н. Н. Лев Николаевич Толстой. Материалы к биографии с 1870 по 1881 год. М., 1963. С. 491.

²⁵⁰ Там же. С. 492.

рирует чужой опыт принятия Таинства, опыт «душевного настроения» и «духовного подъема»²⁵¹.

В религиозных трактатах более позднего времени Таинства Церкви отвергаются Л. Н. Толстым полностью и уже с элементами глумления. В романе «Воскресение» эта тенденция находит свое логическое завершение. Совершенно справедливо современная западная исследовательница подчеркивает, что догматическое отступление Толстого сопровождалось его «евхаристическим» отступлением. Эти моменты связаны очень тесно: в тот момент, когда Толстой почувствовал себя обретшим в вере твердую почву под ногами, он отрекается от Тела Христова и Крови Христовой. Аналогия с Иудой здесь вполне уместна: после причастия в него вселяется сатана²⁵². Только так и могли возникнуть эти две главы романа «Воскресение» – «явление невиданное в русской литературе», «нечто невозможное по самой ее природе»²⁵³, «самые позорные страницы русской литературы»²⁵⁴.

К сожалению, многие литературоведы и журналисты, писавшие о «Воскресении», просто игнорируют данную проблему, не понимая, что в конечном счете именно кощунственные главы о литургии и были главной причиной возмущения против Л. Н. Толстого и издания синодального определения 20–22 февраля 1901 г. Яркий пример такого непонимания – статья К. Анкудинова, в которой автор, теряя полностью историческую почву под ногами, утверждает, что русская революция произошла чуть ли не при полном церковном попустительстве, в то время как «в государствах, где Церковь (любая) правильно исполняет свою работу, революции не совершаются»²⁵⁵.

Представляется, что в определенной степени такое отношение к величайшему христианскому Таинству является следствием общих философских установок писателя, а именно проявлением того, что в древних церковных документах называется «гнушением плоти», т. е. своеобразного манихейства. Для Л. Н. Толстого плоть, тело – носитель зла и источник заблуждения, не случайно ведь в своем «Ответе Синоду» он указывал, что в причастии видит «обоготворение плоти» (ПСС. Т. 34. С. 249).

Однажды сам писатель сделал своему последователю И. Наживину поистине злое признание, сказав, что лучше отдаст тела своих детей голодным псам, чем позволит священнослужителям производить над этими телами какие-либо религиозные ритуалы²⁵⁶. Это признание очень характерно: писатель с таким неприятием относился в конце жизни к любым церковным обрядам именно потому, что на глубинном душевном и духовном уровне ему были совершенно недоступны красота и мистическая полнота литургической жизни Церкви, для которой сама литургия есть ощущение непосредственного, видимого, телесного присутствия Бога в Таинствах и литургических символах, «имманентность небесного в челове-

²⁵¹ Воробьев В., *прот.* Святое причастие при свете Евангелия, истории и настроении причастника // Миссионерское обозрение. 1911. № 5. С. 287.

²⁵² См.: Меджибовская И. Толстой, Евхаристия и «Тайная вечеря» // Лев Толстой и мировая литература: Материалы Международной науч. конф., Ясная Поляна, 28–30 августа 2003 г. Тула, 2005. С. 156–157.

²⁵³ Гулин А. В. «Воскресение» и Воскресение. Последний роман Л. Н. Толстого // Л. Н. Толстой. Воскресение. М., 1995. С. 26. Существует косвенное свидетельство, что сам писатель в конце концов понял, какое ужасное дело он совершил, публикуя главу о тюремном богослужении (см.: Бунин И. А. Освобождение Толстого // Бунин И. А. Собр. соч.: В 9 т. М., 1967. Т. 9. С. 81). Интересно также отметить, что еще в 1891 г. Л. Н. Толстой получил грозное предупреждение о возможных суровых духовных последствиях для себя в случае продолжения антихристианской проповеди и глумления над Евхаристией: имеется в виду книга архиеп. Никанора (Бровковича) «Против гр. Льва Толстого. Восемь бесед высокопреосвященного Никанора, архиепископа Херсонского и Одесского» (Одесса, 1891), в которой пятая беседа, приуроченная к Великому Четвергу, была посвящена именно Таинству Евхаристии.

²⁵⁴ Слова Д. С. Мережковского (см.: По поводу отпадения от Православной Церкви графа Льва Николаевича Толстого: Сб. ст. «Миссионерского обозрения» / Издание В. М. Скворцова. СПб., 1905 (3-е изд.). С. 23).

²⁵⁵ Анкудинов К. К вопросу о пощечине: Лев Толстой и Православие: попытка анализа // Литературная Россия. 2004. 6 февраля. С. 10.

²⁵⁶ См.: Наживин И. Из жизни Л. Н. Толстого. М., 1911. С. 98.

ски-земном», т. е. в символах, которые (как, например, иконопись) воспринимаются писателем как проявление идолопоклонства²⁵⁷.

Во взгляде на Евхаристию проявляется в максимальной полноте серьезное противоречие всей религиозной системы писателя, которому нужно было объяснить происхождение евангельских повествований о Тайной вечере и 6-й главы Евангелия от Иоанна. Как известно, проблема Евхаристии стала камнем преткновения в истории религиозной мысли не только для Л. Н. Толстого: если иметь в виду только споры в рамках зарождавшегося протестантизма, следует заметить, что католическое, лютеранское и реформатское понимания смысла Евхаристии очень отличались друг от друга.

Дело в том, что на Тайной вечере Христос, указывая своим ученикам на преломленный хлеб и вино, говорит им, что это *есть* Его Тело и Его Кровь. Кроме того, в другом месте Евангелие прямо и недвусмысленно свидетельствует о необходимости вкушать Тело Христово для наследования вечной жизни, причем евангелист Иоанн, видимо, чтобы подчеркнуть буквальный смысл своих слов, употребил греческий глагол, который означает даже не «есть», а «глодать»²⁵⁸. Именно поэтому святой евангелист Иоанн указывает, что это учение для многих слушателей Христа показалось неприемлемым, невместимым и они от Него отошли (Ин 6. 66). Отошел от Него и рационалист Л. Н. Толстой, попытки которого как-то объяснить эти евангельские места крайне неубедительны.

Но «литургический эксперимент» писателя, осуществленный в романе «Воскресение» и связанный с личной философской конституцией Л. Н. Толстого, к сожалению, был не единственным в истории русской литературы. Современный исследователь подчеркивает, что данная тенденция (обыгрывание в литературе, в данном случае в поэзии) текстов Св. Писания и богослужения присутствовала в культуре и раньше. Пик этого явления приходится на последние два десятилетия XVIII в. и первые три десятилетия XIX в. В это время произошел кардинальный поворот, так как в допетровской системе культуры любая «игра» со священным была категорически невозможна²⁵⁹.

Кроме того, Ю. М. Лотман обращает внимание на то обстоятельство, что процесс появления кощунственной поэзии сопровождается рождением новой формы бытового поведения – особого типа разгула, который «уже воспринимается не в качестве нормы армейского досуга, а как вариант вольномыслия». Это своеобразное безудержное буйство без всяких ограничений, стремление перейти черту, которую еще никто не переходил, не просто разврат, а безграничный аморализм, при котором «предусмотренный» разгул перерастает в оппози-

²⁵⁷ См.: Франк С. Л. Лев Толстой как мыслитель и художник // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 473.

²⁵⁸ Ин 6. 53–54. См. по этому поводу: Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое христианское поколение. Париж, 1992. С. 352. Более подробно об этом владыка Кассиан пишет в своем толковании на Евангелие от Иоанна: «Если вера в полноте ее библейского смысла есть стремление к совершенному единству того, кто верит, с тем, в кого он верит, мысль об исполнении веры в евхаристическом общении отвечает самому существу веры. При этом употребление евангелистом глагола *τρῶμ* сознательно исключает всякий поверхностный спиритуализм в понимании Евхаристии. “Ядение” не есть приточный образ для выражения высшей степени веры, ее полной меры... в исторической эволюции греческого языка глагол *τρῶμ* выцвел, и в наше время в общем значении “есть” употребляется и он. Но в своем первоначальном значении, которое он, несомненно, имеет и в нашей беседе, его правильный перевод был бы “глодать”, “жевать”. Именно в этом значении, я бы сказал грубо материалистическом, этот глагол не допускает спиритуалистического перетолкования. Речь идет о принятии в снедь плоти и крови Сына Человеческого в прямом и буквальном смысле слова» (Кассиан (Безобразов), еп. Толкование на Евангелие от Иоанна // URL: http://www.krotov.info/history/01/kern/bezo_8.html, раздел «Толкование. Глава VI» [29.10.2009]; АквилоньевЕ, свящ. О Божестве Господа нашего Иисуса Христа и о средствах нашего спасения: По поводу лжеучения графа Толстого. СПб., 1901. С. 69 и далее).

²⁵⁹ См.: Живов В. М. Кощунственная поэзия в системе русской культуры конца XVIII – начала XIX века // Из истории русской культуры. Т. IV (XVIII – начало XIX века). М., 2000. С. 701–702. Следует иметь в виду, что сакральные тексты не были вычеркнуты из культурной памяти эпохи: даже кощунство в поэзии являлось реально своеобразной формой диалога с этими текстами (см.: ЛотманЮ. М. Несколько слов о статье В. М. Живова [«Кощунственная поэзия.»] // Из истории русской культуры. Т. IV (XVIII – начало XIX века). М., 2000. С. 756).

ционный, появляются «романтически-титанические герои» такого типа поведения, например Федор Толстой – Американец, которого, по слову П. Вяземского,

...страстей кипящих схватка
Всегда из края мечет в край,
Из рая в ад, из ада в рай!²⁶⁰

Возникает круг образованных (на европейский манер) лиц, для которых литературное кощунство и бытовой разгул становятся некоторой культурной нормой. Однако было бы ошибкой утверждать, что круг этот состоял только из вольнодумцев и атеистов (кощунства в поэзии позволяли себе Г. Р. Державин и В. В. Капнист, которых никак нельзя отнести к этому разряду).

Речь идет о том, что эти кощунства имеют в первую очередь антиклерикальную направленность: вера и религия уже не ассоциируются с Церковью. При этом характерна следующая интроверсия: если для поколения молодых образованных дворян начала XIX в. литературные кощунства относятся исключительно к «нижнему этажу» литературы, т. е. внутрилитературным произведениям, стихам, адресованным очень узкому кругу литераторов, и никогда к «верхнему этажу», т. е. к стихам изданным, опубликованным, публично прочитанным, обращенным к широкому кругу читателей, стоящих вне литературного круга²⁶¹, то в творчестве Л. Н. Толстого все наоборот: его «публичные» трактаты и последний роман являются носителем такого кощунства, а дневники и письма их практически не содержат, наоборот, часто включают в себя глубокие и содержательные размышления. Таким образом, в личности Л. Н. Толстого *культурный антиклерикализм* получает свое завершение: это открытый бунт, революция, сознательный эпатаж, рассчитанный именно на массовую аудиторию. Очень характерно также, что если в русской поэзии кощунство находит свое «техническое» выражение в том, что в светские по содержанию тексты вставляются цитаты из Св. Писания и богослужебных текстов, то Л. Н. Толстой поступает наоборот: выражения из вероучительных текстов и церковного обихода демонстративно заменяются на обыденные, бытовые (знаменитое «остранение»: «чашка» вместо «чаша» и т. д.).

Таким образом, можно говорить о некоторой тенденции, которая нашла свое литературное завершение в конце XIX в. Перу А. С. Пушкина принадлежит гораздо менее известный, но не менее оскорбительный для христианина пример издевательства над церковной святыней. Здесь имеется в виду послание В. Л. Давыдову, которое датируется 1821 г. Правда, нужно учитывать, что Пушкину, писавшему это стихотворение, было 22 года, а Толстому, автору «Воскресения», уже больше 70.

Однако важно, что этот пушкинский поэтический опыт является свидетельством не только определенной литературной традиции, восходящей к сентиментализму, но и совершенно определенных антицерковных настроений, царивших в среде «золотой» дворянской молодежи: духовный климат романтической эпохи, в котором важную роль начинают играть пиетизм, теософия и католическая мистика с эротическим оттенком, уже отравлен парами неверия и неприкрытого вольнодумства по отношению к православной религиозной традиции. Не случайно Ю. М. Лотман обратил внимание на то, что русские романтики часто

²⁶⁰ См.: Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века). СПб., 2002. С. 357–358. Ф. И. Толстой (1782–1846), по свидетельствам современников, был одним из самых известных дуэлянтов своей эпохи (убил на дуэлях 11 человек) и женился на цыганской плясунье А. Тугаевой. Л. Н. Толстой приходился Американцу двоюродным племянником.

²⁶¹ См.: Живов В. М. Кощунственная поэзия в системе русской культуры конца XVIII – начала XIX века // Из истории русской культуры. Т. IV (XVIII – начало XIX века). М., 2000. С. 743.

использовали в своей поэзии термины, отмеченные демонологической окраской («страсть», «очарование», «прелесть»)²⁶².

В 1817 г. на выпускном лицейском экзамене по русской словесности А. С. Пушкин прочитал стихотворение «Безверие», полное глубокого религиозного уныния и осознания невозможности верить в то, чему противится и ум, и сердце, – «скорбный итог шестилетнего общения с просвещенными лицейскими афеями»²⁶³. Представляется, что в этом стихотворении нашла яркое выражение трагическая тоска образованного русского человека по положительному религиозному и нравственному идеалу.

Скептически-ироническое отношение к Евхаристии и к религиозной святине имеет самые тяжелые, поистине катастрофические последствия: «увядающая душа», «ужасная пустота», «холодность», «чуждость умилению». Очень характерно, что вера мыслится только в разрыве с «немогущим и строгим» разумом, – пушкинскому поколению предстоит пройти большой путь по «архивам ада» (выражение самого поэта), чтобы вырваться из этого заколдованного круга. «Безверие влекло за собой знакомую логическую цепочку: Бога нет – разум всемогущ – мир материален – природа диалектична – добро и зло относительны. Теория жизни сводилась к формуле Достоевского: «Бога нет – все позволено»²⁶⁴.

Люди высокого душевного строя, нередко незаурядных художественных дарований, часто способные не только на героизм, но и на подвижничество, своей кровью засвидетельствовавшие любовь к Отечеству, находились под гнетущей властью определенного типа сознания, мировоззренческого комплекса, который в темные, безумные моменты жизни превращал их в черных двойников, «заикавшихся в дурную игру»²⁶⁵: на интеллектуальной и эстетической почве рождается воистину «другая евхаристия», служение Анти-Христу, Антихристу.

Безусловно, на приведенный поэтический опыт можно взглянуть с несколько иной точки зрения: это отражение двойственного состояния души, при котором в ней еще нет настоящей веры, но уже живет ее жажда. В жизни А. С. Пушкина эта жажда в конечном счете находит позитивный религиозный выход, но для его образованных современников ситуация оставалась виртуальной, они стояли перед тяжелейшим нравственным выбором²⁶⁶.

Сделанные выше замечания о Евхаристии можно отнести и к другим церковным Таинствам. Теряет свой смысл Таинство Покаяния, не воспринимается мистически, как союз жертвенной любви во Христе, брачная жизнь.

Конечно, были исключения и теоретического, и практического характера. К первым, например, относится известная работа А. С. Хомякова «Церковь одна», в которой автор пишет, что Церковь выше всех обрядов признает Святую литургию, «в которой выражается вся полнота учения и духа церковного», причем выражается не символически, «но словом жизни и истины»: «Только тот понимает Церковь, кто понимает литургию»²⁶⁷. Конечно, в

²⁶² См.: Лотман Ю. М. О соответствии поэтической лексики русского романтизма и церковнославянской традиции // Из истории русской культуры. Т. IV (XVIII – начало XIX века). М., 2000. С. 809. См. подробнее: Вайскопф М. Религиозная эротика в творчестве Пушкина // URL: http://www.krotov.info/libr_min/v/vay/skopf.htm [22.10.2009].

²⁶³ Баженов А. М. Схождение во ад как творческая задача А. С. Пушкина: К волосу о «Гавриилиаде» // URL: <http://www.mxat-teatr.ru/docs/tpl/doc.asp?id=273&> [29.10.2009].

²⁶⁴ Баженов А. М. Цит. соч.

²⁶⁵ Там же.

²⁶⁶ См. подробнее: Непомнящий В. С. Пушкин. Размышления в лицейский день // Фома. 2008. № 10 (66). Октябрь. С. 103.

²⁶⁷ Хомяков А. С. Церковь одна // Хомяков А. С. Сочинения богословские. СПб., 1995 (репринтное издание ПСС 1907 г.). С. 54. В этой же работе о Таинстве Брака автор говорит о браке как о святом единстве и таинственном даре взаимной любви и духовной святости, целью которой является чистота и праведность, т. е. приближается в своей формулировке к святоотеческому пониманию Таинства (Там же. С. 48). Характерно, насколько близок был к пониманию смысла православия человек, который в определенный момент жизни очень отдалился от него, – В. В. Розанов, который в 1902 г. писал: «Всегда для меня слово “православие” просто выражало “приходскую церковь во время литургии”; ее же я любил как исключительное и единственное место, где никогда и никакой человек не бывает обижен» (Розанов В. В. Размолвка между Достоевским и

ряду этих исключений следует указать и «Размышления о Божественной Литургии» Н. В. Гоголя.

Очень характерно, что если в среде образованных людей главное христианское Таинство становится предметом равнодушной насмешки, именно дряблого скептицизма, то в народной среде это объект дерзостного эксперимента. Вспомним, с чего начинается страшный рассказ о глумлении над Таинством Евхаристии в очерке Ф. М. Достоевского «Влас» («Дневник писателя» за 1873 г.): деревенские парни спорят о том, «кто кого дерзостнее сделает». Достоевский, осмысляя событие, о котором идет речь в рассказе, подчеркивает, что психологически здесь присутствует «забвение всякой мерки во всем», стремление «заглянуть в самую бездну», потребность отрицания «самой главной святыни сердца своего», которая вдруг почему-то становится «невыносимым каким-то бременем» (ДПСС. Т. 21. С. 34–35). Восстание на Христа и на Евхаристию – дно бездны, в которой оказывается русский народ.

Итак, выше было показано, что религиозно-философские сочинения Л. Н. Толстого исторически возникают на фоне глубокого духовного кризиса русского общества, главными проявлениями которого были падение авторитета Церкви и поиск новых типов религиозности. Однако было бы совершенно неправильно проповедь Л. Н. Толстого относить к одному из таких типов. Связь религиозного творчества писателя с духовным кризисом гораздо глубже и требует отдельного, более внимательного и подробного рассмотрения. Однако предварительно следует сделать одно важное замечание общего характера, связанное с генезисом религиозных взглядов Л. Н. Толстого после его знаменитого религиозного переворота.

Антиномический характер религиозной проповеди Л. Н. Толстого

Особый смысл проповеди Л. Н. Толстого придавало то обстоятельство, что к моменту своего личного кризиса он, безусловно, был одним из самых известных русских писателей.

В этом отношении признания его современников очень характерны – наверное, никто больше из русских писателей при жизни не пользовался такой славой. Вот что пишет Б. Зайцев: «Толстой есть часть нашей жизни. Ни детства, ни юности, ни зрелости нельзя представить без маленьких томиков двенадцатитомного Толстого, где “Война и мир” и “Анна Каренина” зачитаны до “протира”»²⁶⁸. Другой автор, С. Н. Булгаков, указывает, что Л. Н. Толстой – «колоссальной важности исторический факт, полный глубочайшего смысла», потому что он отдает все свои силы на поиски религиозной цели жизни. Творчество Л. Н. Толстого неотделимо от русского интеллигентного человека, «как семья, как родина, как родная природа»²⁶⁹. Н. О. Лосский подчеркивает: «Когда жив был Л. Н. Толстой, помню, я испытывал иногда прилив чувства счастья от одной мысли, что я современник несомненного гения, что не только современники Платона, Шекспира, Ньютона, Гете, Пушкина, а и мы причастны этой радости иметь в своей среде гения»²⁷⁰.

Но именно религиозная проповедь Л. Н. Толстого была для современников полной неожиданностью и воспринималась ими «по контрасту» с его предыдущим художественным творчеством. Свидетельство такого рода содержится в письме Н. Н. Страхова В. В. Розанову, написанном в 1890 г.: «Вероятно, Вы не имеете понятия о теперешнем положении Л[ьва] Н[иколаевича]. Слава его гремит по всему миру и растет с каждым днем <...> со вре-

Соловьевым // Наше наследие. 1991. № VI (24).

²⁶⁸ Зайцев Б. К. Толстой // Воскресение: Ист. – публ. альм. № 3: 170 лет со дня рождения Льва Толстого. Тула, 1998. С. 72–73.

²⁶⁹ Булгаков С. Н. Л. Н. Толстой // Русские мыслители о Льве Толстом: Сборник статей. Ясная Поляна, 2002. С. 287.

²⁷⁰ Лосский Н. О. Толстой как художник и мыслитель // Современные записки. Париж, 1928. № 37. С. 234.

мен Вольтера не было подобной репутации, такого отклика на каждое слово, произнесенное писателем, во всех концах мира. Каждый день здесь [в Ясной Поляне] приходят письма из России, Европы, Америки, с выражением сочувствия и восхищения; говорю *каждый* без преувеличения»²⁷¹.

Настоящая популярность приходит к Л. Н. Толстому именно тогда, когда он выходит на путь проповеди своего морального учения. Это подчеркивает гр. А. А. Толстая: «Слава его разрослась именно с той стороны, которая, казалось, должна была умалить ее. Под этой внезапной громадной популярностью (не достигнутой им даже его гениальными творениями) скрывается тоже непостижимая тайна»²⁷². Об этом же говорит и М. Алданов, замечая, что еще в 1880 г. (заметим, один из переломных для Л. Н. Толстого годов) Тургенев указывал, что ни один французский писатель и публицист не прочитал «с достаточным вниманием» «Войну и мир» Л. Н. Толстого: «Мировую славу Толстой приобрел с тех пор, как стал тачать сапоги»²⁷³.

Причина такой реакции на выступление Л. Н. Толстого, в первую очередь на его «Исповедь», связана с тем, что в исследуемый исторический период ожиданием тех или иных перемен в духовной сфере жили не богоискатели-одиночки, а *все русское образованное общество*. Эта мысль находит характерное отражение в письмах И. С. Аксакова. Отмечая выход в свет статьи о Л. Н. Толстом французского писателя и историка литературы М. де Вогюэ (1884), в которой Л. Толстой назван нигилистом, И. С. Аксаков отмечает, что нигилизм Толстого «мог бы значить – *расчищение земляной площади* от всяких корней, необходимое для сооружения нового небывалого здания; в настоящем случае – здания в области человеческого духа. Но воздвигнется ли это здание?»²⁷⁴

Однако «моральная популярность» писателя носила довольно странный, парадоксальный, антиномический характер: она была встречена восторженно, но и вблизи писателя, и вдали от него почему-то всегда было очень мало желающих последовать его призывам. Тот же М. Алданов указывает, что «мимо его морально-философских взглядов человечество прошло совершенно равнодушно. Именно равнодушно: без ненависти, без раздражения, будто вообще не заметив»²⁷⁵. Причина этого равнодушия констатируется Алдановым следующим образом: «Он предлагал людям сделать то, чего они явно сделать не могли, и вдобавок предлагал в такой форме, какая прежде всего должна была вызвать у этих людей нежелание слушать его советы»²⁷⁶.

²⁷¹ Розанов В. В. Литературные изгнанники. Н. Н. Страхов. К. Н. Леонтьев. М., 2001. С. 60–61.

²⁷² Переписка Л. Н. Толстого с гр. А. А. Толстой. 1857–1903. СПб.: Издание Общества Толстовского музея. Т. 1. 1911. С. 2. Стремительному распространению славы Л. Н. Толстого в России после публикации философских трактатов действительно сопутствовала такая же слава в Европе и за океаном: А. Фодор подчеркивает, что американцы прочитали «Исповедь» писателя с большим интересом, нежели «Войну и мир» (*Fodor A. A quest for a non-violent Russia: The partnership of Leo Tolstoy and Vladimir Chertkov. Laham, MD: University Press of America, 1989. P. 80*).

²⁷³ Алданов М. О Толстом // Воскресение: Ист. – публ. альм. № 3: 170 лет со дня рождения Льва Толстого. Тула, 1998. С. 30. Это свидетельство довольно парадоксально, если учесть, что выход из печати «Анны Карениной» ознаменовал поистине целую эпоху в жизни русского общества, – достаточно вспомнить знаменитые страницы «Дневника писателя» Ф. М. Достоевского. Об этом также упоминает гр. А. А. Толстая: «Всякая глава Анны Карениной подымала все общество на дыбы, и не было конца толкам, восторгам, и пересудам, и спорам, как будто дело шло о вопросе, каждому лично близком» (Там же. С. 273 (январь 1877 г.)). Однако это кажущееся недоумение может быть разрешено довольно просто: по всей видимости, «Анна Каренина» воспринималась именно как образец русского романа, литературного произведения. Тургенев же и другие авторы говорят о мировой славе Толстого-проповедника.

²⁷⁴ Аксаков И. С. – Страхов Н. Н. Переписка. Оттава; М., 2007. С. 112.

²⁷⁵ Алданов М. О Толстом. С. 31.

²⁷⁶ Там же. С. 35. Интересно, что многие люди, хорошо знавшие Л. Н. Толстого до переворота, оценивали его результаты с чисто художественной точки зрения как катастрофические: тот же И. С. Тургенев, имевший, заметим, личный повод завидовать Л. Н. Толстому, называл его религиозные трактаты «вздором», а их слог – похожим «на непроходимое болото» (Переписка Л. Н. Толстого с гр. А. А. Толстой. 1857–1903. СПб., Изд. Общества Толстовского музея. Т. 1. 1911. С. 17). Впрочем, рассказывая об этом эпизоде, гр. А. А. Толстая подчеркивает, что безрелигиозному Тургеневу, не верившему в бессмертие

Этот же момент восприятия философского творчества писателя подчеркивает и В. Свенцицкий, который указывает на парадоксальный характер восприятия философской доктрины Л. Н. Толстого: писатель пользуется одновременно всеобщим признанием и ничтожным влиянием: «Когда теперь (в 1908 г.) Толстой пишет какую-нибудь статью, ее не столько читают, сколько *прощают*»²⁷⁷.

Характерно, что «толстовцы» в России всегда представляли собой совершенно незначительную маргинальную группу, хотя вся Россия без преувеличения была в той или иной форме знакома с творчеством и проповедью Л. Н. Толстого. Мало было и землевладельцев, стремившихся, по его призыву, расстаться со своей землей.

Это наблюдение ярко подтверждается перепиской Н. Н. Страхова с Л. Н. Толстым. Несмотря на то что в скором будущем каждое новое сочинение Толстого будет встречено с восторгом, метафизические рассуждения писателя оставляют подавляющее большинство его читателей действительно безучастными. Н. Н. Страхов ссылается на мнение А. С. Суворина, который «выразился с приличной терпимостью, но общий приговор один: жаль, что Вы не пишете романов, а занимаетесь делом отжившим, похороненным, исчерпанным и никому не нужным и не интересным»²⁷⁸.

Ниже, на материале критики моральной концепции Л. Н. Толстого Д. Н. Овсяннико-Куликовским, будет показано, почему именно этические идеалы Л. Н. Толстого в своей логической завершенности, *теоретически* будучи чрезвычайно близкими заветным чаяниям русских интеллигентов, *практически* были ими отвергнуты. Это же замечание в еще большей степени относится и к квазиметафизическим построениям Л. Н. Толстого, например к призыву следовать предельно секуляризованному «учению Христа» и открывать на земле Царство Божие. Но уже сейчас можно обратить внимание на одно важное обстоятельство.

Проповедь Л. Н. Толстого имела ярко выраженную социальную окраску и развивалась в направлении трех важных «болевых точек», которые очень глубоко были узнаны и подробно описаны в 1867 г. (т. е., заметим, более чем за десять лет до духовного переворота самого писателя) Ю. Ф. Самариным в уже цитированном выше предисловии к богословским трудам А. С. Хомякова²⁷⁹.

Статья Ю. Ф. Самарина была серьезным предупреждением современникам: игнорирование этих болевых точек может привести к самым тяжелым последствиям. В конечном счете именно равнодушие к этому, по сути, пророческому предупреждению сыграло трагическую роль в русской истории и привело к серьезному падению авторитета Церкви в русской жизни в начале XX в.

Что же это за болевые точки?

Во-первых, это проблема свободы совести, выражавшаяся, в частности, в факте наличия в законодательстве статей об уголовной ответственности за отпадение от истинной веры, что создавало иллюзию, что Церковь своим учением якобы благословляет фанатизм, деспотизм в делах веры, насилие.

души и пренебрежительно относившемуся к Евангелию, были недоступны «поиски правды» Толстого.

²⁷⁷ Свенцицкий В. Положительное значение Льва Толстого: К восьмидесятилетию юбилею // Толстой. Новый век. 2005. № 1. С. 21.

²⁷⁸ Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов: Полное собрание переписки. Т. I–II. Группа славянских исследований при Оттавском университете; Государственный музей Л. Н. Толстого. 2003. Т. II. С. 587. На этом фоне обращает на себя внимание то обстоятельство, что религиозные трактаты Л. Н. Толстого с большим вниманием изучались в среде скопцов, наибольший интерес которых вызвало «Исследование догматического богословия», за распространение которого скопцы активно взялись (см.: Дегтярев А. Сверхтайный дневник Льва Толстого // Чудеса и приключения. 2008. № 5. С. 50–51).

²⁷⁹ См.: Самарин Ю. Ф. Предисловие // Хомяков А. С. Сочинения богословские. СПб., 1995 (репринтное издание ПСС 1907 г.).

Во-вторых, это иллюзия, что Церковь благословляет и освящает только одну конкретную форму государственного управления, которая якобы является чуть ли не божественной заповедью.

Наконец, в-третьих, это проблема свободы мысли, свободного творчества, которая не была, к сожалению, в 60-е гг. XIX в. даже корректно поставлена. В русском обществе стойко жила иллюзия, что вера и свобода мысли – два взаимно противоречащих понятия; в значительной степени это было связано с тем, что церковное учение было облечено в оболочку, имеющую черты «узкости, неточности и устарелости» научной опоры, – опыт веры и свободного знания, опыт радостной встречи со Христом, с Истиной, опыт обретения новой жизни был трансформирован в сомнительную практику безотчетного, смутного и неоправданного признания авторитета, «то есть такой власти (будь это книга или учреждение), которую мы условились принимать *за истину* и почитать *как правду*», хотя совесть подсказывает нам, что это почитание, по сути, есть фикция²⁸⁰.

Каждая из перечисленных трудностей представляла собой своеобразную ловушку, из которой выбраться очень сложно, если приписывать церковному учению утверждения, которых оно совершенно не склонно было делать. Заметим, что Л. Н. Толстой, апеллируя не столько к специальным церковно-историческим и богословским знаниям, которых у него не было, сколько к здравому смыслу, в своих квазирелигиозных трактатах демонстрирует довольно проницательное понимание этих сложностей.

Было бы большой ошибкой, отмечая «протестность» творчества Л. Н. Толстого, сводить ее только к критике государства и Церкви. Она носит более глубокий характер и связана с комплексом идей писателя, который может быть описан с помощью нескольких принципиальных положений.

1. Все, чем живет современное культурное человечество, есть миф, фантом разума, чувства и воли: в первую очередь это государство насилия, а также христианская вера в ее традиционном понимании. Наука в конце XIX в. начинает выполнять функцию веры и служит обману современного человека. Тот же вывод Л. Н. Толстой делает и по отношению к искусству, т. е. в конечном счете по отношению ко всей современной культуре. Есть исключения, но они целиком определяются пристрастиями самого писателя (например, в его сочинениях появляются упоминания об «истинной науке», о тех или иных произведениях искусства). Современная жизнь и культура противоречат учению Христа (как его себе представляет Толстой) – вот его главный вывод. В этом смысле можно говорить о том, что учение Л. Н. Толстого есть не только панморализм, но и панрусоизм.

2. Христианская Церковь неспособна ответить на самые интимные запросы человеческого духа. Культурный человек не может верить тому, чему учит Церковь и традиционное христианское учение. Церковная традиция является тормозом на пути нравственного прогресса человечества.

3. Благо каждого отдельного человека и всего человечества заключается в следовании истинному учению Христа, тому учению, которое Л. Н. Толстой, как он полагал, узнал в Евангелии и сумел реконструировать, т. е. очистить от исторических и культурных наслоений. Это благо есть открытие в себе божественной жизни и христианской любви, которое должно иметь массовый характер: так человечество сделает шаг по направлению к Царству Божьему на земле. Толстой настойчиво подчеркивает, что человечество не только принципиально способно сделать этот шаг, но чуть ли не обязано его сделать: ничто не мешает человеку двигаться по пути к нравственному прогрессу.

Таким образом, проповедь Л. Н. Толстого есть не просто протест, не просто критика современных ему политических институтов и Церкви, как отмечают некоторые исследова-

²⁸⁰ См.: Самарин Ю. Ф. Предисловие. С. 19.

тели. Ее смысл гораздо глубже, и мы вынуждены констатировать, что она действительно затрагивает самые глубокие проблемы русской жизни: это вызов всему современному строю жизни с точки зрения веры и нравственности. Поистине правы были авторы «Миссионерского обозрения», писавшие уже в 1901 г.: «Подобает быть ересям, – и Толстой явился, по попущению Божию, с его оскорбительным для нас богохульством, как мщение нам за нашу духовную беспечность»²⁸¹.

Толстовская всеразрушающая критика была логическим завершением тенденции, характерной, по мнению Н. А. Бердяева, для «русского мировоззрения» в целом, для которого характерно глобальное презрение к культурным ценностям, творчеству, философии, искусству, праву и различным формам общественности, ибо «русский человек склонен считать все вздором и тленом за исключением единого на потребу; для одного это есть спасение души для вечной жизни и Царство Божие, для другого – социальная революция и спасение мира через совершенный социальный строй. Нравственное и религиозное сомнение Толстого в оправданности культуры и культурного творчества было характерно русским сомнением, русской темой, в такой форме чуждой Западу. Толстой стремился не к новой культуре, а к новой жизни, к преображению жизни»²⁸².

Несмотря на утверждение Н. А. Бердяева, что в отрицании культуры Л. Н. Толстой чужд Западу, следует констатировать, что Запад признал героев Л. Н. Толстого своими героями. В этом смысле очень показательно впечатление, которое произвела «Смерть Ивана Ильича» на французских провинциальных буржуа: по свидетельству Р. Роллана, равнодушные к искусству, они были совершенно потрясены и узнали в главном герое себя²⁸³. И это совершенно не случайно, ибо религиозные идеи Л. Н. Толстого в значительной степени имеют европейские корни.

С точки зрения проблематики данной работы важно то, что в первую очередь религиозное творчество Л. Н. Толстого есть *вызов Церкви*, бунт против нее. За этим бунтом стоит серьезный вызов всему строю духовной жизни, который мы выше обозначили термином «синодальный тип благочестия»: в чем теоретический и практический смысл веры человека? Каково ее содержание? Какой должна быть жизнь, соответствующая этой вере?

Именно поэтому популярность проповеди Толстого заключалась не только в ее негативном потенциале. Конечно, русской интеллигенции была очень близка беспощадная и разрушительная критика русской политической системы. Но в творчестве Толстого угадывался и другой мотив, который роднит писателя с М. Лютером: это очередная попытка «похоронить» «историческое христианство», а вместе с ним и все, что так дорого культурному человеку.

Интересно отметить, как идеи Толстого находят отражение в «Переписке из двух углов»: хотя в этом тексте имя Л. Н. Толстого ни разу не названо, мы легко узнаем его идеи, особенно в письмах М. О. Гершензона. В частности, в восьмом письме он говорит о современной культуре как о диктате «ценностей-фетишей» и «ценностей-вампинов» и перечисляет их – Искусство, Собственность, Нравственность, Церковь, Религия, Национальность и Культура: «...ныне новый мятеж колеблет землю: то рвется на свободу из вековых осложнений, из чудовищной связи отвлеченных и социальных идей – личная правда труда и обладания»²⁸⁴.

²⁸¹ Сковрцов В. Н[овосело]в М. А., Фудель И. О соблазнах полемической литературы (по поводу опубликования «Ответа» гр. Л. Н. Толстого) // Миссионерское обозрение. 1901. Июль – август. С. 48–49.

²⁸² Бердяев Н. А. Л. Н. Толстой // URL: <http://www.vehi.net/berdyayev/tolstoi.html> [26.10.2009].

²⁸³ См.: Роллан Р. Жизнь Толстого // Собр. соч. Т. 2. М., 1954. С. 312.

²⁸⁴ Вячеслав Иванов – Михаил Гершензон: Переписка из двух углов / Публ. Т. Макагоновой // Наше наследие. 1989. № III (9). С. 126–127.

Таким образом, появление новых сочинений Л. Н. Толстого, уже имевшего признанный авторитет одного из талантливейших русских писателей, было событием колоссального значения в русской жизни. Многие современники указывают, что Л. Н. Толстой *впервые* взволновал общество вопросом о смысле жизни своей «Исповедью», а толстовский вариант «христианства» в конечном счете был наиболее приемлемым для его образованных современников.

В этом отношении крайне интересно признание, сделанное А. П. Чеховым в известном письме М. О. Меншикову в январе 1900 г.: «...я человек неверующий, но из всех вер считаю наиболее близкой и подходящей для себя именно его [Л. Н. Толстого. – *Свящ. Г. Ореханов*] веру»²⁸⁵. А в другом письме, А. С. Суворину в 1894 г., А. П. Чехов указывает, что именно привлекало его в Толстом: «Толстовская философия сильно трогала меня, владела мною лет 6–7, и действовали на меня не основные положения, которые были мне известны и раньше, а толстовская манера выражаться, рассудительность и, вероятно, гипнотизм своего рода»²⁸⁶.

Это обстоятельство подчеркивает и Д. Н. Овсянко-Куликовский: «Судьбе угодно было, чтобы моральный и религиозный кризис, пережитый Толстым, разрешился – созданием известного вероучения – как раз к тому времени, когда русское передовое общество и молодежь, после всех испытаний и разочарований конца 70-х годов, оказались предрасположенными прислушиваться к проповедям моралистов, в особенности к учению о “самосовершенствовании”, об искании “истины” внутри себя, о чем так горячо говорил и писал Достоевский»²⁸⁷.

Появление «Исповеди» Л. Н. Толстого знаменовало фактически новый этап в развитии русского общества, от которого был долго скрыт тот факт, что на самом деле Толстой бился над вопросами, которые всегда волновали русского интеллигента (жизнь и ее смысл, общество и народ, прогресс и т. д.). Своеобразие данной эпохи – стремление интеллигенции найти ответ на вопрос «как мне жить свято?» и в то же время отсутствие реальных возможностей для социально-политической самореализации – привело к важнейшей идеологической трансформации: вопрос индивидуальный, личный, моральный превращается в вопрос всеобщий, в «общее дело», в общественную и политическую идею с элементами народничества и протеста²⁸⁸. Роман «Воскресение» является только логическим завершением этого процесса.

Таким образом, религиозно-философское творчество Л. Н. Толстого позднего периода самым тесным образом связано с проблемой секуляризации и религиозного состояния русского общества XIX в., оно непосредственно связано именно с кризисом веры и духовности. В конечном счете критика состояния христианской жизни Л. Н. Толстого есть приговор всей современной цивилизации (справедливый или нет – это другой вопрос), которая пока еще рядится в одежды «приспособления» к христианству, но скоро, очень скоро сбросит с себя эти одежды. Современная цивилизация враждебна учению Христа, ее цель – вырваться из его пут, освободить человека от ответственности за свою духовную жизнь, объявить эту духовную жизнь мифом и фантомом.

Проповедь Л. Н. Толстого имеет ярко выраженный *социальный акцент*, ее пафос составляет принципиальный вопрос: если современный мир называет себя христианским, то почему он не живет по заповедям Христа? И почему он придумывает любые поводы, чтобы ясные заповеди Христова учения объявить необязательными или временными? Почему мир,

²⁸⁵ Цит. по: *Летунов К. Н.* Писатели-современники о последнем романе Л. Н. Толстого («Воскресение» в оценке А. П. Чехова и А. М. Горького) // Роман Л. Н. Толстого «Воскресение»: Историко-функциональное исследование. М., 1991. С. 54.

²⁸⁶ Там же. С. 55.

²⁸⁷ *Овсянко-Куликовский Д. Н.* Собр. соч. Т. IX. СПб., 1914. С. 121.

²⁸⁸ См.: *Овсянко-Куликовский Д. Н.* Указ. соч. С. 122–132.

называющий себя христианским, допускает такие вопиющие социальные противоречия, как страдания «униженных и оскорбленных» – нищету, бесправие, насилие?

Для писателя важен вопрос: как современные формы государственной жизни в действительности соотносятся с евангельскими заветами?

Нужно отдавать себе отчет в том, что эти проблемы видел не только Л. Н. Толстой: достаточно открыть проповеди святителя Филарета Московского или Иннокентия Херсонского, письма и записки святителя Игнатия (Брянчанинова), чтобы найти в них некоторые аналогии: эти авторы призывают своих современников серьезно задуматься над тем, какое христианство они исповедуют. В той же степени данное замечание относится и к творениям многих русских писателей и мирян-богословов.

Но Л. Н. Толстой находился в очень выгодном положении – он в силу своего уникального статуса имел возможность прямо и свободно говорить о том, о чем церковные учителя могли только думать или в лучшем случае писать самым интимным корреспондентам и что в творениях мирян, не имевших академического ценза, рассматривалось чуть ли не как ересь.

Таким образом, в творчестве Л. Н. Толстого интеллигенция XIX в., «встав во внутреннюю оппозицию к официальной Церкви и власти любого типа, осознавала себя единственным оплотом в качестве духовной и нравственной руководительницы России»²⁸⁹, нашла выражение своих самых заветных религиозных чаяний и переживаний.

Но это было странное единодушие: единодушие вопросов, а не ответов. Ответы, которые давал Л. Н. Толстой, русское образованное меньшинство не устраивали. Одной из важнейших задач данного исследования является поиск ответа на вопрос «почему?».

Выводы главы

Кризис Л. Н. Толстого и его проповедь возникают в эпоху, которую в исторической литературе принято называть эпохой «Великих реформ», время, когда на фоне важнейших политико-экономических преобразований, приведших к глубоким социальным сдвигам, впервые со всей очевидностью становится понятным наличие в обществе явления, названного в данной работе религиозным кризисом.

Очевидные успехи науки, социальные проблемы, политико-экономические споры, которые невозможно вести гласно и свободно, в результате чего содержание их и соответствующие программы постепенно радикализуются, наконец, неудовлетворенные религиозные потребности – вот сложный историко-культурный конгломерат, который является фоном для рождения религиозно-философского творчества Л. Н. Толстого.

Секуляризация сознания, процесс которой исторически начинается гораздо раньше, именно в этот период русской истории осознается как культурная и религиозная проблема. И одним из самых значительных аспектов этой проблемы является осмысление роли Церкви в жизни русского человека. Это осмысление имело место на фоне явления, названного в рамках данного исследования «синодальным типом благочестия», сформировавшегося в синодальную эпоху и связанного с некоторыми особенностями церковно-государственных отношений этой эпохи, в первую очередь с попыткой со стороны государства регламентировать различные аспекты церковной жизни. Финалом этого процесса стал ряд кризисных явлений, в том числе и евхаристический кризис, нашедший законченное выражение в 39-й и 40-й главах первой части романа Л. Н. Толстого «Воскресение», которые русским обществом уже не воспринимаются как национальная катастрофа.

В чем же состоит содержание религиозного кризиса? В работе показано, что его составляющие можно кратко описать следующим образом.

²⁸⁹ Климова С. Феноменология святости и страстности в русской философии культуры. СПб., 2004. С. 201–204.

С одной стороны, в жизни русского образованного общества присутствует попытка дать ответы на важнейшие моральные вопросы. С другой стороны, секулярное сознание уже не удовлетворяется теми ответами, которые традиционно дает на эти вопросы Церковь.

Выходом из этой ситуации, как для образованного меньшинства, так и для крестьянского большинства, является *поиск новых типов духовности*, «новой контрмифологии» (В. Н. Ильин), противостоящей евангельской, которая, по выражению прот. Г. Флоровского, представляла собой все более выраженные формы моралистического сектантства, духовной и богословской «робинзонады»²⁹⁰.

Является ли религиозное творчество Л. Н. Толстого одним из таких типов духовности или ему нужно придать иной статус?

Представляется, что именно антигосударственный и антицерковный характер проповеди Л. Н. Толстого, его нигилистический пафос является одной из главных причин его популярности. Однако этот нигилистический пафос должен пониматься правильно: здесь важно не только отрицание, но и общие эстетические установки, чувство восхищения перед «ясно-видцем плоти», для которого нет тайн в человеческой душе и который с беспощадностью варвара срывает с нее маски, рожденные псевдокультурой.

Таким образом, в творчестве писателя нашел отражение не только протест русской интеллигенции, но и ее эстетические, религиозные и моральные поиски.

Очевидно, мысли писателя разделяли *не все* его образованные современники. Однако религиозная проповедь Л. Н. Толстого была подготовлена всем ходом русской религиозной и духовной истории, точнее, всей историей русского религиозного кризиса синодальной эпохи. Это заметил еще В. Н. Ильин: «Л. Н. Толстой находился на гребне очень мощной волны, связанной с духом эпохи органически, и не представлял поэтому ни в коем случае явления революционного»²⁹¹.

Можно утверждать не только то, что в творчестве Л. Н. Толстого нашли своеобразное отражение фундаментальные интеллектуальные и религиозные чаяния определенной части русской интеллигенции, ее поиски и переживания, тенденции ее развития. Его религиозные идеи являются ярким и показательным отражением религиозного и духовного обморока, в котором находилось русское образованное общество.

Однако, с другой стороны, важно подчеркнуть, что если очень часто Л. Н. Толстой и представители интеллигенции искали ответ на одни и те же вопросы, то сами ответы здесь радикально расходятся. Это обстоятельство, похоже, являлось для писателя причиной переживаний всю его жизнь: в ее финале (в 1909 г.) он заносит в дневник следующую запись: «...пора бросить писать для глухих “образованных”. Надо писать для *grand monde*²⁹² – народа» (ПСС. Т. 57. С. 191) (запись от 19 декабря). Кроме того, следует иметь в виду, что Л. Н. Толстой всю свою жизнь сознательно дистанцировался от представителей науки и культуры, – само слово «интеллигент» в его дневниках часто выделяется курсивом или кавычками и воспринимается в ироническом и даже презрительном контексте.

Однако в реальности это дистанцирование было невозможно: Л. Н. Толстой был обречен писать для «глухих», которые только и могли его прочитать. Само религиозное творчество писателя является своеобразной квинтэссенцией маргинальной религиозной культуры своей эпохи, отражением особого способа религиозной самоидентификации личности, способа, не тяготеющего к «церковно-исторической магистрали», а, наоборот, от нее отталкивающегося, характеризующегося стремлением к жесткой оппозиционной маргинализации.

²⁹⁰ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 406.

²⁹¹ Ильин В. Н. Мирозерцание графа Льва Николаевича Толстого. СПб., 2000. С. 167.

²⁹² большого света (*фр.*).

Таким образом, в русской культуре намечается следующая тенденция: отталкиваясь от академической традиции, точнее, фактически ее игнорируя, религиозная мысль облекается либо в форму философского дискурса (так рождается русская религиозная философия), либо в форму литературного произведения. В этом смысле религиозно-философские трактаты Л. Н. Толстого занимают промежуточное положение между этими двумя формами.

Очень характерно также, что «толстовская» линия в русской культуре, в частности в культуре религиозной, первоначально превалирует: образованные люди вдохновлены «Исповедью» писателя, воспринимают ее как новое «откровение», ее искренность и глубина воспринимаются как нечто небывалое. Показательно, что в «Истории русской интеллигенции» Д. Н. Овсянко-Куликовского творчеству Л. Н. Толстого фактически посвящен отдельный том, тогда как место Ф. М. Достоевского в этом сочинении скромно и непритязательно. Однако к концу XIX в. эта ситуация меняется: для современников постепенно становится понятным значение творчества Ф. М. Достоевского, «достоевская» линия получает осязаемые и культурно-значимые очертания.

Взаимодействие этих двух линий – «толстовской» и «достоевской» – порождает сложную палитру русской религиозности в среде интеллигенции в начале XX в.: атеизм и отход от Церкви, религиозный индифферентизм, окрашенные в либеральные тона, поиски «нового религиозного сознания» и «Царства Третьего Завета», наконец, мучительное и трагическое возвращение на «церковно-историческую магистраль», в Церковь²⁹³.

Следует заметить, что акцентированно-антицерковный пафос рождается здесь несколько позже, когда на первый план выходит утверждение, что современный человек вообще не может быть «человеком Церкви», не может быть христианином в традиционном, первоначальном смысле этого слова. Очень характерно положительное принятие этой мысли на протестантском Западе: В. Нигг в своем очерке о Толстом как представителе восточного еретизма подчеркивает в связи с этим, что именно Л. Н. Толстой зафиксировал впервые со всей силой принципиальную невозможность возвращения в Церковь для нового человека, человека XIX в., с его сложной психической организацией²⁹⁴.

Однако содержание проповеди Толстого будет рассмотрено под определенным углом зрения. В рамках данной работы речь должна идти не о подробном богословском или философском анализе взглядов Л. Н. Толстого, а о значении этих взглядов для понимания природы и характера его конфликта с Церковью, т. е. об историко-культурном генезисе религиозного мировоззрения Л. Н. Толстого и особенностях его восприятия в России.

²⁹³ В значительной степени это возвращение осуществилось благодаря деятельности, в том числе и издательской, московского кружка М. А. Новоселова, Ф. Д. Самарина и В. А. Кожевникова, осуществившего в первом приближении своеобразный синтез «мирянского» религиозно-философского творчества и святоотеческого наследия.

²⁹⁴ Nigg W. Das Buch der Ketzer. Frankfurt/Main; Wien; Zfrlich, 1962. S. 427.

Глава 2

Религиозно-философские взгляды Л. Н. Толстого и особенности их восприятия в России

Духовный переворот Л. Н. Толстого

Религиозно-философской доктрине Л. Н. Толстого посвящено огромное количество трудов – философских, литературоведческих, исторических. В этих работах рассматриваются принципы перевода Евангелия, осуществленного Л. Н. Толстым, его критика догматического учения Церкви, его призыв к открытию в себе Царства Божия и т. п.

Однако с точки зрения проблематики данной монографии основной интерес представляют не сами взгляды Л. Н. Толстого. Главная проблема работы – вопрос исторической обусловленности позднего религиозного творчества Л. Н. Толстого в контексте истории его собственной жизни и с точки зрения того историко-культурного климата, в котором его взгляды возникли, развивались и воспринимались. Можно было бы в данной ситуации ограничиться простой констатацией факта, что Л. Н. Толстой для Церкви – «язычник и мытарь», еретик. Но слишком велики масштабы его личности, чтобы историческое исследование могло здесь остановиться.

Для церковного историка здесь важно не то, *как* переводил и интерпретировал Евангелие Л. Н. Толстой, – на этот вопрос должна ответить богословская наука. В сущности, богословие и филология на вопрос о научной адекватности переводов и интерпретаций писателя уже дали ответ, и о нем кратко будет сказано ниже. Но *почему* Л. Н. Толстой переводил именно так – только ли по своей богословской и филологической неосведомленности или причина появления такого необычного сочинения исторически была чем-то обусловлена?

Толстой ожесточенно и агрессивно критиковал церковную догматику, постоянно подчеркивая, что с ним в этой критике солидарны все образованные русские люди, – но *почему* он ее критиковал? И как образованные русские люди воспринимали эту критику, действительно ли они были с ним солидарны?

С точки зрения исторической науки было бы неосторожно утверждать, что сочинения Толстого, которые стремилась получить и прочитать значительная часть образованной России, которые огромными тиражами печатались в Европе, а в России распространялись в рукописных, гектографических, литографических копиях, которые запрещались властью, являются просто плодом богословского невежества их автора.

Именно поэтому логика данного исследования подсказывает необходимость поставить вопрос об историко-культурном происхождении религиозных взглядов Л. Н. Толстого.

Рано осиротевший и не получивший серьезного христианского и тем более церковного воспитания, Л. Н. Толстой с детства был склонен искать ответы на мучившие его вопросы не в Церкви, не в творениях Святых Отцов, а в чтении европейских авторов и размышлении. В жизни писателя Евангелие всегда играло значительную, может быть, решающую роль. Однако воспринимал он евангельский текст сквозь призму знаний и представлений европейского образованного человека, именно это обстоятельство определяло его критический настрой по отношению к церковному учению. В своей содержательной монографии немецкий исследователь Ф.-Х. Филипп подробно показывает, какое значение в жизни писателя имело изучение произведений И. Канта, Э. Ренана и Д.-Ф. Штрауса, особенно в связи с ожесточенной критикой этими авторами, стоявшими на протестантских позициях, «государственного христианства» императора Константина, обрядовой стороны религии и дея-

тельности духовенства²⁹⁵. Следует упомянуть и о горячем увлечении идеями Ж.-Ж. Руссо. Очевидно, эти идеи легли на плодородную почву, когда речь заходит о Толстом. Более того, упомянутый западный исследователь подчеркивает, что никакой другой современник Л. Н. Толстого в России не был так подробно знаком с основными религиозными и социальными явлениями Западной Европы и Нового мира и не вел с ними такую ожесточенную дискуссию²⁹⁶.

Подробно говорить об увлечении Л. Н. Толстого идеями Руссо в контексте данной работы нет необходимости, эта проблема достаточно изучена в толстоведении. Хорошо известно, какое колоссальное значение Руссо, портрет которого писатель носил на себе, как икону, оказал на формирование мировоззрения молодого Л. Н. Толстого. В швейцарском проекте диаде «Толстой – Руссо» посвящена отдельная статья проф. Й. Херлта, который, со ссылкой на К. Барта, отмечает то, что объединяет двух указанных авторов: это стремление преодолеть разрыв между острым скептицизмом, с одной стороны, и признание духовной природы человека – с другой. Однако у обоих эта «духовность» имеет ярко выраженную антицерковную направленность. Церковному христианству Л. Н. Толстой, вслед за Руссо, противопоставляет Евангелие и Божию обращенность непосредственно к сердцу человека. Однако религиозность Л. Н. Толстого имеет более выраженные контуры, чем у Руссо: граница между человеком, имеющим Бога, и человеком, не имеющим Его, обозначена им очень остро – последний для Л. Н. Толстого является, по сути, животным²⁹⁷.

Таким образом, следует особо подчеркнуть два важнейших обстоятельства, оказавших заметное, может быть, определяющее влияние на религиозное воспитание писателя в детстве.

Во-первых, это различные *антицерковные влияния*. Достаточно вспомнить известное открытие, сделанное московскими гимназистами и так потрясшее писателя в одиннадцатилетнем возрасте: «Бога нет!» Эта «новость» живо обсуждалась братьями Толстыми и была признана достойной доверия.

Во-вторых, таким важным обстоятельством является значение в жизни Л. Н. Толстого *идеологии Просвещения*. И дело не только в столь сильном влиянии того же Руссо и «натуральной религии». Выше уже говорилось о намерении писателя, отраженном в дневниковой записи 1855 г., очистить религию от всего мистического и таинственного. Это «очищение» проходило под знаком верности идеям Просвещения. Как совершенно справедливо замечает Л. Мюллер, истинная причина расхождения Л. Н. Толстого с православием заключалась не в проблеме религиозной межконфессиональной нетерпимости, не в военной службе или смертной казни, – все это были проявления глубоко отпечатанной в его душе, природе и воспитании идеологии. Л. Н. Толстой был «фанатиком правды», в конечном счете он не мог смириться с тем, что ему представлялось не соответствующим его глубинным религиозным представлениям²⁹⁸.

А эти представления сформировались под очень значительным влиянием просвещенческих идеалов. Фактически, как утверждает Л. Мюллер, Л. Н. Толстой попытался осуществить требующую грандиозной личностной перестройки попытку примирения своих собственных религиозных представлений о «чистой» религии Добра и Любви, без «примеси» догматики и культа, с многовековой практикой Церкви.

²⁹⁵ См.: *Phillipp F.-H. Tolstoj und der Protestantismus* (Marburger Abhandlungen zur Geschichte und Kultur Osteuropas. Bd. 2). Giessen, 1959. S. 47f.

²⁹⁶ См.: *Phillipp F.-H. S. Op. cit.* S. 126.

²⁹⁷ См.: *Herlth J. Tolstoj und die französische Aufklärung // Lev Tolstoj als theologischer Denker und Kirchenkritiker*. Universitäten Bern; Friburg; St. Gallen, 2009. S. 1 (рукопись).

²⁹⁸ См.: *Muller L. Die Religion Tolstoj und sein Konflikt mit der Russischen Orthodoxen Kirche // In: Pinggera K. Russische Religionsphilosophie und Theologie um 1900*. Marburg, 2005. S. 5.

Однако разрыв здесь был столь значителен, столь глубок, что для этого *немедленного* прыжка было недостаточно только доброй воли, отрицать которую в усилиях писателя было бы неверно, и акта самонасилия. К тому же не следует сбрасывать со счетов и особенности личного темперамента писателя, его «воли к правде», которая действительно часто приобретала совершенно фанатические формы с сектантским оттенком²⁹⁹.

Таким образом, конфликт между Л. Н. Толстым и Церковью был неизбежен, можно сказать, исторически предопределен. Противостояние писателя с православием не есть индивидуальный и более или менее случайный эпизод, вызванный психофизиологическими особенностями, он есть на самом деле противостояние между радикальным просвещенчеством, признающим только этику и отрицающим догматику и культ, и самой идеей церковности, которая активно сопротивлялась секуляризационно-просвещенческим тенденциям³⁰⁰.

Прежде чем перейти к общей характеристике религиозно-философской позиции Л. Н. Толстого и указать на ее особенности, связанные с пониманием самим писателем Личности Христа и содержания Его учения, следует хотя бы в самых общих чертах остановиться на особенностях его религиозного переворота. При этом следует обратить внимание на одно очень важное обстоятельство: философские взгляды писателя всегда отличались необычайной динамичностью, поэтому следует учитывать, что более чем за 30 лет (т. е. в период с конца 1870-х гг. до 1910 г.) они значительно видоизменились. В этом смысле нужно руководствоваться принципом, сформулированным Р. Ф. Густафсоном: более позднее разъясняет более раннее, т. е. ранние идеи и высказывания должны восприниматься в контексте позднего творчества писателя.

Правда, этот подход требует некоторого уточнения. Благодаря энергичной издательской деятельности В. Г. Черткова идеи Л. Н. Толстого постоянно, хотя без всяких оснований и без всякого желания со стороны самого писателя, имели тенденцию превратиться в законченное учение. Именно поэтому с Л. Н. Толстым происходила довольно странная трансформация: чем больше он жил, тем решительнее в печатных работах уверял своих современников в том, чему в дневниках уделял все меньше внимания.

Дело в том, что в произведениях Л. Н. Толстого то, что лежит на поверхности, т. е. осмысленное и озвученное, очень часто маскирует «фундаментальные пласты духовной конституции»³⁰¹. Главные философские произведения Л. Н. Толстого, как известно, по цензурным соображениям были изданы В. Г. Чертковым за границей достаточно поздно по отношению ко времени их написания и носили ярко выраженный полемический характер; очень часто в переписке писателя с близкими по духу людьми мы находим более мягкие или более обоснованные формулировки. Особенно это относится к письмам первой половины 80-х гг.: достаточно сравнить то, что Л. Н. Толстой пишет о Евхаристии в «Исповеди», с печально известными главами романа «Воскресение», которые даже самыми близкими людьми, разделявшими антицерковные взгляды писателя, воспринимались как кощунственный фарс.

Кроме того, на усиление «протестной» составляющей взглядов Л. Н. Толстого оказывали влияние часто внешние обстоятельства, например тяжелое социальное положение городского населения, с которым впервые писатель познакомился близко во время переписки 1882 г., попытки защитить духовоборов, высылка из России В. Г. Черткова в 1897 г. и, наконец, синодальный акт 20–22 февраля 1901 г. В этом смысле мировоззрение Л. Н. Толстого очень зависимо от внешних факторов: те или иные перипетии общественной жизни России способствовали большей полемической заостренности взглядов писателя, жесто-

²⁹⁹ См.: Müller L. Die Religion Tolstojs... S. 5.

³⁰⁰ См.: ibid. S. 8.

³⁰¹ Соина О. С. Л. Н. Толстой: Парадоксы этического человекотворения // Человек. М., 1996. № 2. С. 63.

чению его официальной позиции, хотя реально при этом фундаментальные мировоззренческие вопросы не были для него решены до последних дней его жизни³⁰².

Вопрос о духовном перевороте Л. Н. Толстого рассмотрен в науке уже достаточно подробно с самых разных позиций, начиная с анализа художественного творчества писателя и кончая подробнейшим анализом семейной ситуации. В контексте данного исследования нас будет интересовать не отражение религиозных идей писателя в его произведениях на разных этапах жизни Л. Н. Толстого, а в первую очередь те аспекты данного события, которые имеют непосредственное отношение к конфликту с Церковью.

В этом смысле одним из важных факторов, до сих пор не исследованных в необходимой полноте, является воздействие на ум и душу писателя «тетушек-праведниц», которые фактически взяли на себя заботу о воспитании осиротевших детей Толстых после смерти родителей. В начальный период жизни именно они дали детям первое представление о вере, Христе и Церкви. Речь идет о Т. А. Ергольской, троюродной тетке по линии отца, воспитывавшей детей с 1830 г., когда скончалась их мать, А. И. Остен-Сакен, опекуны детей с 1837 г., когда скоропостижно скончался их отец, и П. И. Юшковой, ставшей опекуницей с 1841 г.³⁰³

Известно, что задолго до конца 70-х гг. XIX в., т. е. до переворота, писатель испытал первый период тяги к Церкви и Таинствам, о чем свидетельствует его дневник, а также переписка с двоюродной теткой, гр. А. А. Толстой, и некоторые другие документы.

В период пребывания на Кавказе в 1851 г. Л. Н. Толстой неоднократно заносит в свой дневник мысли о молитве, о высоком состоянии своей души, даже о выполнении православного молитвенного правила (см.: ПСС. Т. 46. С. 61 и далее; Т. 46. С. 240; Т. 46. С. 100). Та же ситуация повторяется во время заграничного путешествия в 1857 г. в Женеве. Однако уже через три года в его дневнике появляется первая симптоматическая запись: «Машинально вспомнил молитву. Молиться кому? Что такое Бог, представляемый себе так ясно, что можно просить Его, сообщаться с Ним? <...> Бог, которого можно просить и которому можно служить, есть выражение слабости ума <...> Он закон и сила. Пусть останется эта страничка памятником моего убеждения в силе ума» (ПСС. Т. 48. С. 23). На эту запись следует обратить особое внимание: для Л. Н. Толстого безличный Бог есть в первую очередь олицетворение закона, т. е. морального императива.

Огромное значение в понимании религиозной эволюции Л. Н. Толстого имеют его отношения и переписка с гр. А. А. Толстой.

³⁰² Усиление правительственной реакции против духовоборов после сожжения ими оружия в 1895 г. А. А. Донсков рассматривает как вызов всей толстовской философии ненасилия, который имел итогом то обстоятельство, что протест Л. Н. Толстого против «режима» и Церкви стал более ожесточенным и, как известно, привел сначала к появлению романа «Воскресение», а затем и к отлучению писателя (см. подробнее: *Донсков А.* Л. Н. Толстой: В поисках единения людей // Единение людей в творчестве Л. Н. Толстого: Фрагменты рукописей. Оттава, 2002. С. 60).

³⁰³ Т. А. Ергольская (1792–1874) – троюродная тетка Л. Н. Толстого. Оставшись сиротой в детстве, была принята в дом гр. И. А. Толстого, дяди писателя, и почти всю жизнь прожила в Ясной Поляне. Воспитательница Л. Н. Толстого, его братьев и сестры. А. И. Остен-Сакен (1797?–1841) – родная тетка Л. Н. Толстого, жена гр. К. И. фон дер Остен-Сакен, похоронена в Оптиной Пустыни. П. И. Юшкова (1801–1875) – младшая сестра А. И. Остен-Сакен. В 50-х гг. XIX в. развелась с мужем и некоторое время проживала в различных монастырях (см. подробнее: *Каширина В.* «Скучная богомолка»: Александра Ильинична Остен-Сакен и Оптина Пустынь // Оптинский альманах. Оптина Пустынь и русская культура. Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптина Пустынь, 2008. № 2; *Зайцев Б. К.* Тетушка Ергольская и Толстой // Зайцев Б. К. Святая Русь: Избранная духовная проза // Собрание сочинений: В 5 т. Т. 7 (доп.). М., 2000. С. 406). Между прочим, обращает на себя внимание то обстоятельство, что детские годы многих русских писателей были омрачены либо отсутствием семьи и семейного тепла, либо семейными скандалами, особенно когда речь заходит об отцах, – здесь, кроме Л. Н. Толстого, можно вспомнить Ф. М. Достоевского, К. Н. Леонтьева и А. П. Чехова. Было бы важно попытаться понять, как семейная среда влияла на мировоззрение русских писателей XIX в., это тема отдельного и очень важного исследования.

Л. Н. Толстой и графиня А. А. Толстая

Александра Андреевна Толстая (1817–1904) родилась в семье графа Андрея Андреевича Толстого, младшего брата деда Л. Н. Толстого Ильи Андреевича. Она была двоюродной сестрой отца Л. Н. Толстого, гр. Н. И. Толстого, т. е. двоюродной теткой Л. Н. Толстого³⁰⁴. Переехав в связи с новым назначением отца в девятилетнем возрасте в Царское Село, она стала свидетельницей царствования четырех российских императоров. В 28 лет она фрейлина при дворе Николая I и воспитательница его дочери, великой княгини Марии Николаевны, а затем, с 1865 г., – воспитательница дочери Александра II, великой княгини Марии Александровны. После замужества последней в 1874 г. за графиней А. А. Толстой были сохранены пожизненно ее положение и содержание фрейлины. Новый император Александр III с детских лет проникся уважением к ней, поэтому она занимала особенно близкое положение к императрице Марии Федоровне.

Без преувеличения можно сказать, что А. А. Толстая – одна из самых выдающихся русских женщин XIX в. не только по благородству и культуре, но и по какой-то поразительной широте умного, пронизательного, внимательного и понимающего сердца, способного к сочувствию, но твердо и убедительно стоящего на страже своих верований, вообще, по ее собственному точному выражению, способности правильно приняться за добро, способности «полюбить правду, вечную правду», той способности, которая была полностью утеряна у многих других представителей русской аристократии. В своих воспоминаниях она часто, говоря о религиозной трагедии своего племянника, упоминает об одном особом умении – «любить близкую вам душу», не человека, а его душу: «Это несравненно сильнее всякой земной любви; а душа Льва

Николаевича была мне невыразимо дорога»³⁰⁵. В этих словах проявляется свойственная гр. А. А. Толстой «теплота сердечная, которая другим дает счастье и поднимает их выше», ибо поистине А. А. Толстая была счастливым человеком в самом глубоком смысле этого слова – по мысли Л. Н. Толстого, она могла «легко и свободно давать другим счастье»³⁰⁶.

Это счастье имело своей основой глубокую веру в Христа и Церковь. Можно сказать совершенно определенно: в письмах А. А. Толстой к Л. Н. Толстому присутствует убедительное изложение христианского учения и даже отчасти православной аскетики. Особенность любящего и умного сердца гр. А. А. Толстой – способность «переступить на тот берег», где Христос, и твердо и осознанно сказать «знаю, верю, люблю»³⁰⁷. Именно эта особенность придавала вере «бабушки» особый, пасхальный характер, удивительную сердечную теплоту, уверенность, что «у Бога мертвых нет, кроме живущих без упования, – но и для тех придет

³⁰⁴ В переписке Л. Н. Толстой называл А. А. Толстую бабушкой, хотя она была старше его всего на 11 лет. Дело в том, что отец, граф А. А. Толстой, был в семье младшим из 23 детей, так что некоторые дети его старших братьев были с ним однолетками.

³⁰⁵ Переписка Л. Н. Толстого с гр. А. А. Толстой. 1857–1903. СПб.: Издание Общества Толстовского музея. Т. 1. 1911. С. 25.

³⁰⁶ Переписка Л. Н. Толстого с гр. А. А. Толстой. С. 95. В этом смысле некоторым диссонансом звучит отзыв о характере гр. А. А. Толстой в биографии великого князя Сергея Александровича: «...очень образованная и умная женщина, очень добрых христианских правил и твердых убеждений, но в то же время была очень тяжелого характера, честолюбивая, надменная и не всегда сдержанная» (Великий Князь Сергей Александрович Романов: Биографические материалы. Кн. 1. 1857–1877. М., 2006. С. 166). С. Д. Шереметьев также относился к ней очень критично и полагал, что именно гр. А. А. Толстая, а также Е. Г. Шереметьева (Строганова) были главными защитницами и покровительницами Л. Н. Толстого при дворе (*Шереметьев С. Д.* Мемуары графа С. Д. Шереметьева. М., 2001. С. 572–573).

³⁰⁷ Переписка Л. Н. Толстого с гр. А. А. Толстой. С. 140.

час милосердия»³⁰⁸. В этом же самом письме Толстому гр. А. А. Толстая делает характерное признание: она не может даже постичь горя без упования и надежды воскресения³⁰⁹.

Вера гр. А. А. Толстой – это не та «до-догматическая»³¹⁰ и поэтому, не прошедшая испытания умом и сердцем, вера многих ее образованных и титулованных современников, для которой характерны «стеноз» сердца и «артроз» ума: эта вера являлась законченным и осознанным выражением и содержанием всей ее жизни, в ней присутствовало столь редкое в XIX в. понимание глубинной связи между личными религиозными убеждениями человека и Верой Церкви, между догматом и нравственностью, таинственной, мистической связи между человеком и Богом, Христом, без которой вера человека превращается в более или менее благочестивые и всегда сентиментальные переживания добра, или, по выражению самой А. А. Толстой, «романтические и ультра-идиллические утопии».

После смерти самого близкого и дорогого в жизни существа – родной сестры гр. Е. А. Толстой, скончавшейся в 1867 г., – в письме Л. Н. Толстому А. А. Толстая засвидетельствовала, что через «шесть недель борьбы и мучительной тоски» она дошла до «*сознательного* согласия быть разорванной надвое и все же истинно чувствовать, что я еще никогда не любила Бога так глубоко, как люблю Его с тех пор, как Он отнял у меня то, что было для меня дороже всего на свете» и что «вся эта внутренняя работа исключительно дело Его рук»³¹¹. В одном из своих писем гр. А. А. Толстая прямо употребляет выражение стоять «перед Лицом Бога» – это то стояние, та несокрушимая сила, которая исходит свыше и дает возможность жить всей полнотой жизни³¹². После трудного разговора с Толстым, в котором он изложил «бабушке» свои новые религиозные воззрения, она написала ему (январь 1880 г.): «...*выше*, более всего дорожу лицом Спасителя, Спасителя *всего* мира и *личного* моего Спасителя»³¹³.

В своей переписке с Толстым «бабушка» демонстрирует глубокую интуицию и способность найти в простых выражениях очень точные характеристики веры, о чем свидетельствует, например, ее замечательное письмо Л. Н. Толстому по поводу чтения биографии американского богослова и проповедника-унитарианца Т. Паркера и своих религиозных расхождений с племянником³¹⁴.

Возникает вопрос: как и где могла получить это аскетическое по своей природе знание женщина, проведшая всю свою сознательную жизнь при дворе? Откуда в ее душе жило понимание того, что «одна пылинка настоящего смирения научает нас гораздо большему, чем все наши так называемые возвышенные мысли и стремления к Богу»?³¹⁵

По свидетельству жены писателя, С. А. Толстой, гр. А. А. Толстая была единственным человеком, который прямо и правдиво, не испытывая страха и не раболепствуя, может высказывать перед Л. Н. Толстым свои взгляды³¹⁶. Известно и «обратное» признание: сам писатель называл гр. А. А. Толстую в числе тех лиц, переписка с которыми в течение всей его

³⁰⁸ Там же. С. 143.

³⁰⁹ См.: Там же.

³¹⁰ Выражение архим. Софрония (Сахарова) (см.: *Софроний (Сахаров), архим.* Переписка с протоиереем Георгием Флоровским. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь; Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2008. С. 56).

³¹¹ Переписка Л. Н. Толстого с гр. А. А. Толстой. С. 224–225.

³¹² См.: Там же. С. 223–224.

³¹³ Там же. С. 325.

³¹⁴ Там же. С. 46 и далее, 351 и далее.

³¹⁵ Там же. С. 129. Говоря о А. А. Толстой, следует учитывать, что род Толстых (по линии князей Волконских) дал России не только выдающихся государственных деятелей, но и многих святых: известно, что его родоначальником был св. муч. князь Михаил Черниговский, если же ознакомиться с родовым древом Волконских, начиная от Рюрика, то в нем обнаруживается целый сонм благоверных предков писателя, в том числе и свв. Ольга, Владимир, Борис и Глеб, Андрей Боголюбский, Александр Невский и Дмитрий Донской (см. подробнее: *Белоусова Е. В.* Небесный венец князей // Вестник Ясная Поляна, 2007. [№ 4]. С. 15).

³¹⁶ См.: Переписка Л. Н. Толстого с гр. А. А. Толстой. С. 61.

жизни носила с религиозной точки зрения наиболее глубокий, интимный характер (кроме А. А. Толстой, писатель назвал Н. Н. Страхова и кн. С. С. Урусова; представляется, что к этому списку могут быть еще добавлены В. Г. Чертков и А. А. Фет).

В «Воспоминаниях» гр. А. А. Толстой и ее переписке с Л. Н. Толстым присутствуют такие глубокие характеристики характера писателя, которые отсутствуют в любых других источниках. При этом удивляет по-настоящему смиренное отношение гр. А. А. Толстой к себе самой. Она подчеркивает, что в общении с Л. Н. Толстым оказывалась всегда в положении второстепенного лица, «подающего реплики»: «Его натура была настолько сильнее и интереснее моей, что невольно все внимание сосредоточивалось на нем...»³¹⁷

Из этих характеристик в первую очередь обращает на себя внимание та сторона личности Л. Н. Толстого, которая нашла отражение и в его «трактатах», и в его дневниках, и в его переписке. Уже неоднократно в литературе подчеркивался тот факт, что писатель часто выдавал за свое кредо временные убеждения, впечатления недавнего прошлого. При этом на самом деле фундаментальные метафизические вопросы не находили у него своего окончательного разрешения. Гр. Толстая указывает, что увлечения и воззрения «сменялись в нем быстро, иногда до смешного, – но во всем и всегда преобладала необыкновенная искренность», что он постоянно стремился «начать жизнь сызнова» и, что очень важно, «часто увлекался мнениями людей, стоящих неизмеримо ниже его в нравственном отношении, но которые хоть чем-нибудь входили в его колею»³¹⁸, вообще хвалил и превозносил без разбора и критики все, что только как-то соответствовало его взглядам.

Это чрезвычайно ценное наблюдение подтверждает такой непохожий (во всех отношениях: происхождение, образование и воспитание, общественное положение) на А. А. Толстую человек, как В. В. Розанов, который написал о Толстом в 1913 г., цитируя кого-то из своих современников: «Он смотрит *только на себя, кроме себя, он ничего не видит*, – и оттого не понимает элементарнейших вещей в религии»³¹⁹.

Характерно, что об этом же свидетельствовал и митр. Антоний (Храповицкий), который уже в эмиграции рассказал о своей встрече с художником М. В. Нестеровым. Последний жил неделю в Ясной Поляне и все это время напряженно размышлял над вопросом, что же собой представляет Л. Н. Толстой: «Кто он? Увлеченный ли паче меры мистик, или последовательный лицемер и обманщик, или просто изолгавшийся болтун?» Размышления на эту тему приводят М. В. Нестерова к выводу, что Л. Н. Толстой – «барин-озорник», привыкший «выворачивать» на бумагу все, что ему придет в голову, опираясь на свой высокий авторитет у читателей, и мало заботящийся по поводу обличений в свой адрес, постоянно ссылаясь на то обстоятельство, что «мои убеждения еще слагаются»³²⁰.

Вся история религиозной жизни Л. Н. Толстого находит отражение в переписке с А. А. Толстой – вплоть до разрыва в начале 1880-х гг. Переписка ярко демонстрирует то обстоятельство, что религиозность писателя развивалась «волнообразно». Часто со стороны Л. Н. Толстого она носила светлый, радостный характер, казалось, что нужно совершить только один шаг, чтобы навсегда стать членом Церкви Христовой. Особенно здесь характерны письма 1858 г., например письмо, датированное мартом 1858 г., которое начинается словами «Христос Воскресе!» и поистине пропитано весенней радостью и чувством полноты жизни, уверенностью, что действительно «чудеса совершаются. Каждый день новое чудо... Бывают

³¹⁷ Там же. С. 15.

³¹⁸ Там же. С. 2, 6, 27.

³¹⁹ Розанов В. В. Литературные изгнанники. Н. Н. Страхов. К. Н. Леонтьев. М., 2001. С. 119. Примеч. 1. В связи с этим однажды Н. Н. Страхов в припадке безнадежности заметил, что почему-то все последователи Л. Н. Толстого – тупые люди (Там же. С. 128. Примеч. 3).

³²⁰ Цит. по: Никон (Рклицкий), архиеп. Антоний (Храповицкий) и его время. 1863–1936. Кн. 1. Нижний Новгород, 2004. С. 204.

минуты счастья сильнее этих; но нет полнее, гармоничнее этого счастья»³²¹. Однако назвать эти переживания христианской верой нельзя, это понимает и сам Толстой, и его корреспондентка. Писатель подчеркивает, что в нем, «как кошка с собакой в одном чулане», живет христианское чувство, которое должно пройти проверку «правды и красоты»³²². Графине Толстой представляется, что писатель очень близок к этому решающему шагу, в нем присутствует «какая-то благотворная жизненность, которая всегда действует на меня вполне определенно»³²³. Более того, в другом письме она выражает уверенность, что «семена взошли и Бог посеял их на слишком благодатную почву, чтобы они могли загдохнуть. Все, что угрожает путь к настоящей правде, в один прекрасный день будет устранено, и лично я смотрю на это, как на механическую (так сказать) работу вашей души»³²⁴.

Однако уже в следующем письме гр. А. А. Толстая со всей своей чуткой проницательностью перечисляет те потенциальные препятствия, которые могут помешать этому духовному возрождению: «воздушно-идеально-нелепые истины», «гордость, которая часто порывалась создать или пересоздать давно созданное и устроенное», а также даже любовь Толстого к правде, «которая по чрезмерной своей запутанности и ухищренности часто удаляла вас и от правды, и от естественности»³²⁵.

Это замечание было своевременным предупреждением: уже на Пасху 1859 г. Толстой признается, что не может ходить в церковь и слушать «непонятые и непонятные молитвы» и «смотреть на попа и на весь этот разнообразный народ кругом», более того, это для него «решительно невозможно»³²⁶.

Последняя запись отражает один из тяжелых внутренних конфликтов и кризисов Л. Н. Толстого. Гораздо позже, в 1873 г., в письме к А. А. Фету эта раздвоенность выражена предельно остро. Письмо, в частности, является откликом Л. Н. Толстого на смерть своего четырехлетнего племянника. С одной стороны, Толстой отмечает, что во время церковного обряда он с братом, С. Н. Толстым, испытывал «почти отвращение» к происходящему. С другой стороны, Толстой понимает, что «хочется внешне выразить значительность и важность, торжественность и религиозный ужас перед этим величайшим в жизни каждого человека событием». Именно поэтому «религия уже тем удивительна, что она столько веков столько миллионам людей оказывала ту услугу, наибольшую услугу, которую может в этом деле оказать что-либо человеческое». И в то же время «она бессмыслица, но одна из миллиардов бессмыслиц, которая годится для этого дела. Что-то в ней есть»³²⁷.

Причина признания, сделанного Л. Н. Толстым в письме 1859 г., была сразу угадана А. А. Толстой: «гордость, непонимание и небрежность» в чувстве, а также искание самодовольства и экзальтированности, ложного энтузиазма, экстаза и внезапных восторгов: «Надо быть действительно человеком ослепленным и засушенным духом гордыни, чтобы, входя в церковь, где молится столько народу, не находить в себе ничего, кроме отвращения и критического ко всему отношения»³²⁸.

Действительно, при всех искренних попытках разобраться в сущности православной веры всю свою жизнь Л. Н. Толстой испытывал плохо скрываемое, непреодолимое и скептическое отвращение к священнослужителям, «попам». На этом отношении лежит яркая

³²¹ Переписка Л. Н. Толстого с гр. А. А. Толстой. С. 100–101.

³²² Там же. С. 102.

³²³ Переписка Л. Н. Толстого с гр. А. А. Толстой. С. 104.

³²⁴ Там же. С. 112.

³²⁵ Там же. С. 114.

³²⁶ Там же. С. 122.

³²⁷ Л. Н. Толстой. Переписка с русскими писателями. М., 1962. С. 296–297.

³²⁸ Переписка Л. Н. Толстого с гр. А. А. Толстой. С. 128.

сословная печать дворянского равнодушия и дворянского презрения к духовному сословию. По этому поводу в «Исследовании догматического богословия» Л. Н. Толстой указывает: «Мы, люди так называемые образованные (я помню свои тридцать лет жизни вне веры), даже не презираем, а просто не обращаем никакого внимания, даже любопытства не имеем знать, что они там делают и пишут и говорят <...> Надо думать, что скоро они будут поучать и пасти только друг друга» (ПСС. Т. 23. С. 297).

Историю своей религиозности Л. Н. Толстой представил в письме гр. А. А. Толстой от 3 мая 1859 г. Он сообщает в нем, что до 14 лет верил «горячо, сентиментально и необдуманно», а в 14 счел необходимым «разрушить» религию, которой «не было места» в его мировоззрении. Так продолжалось 10 лет, до Кавказа, – все, что понял и пережил там писатель, навсегда останется его убеждением³²⁹. Что же нашел тогда, на Кавказе, Л. Н. Толстой? Он отвечает на этот вопрос сам: «...есть бессмертие <...> есть любовь <...> жить надо для другого, для того, чтобы быть счастливым вечно»³³⁰.

Эти открытия обратили Толстого к Церкви и Евангелию, в котором он не нашел того, чего искал и что составляет суть христианского учения: не нашел Христа-Искупителя, Таинств, учения о спасающем Боге – Творце Вселенной. При этом, по собственному признанию, писатель «искал всеми, всеми, всеми силами души, и плакал, и мучился, и ничего не желал кроме истины», потому что не сомневался, что без веры и религии человек «не может быть ни хорош, ни счастлив», но этой веры сам он не имеет³³¹.

Таким образом, задолго до так называемого переворота Л. Н. Толстой сформулировал те два главных препятствия на пути к православной вере, которые не смог преодолеть никогда: это мистический, догматический характер веры в Христа и глубокое недоверие к Церкви и духовенству.

Однако в начале 1860-х гг. эти выводы ясно не проявились в его сознании, они не были отрефлексированы, в письмах 1861–1862 гг. нет никакой озлобленности по отношению к Церкви, Л. Н. Толстой даже упоминает, что вместе со священником, преподававшим в яснополянской школе, составляет план занятий по Закону Божьему, включая рассказы о церковных праздниках, Таинствах и литургии. Кроме того, он с большим одобрением рассказывает о студентах, которые вели преподавательскую работу с детьми, и подчеркивает, что все они сначала приезжали «с рукописью Герцена в чемодане и революционными мыслями в голове», но через неделю сжигали рукописи, выбрасывали из головы революционные мысли и учили детей Священной Истории, молитвам и раздавали детям Евангелие³³². Толстой не верит ни во что из того, чему учит Православная Церковь, и в то же время ненавидит и презирает неверие и не представляет себе ни жизни, ни особенно смерти без веры (апрель 1876 г.)³³³.

Хорошо известно, что Л. Н. Толстой предпринял попытку стать членом Церкви: в определенный период жизни он регулярно посещает богослужение, не пропуская ни одного воскресного дня, строго постится, и приучает к этому своих детей³³⁴, и даже укоряет «бабушку» за несоблюдение поста, заметив, что «когда принадлежишь к церкви, наименьшее, что можно сделать, это следовать ее уставам»³³⁵. И жена писателя, С. А. Толстая, подчеркивает

³²⁹ См.: Там же. С. 131.

³³⁰ Там же.

³³¹ См.: Там же. С. 131–132.

³³² Переписка Л. Н. Толстого с гр. А. А. Толстой. С. 165.

³³³ См.: Там же. С. 270.

³³⁴ Ср. свидетельство старшей дочери, Т. Л. Толстой: *Толстая Т. Л.* О смерти моего отца и об отдаленных причинах его ухода // Литературное наследство. Т. 69: Лев Толстой / АН СССР. Ин-т мировой литературы им. А. М. Горького. М., 1961. Кн. 2. С. 254.

³³⁵ Переписка Л. Н. Толстого с гр. А. А. Толстой. С. 23.

в своем дневнике, что характер Толстого все больше и больше меняется, он делается терпеливее – «эта вечная, с молодости еще начавшаяся борьба, имеющая целью нравственное усовершенствование, увенчивается полным успехом»³³⁶. Сам Л. Н. Толстой в своих дневниках этого периода отмечает, что главная причина духовного разлада – разума и совести – ликвидирована, разум перестал противиться его вере.

Это была благодатная помощь, которую Л. Н. Толстой не осмыслил и не оценил. В этот период в своем понимании сущности христианства Л. Н. Толстой был очень близок тому глубокому взгляду на Предание, которое характерно для богословского ренессанса XX в. Говоря о самых насущных вопросах сердца, Л. Н. Толстой указывает, что самый убедительный ответ на эти вопросы дает не человеческий разум и человеческое слово, а нечто большее, вся совокупность жизни, то, что Толстой называет «действиями». Все человеческие верования основаны не на словах, а на Предании (в единственном числе!). Это Предание служит «единственным ответом на вопросы сердца», причем важно, что критерием для оценки истинности этого Предания не может служить понятие «смысл», которое применимо не к Преданию, а к многочисленным отдельным преданиям³³⁷.

Подводя итог этой части работы, следует констатировать, что Л. Н. Толстой так и не сумел преодолеть тот барьер в восприятии евангельского христианства, который в первую очередь был связан с особенностями его личной религиозной биографии, нашедшей достаточно полное отражение в переписке с А. А. Толстой. В конце жизни Л. Н. Толстой подвел своеобразный и печальный итог своих отношений с гр. А. А. Толстой, записав в своем дневнике 8 марта 1910 г.: «Читал записки Александры Андреевны и испытал очень сильное чувство: во 1-х, умиления от хороших воспоминаний, а 2-е, грусти и ясного сознания того, как и она, бедная, не могла не верить в искупление *et tout le Tremblement*³³⁸, потому что, не веря, она должна была осудить всю свою жизнь и изменить ее, если хотела бы быть христианкой, иметь общение с Богом. Люди нерелигиозные могут жить без веры, и потому им незачем нелепая вера, но ей нужна была вера, а разумная вера уличала ее. Вот она и верила в нелепую, и как верила! 3-е, еще то испытал, это сознание того, как внешнее утверждение своей веры, осуждение других – как это непрочное, неубедительно. Она с такой уверенностью настаивает на своей и так решительно осуждает; в 4-х), почувствовал и то, как я часто бывал не прав, недостаточно осторожно прикасаясь к чужой вере (хотя бы в науку)» (ПСС. Т. 58. С. 22–23).

Важнейшим фактором, оказавшим влияние на всю жизнь писателя, было его знакомство, возможно с детства, с Оптиной пустынью. Именно к 1877 г., т. е. к периоду сближения с Церковью, относится очень важная с точки зрения обсуждения истории духовного переворота поездка писателя в Оптину пустынь.

Л. Н. Толстой и Оптина пустынь

Об Оптиной пустыни в жизни Л. Н. Толстого нужно сказать особо. Этот монастырь имел для него исключительное значение, он был связан с семейными преданиями, в нем похоронена его родная тетка, А. И. Остен-Сакен, которая бывала, по свидетельству жены писателя, С. А. Толстой, там ежегодно³³⁹; рядом с ней в 1851 г. в Оптиной была похоронена ее двоюродная сестра, гр. Е. А. Толстая, урожденная Ергольская, родная сестра Т. А. Ергольской, свекровь родной сестры Л. Н. Толстого, М. Н. Толстой; обе могилы находятся за алта-

³³⁶ Толстая С. А. Дневники (1860–1891 гг.). М., 1928. С. 41. Запись от 26 декабря 1877 г.

³³⁷ См.: Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов: Полное собрание переписки. Т. I. С. 399–400.

³³⁸ со всем прочим (*фр.*).

³³⁹ См.: Из записок графини С. А. Толстой под заглавием «Моя Жизнь». Четыре посещения гр. Л. Н. Толстым монастыря «Оптина Пустынь» // Толстовский ежегодник 1913 года. СПб., 1913. Отд. III. С. 3.

рем Введенского собора. Недалеко от Оптиной подвизалась в монашеском делании и сама М. Н. Толстая. В своей биографии С. А. Толстая подчеркивает, что «детям Толстым было внушено особое благоговейное чувство к Оптиной Пустыни и ее старцам»³⁴⁰.

Оптина пустынь была местом постоянного паломничества представителей старшего поколения семьи Толстых. Примечательный факт: Л. Н. Толстой, воспринимавшийся монахами пустыни как отступник, отлученный от Церкви, бывал в Оптиной чаще, чем любой другой русский писатель (конечно, за исключением К. Н. Леонтьева, который после своего обращения часто бывал, а с 1887 г. в течение четырех лет проживал в монастыре). Эта оптинская закваска жила в душе писателя даже тогда, когда его отношения с Церковью приобрели черты жизненной катастрофы: 19 апреля 1909 г. в дневнике Толстой записал сон о том, как кто-то передает ему письмо оптинского старца, который пишет, что не может ничего советовать и никого учить (ПСС. Т. 57. С. 50). Конечно, в этой записи может проявляться и свойственная Толстому способность видеть в чужом свое, но действительно: иногда складывается впечатление, что всю жизнь он вел с оптинскими насельниками диалог о волновавших его вопросах.

Трудно точно сказать, сколько раз в общей сложности писатель посещал Оптину пустынь. В юбилейном полном собрании сочинений Л. Н. Толстого в примечаниях к его дневникам говорится только о тех посещениях писателем монастыря «в зрелом возрасте» (ПСС. Т. 58. С. 567. Примеч. 1595), которые нашли отражение в записях самого Толстого и в воспоминаниях различных лиц. Таким образом, о детских поездках в Оптину достоверной информации у исследователей нет. Существует вполне вероятное предположение, что впервые писатель побывал в монастыре в 1841 г., именно на отпевании А. И. Остен-Сакен. Однако, как указывает в своих воспоминаниях Д. П. Маковицкий, во время своего последнего пребывания в Оптиной пустыни писатель сообщил ему, что несколько раз бывал здесь у своей тетушки А. И. Остен-Сакен³⁴¹. Итак, о ранних посещениях монастыря Л. Н. Толстым нет сведений, но зато многое известно о других его поездках.

Первая «зрелая» поездка писателя в Оптину пустынь состоялась летом 1877 г. вместе с Н. Н. Страховым. Писатель два раза встречался со старцем Амвросием, который, по отзыву Н. Н. Страхова, произвел сильное впечатление на Толстого³⁴².

С. А. Толстая сообщает, что подробности разговоров Л. Н. Толстого со старцем Амвросием неизвестны, но это не совсем так. Очень интересную деталь путешествия сообщает Н. Н. Гусев. В доме Д. А. Оболенского, к которому писатель заехал после посещения Оптиной пустыни, Толстой рассказал, что старец Амвросий интересовался, в каком произведении Л. Н. Толстого так хорошо описана исповедь. «Амвросий спросил об этом потому, что к нему приходил незнакомый ему мужчина, который сказал, что хочет поступить в монастырь под влиянием прочтенного в романе Толстого описания исповеди. По этому случаю Толстой сказал, что он четыре раза переделывал главу об исповеди Левина, потому что ему все казалось, что видно, на чьей стороне автор в разговоре Левина со священником. Сам он был на стороне священника, а не Левина»³⁴³.

В этой поездке у Толстого состоялась встреча с архимандритом Ювеналием (Половцевым), проживавшим в пустыни на покое, в присутствии монаха Пимена, который ласково

³⁴⁰ Толстая С. А. Моя жизнь / Публ. и подгот. текста И. А. Покровской и Б. М. Шумовой // Новый мир. 1978. № 8. С. 50.

³⁴¹ См.: Маковицкий Д. П. Уход Льва Николаевича // Л. Н. Толстой / Гос. лит. музей. М., 1938. [Т. I]. (Летописи Государственного литературного музея. Кн. 2). С. 458; см. также: ПСС. Т. 49. С. 143–144 и ст.: Илларионов В. Оптиная Пустынь в жизни Льва Толстого // Оптинский альманах. Оптиная Пустынь и русская культура. Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптиная Пустынь. 2008. № 2.

³⁴² См.: Матвеев П. Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов в Оптиной пустыни // Исторический вестник. 1907. № 4. С. 153; (см. также воспоминания М. В. Нестерова: Нестеров М. В. Давние дни: Встречи и воспоминания. М., 1959. С. 281).

³⁴³ Гусев Н. Н. Лев Николаевич Толстой: Материалы к биографии с 1870 по 1881 год. М., 1963. С. 440–441.

называл Толстого Левушкой. По отзыву П. А. Матвеева, Л. Н. Толстой говорил Н. Н. Страхову следующее: «Ювеналий человек умный и образованный, но таких встречаешь и в свете, а я до таких не большой охотник. Амвросий же удивительный человек»³⁴⁴.

В своей переписке с Л. Н. Толстым Н. Н. Страхов сообщает (со слов П. А. Матвеева) об этой поездке следующее: «Отцы хвалят Вас необыкновенно, находят в Вас прекрасную душу. Они приравнивают Вас к Гоголю и вспоминают, что тот был ужасно горд своим умом, а у Вас нет этой гордости. Боятся, как бы литература не набросилась на Вас за 8-ю часть и не причинила Вам горестей. Меня о. Амвросий назвал *молчуном*, и вообще считают, что я закоsnел в неверии, а Вы гораздо ближе меня к вере. И о. Пимен хвалит нас (он-то говорил о Вашей прекрасной душе) – очень было и мне приятно услышать это»³⁴⁵. На это письмо Л. Н. Толстой ответил Н. Н. Страхову: «Сведения, которые вы сообщили мне о воспоминаниях о нас оптинских старцев, и вообще воспоминания о них мне очень радостны»³⁴⁶.

Однако это радужное впечатление корректируется рядом важных деталей. Во-первых, прп. Амвросий советовал писателю говеть и причаститься в монастыре, причем Л. Н. Толстой согласился и начал ходить на службы, но тут пришло известие из Ясной Поляны о болезни одного из детей Толстого. Писатель заспешил домой, однако зашел попрощаться к старцу, который предупредил его, что болезнь ребенка не носит серьезного характера и скоро пройдет, а вот его «самого ждет уныние и тоска, если он не будет говеть в монастыре»³⁴⁷. Писатель обещал говеть в деревне, но действительно впал в большое уныние.

Представляется, что тема уныния в жизни Л. Н. Толстого была впервые достаточно пронизательно поставлена В. В. Розановым в 1895 г., когда в работе «По поводу одной тревоги гр. Л. Н. Толстого» он заметил: «“Дух уныния”, которого так боится христианин, этот Саулов дух, мятежный и тоскливый, гнет тебя, и ты не знаешь, чем от него освободиться?» – и далее указывает, что именно этот дух несет писателя в одиночество его гордыни, от которого его не спасет даже всемирная слава³⁴⁸. Об этой черте характера писателя сообщает гр. С. А. Толстая: в него время от времени вселялся «дух отрицания», и тогда писатель «все крушил на пути своей жизни, что не было землею, народом и сельским трудом». Кроме того, «как ни старался Лев Николаевич найти спокойствие души и удовлетворение ее запросам, он его не находил, часто бывал мрачен, о чем и писал знакомым и незнакомым»³⁴⁹.

Кроме того, по свидетельству приехавшего вскоре в Оптину пустынь П. А. Матвеева, оптинские старцы точно определили суть главного недуга писателя. Письмоводитель старца Амвросия о. Климент (Зедегольм) приводил мнение прп. Амвросия, который смотрел на будущую деятельность Толстого с прискорбием: сердце его ищет Бога и веры, но он слишком полагается на свой ум и большой рационалист, поэтому в мыслях у него путаница и неверие. Прп. Амвросий предвидел много бед от Л. Н. Толстого, который способен оказать большое влияние на умы. Сам прп. Амвросий подтвердил этот вывод: Толстой горд духов-

³⁴⁴ Матвеев П. Цит. соч. С. 153. Архим. Ювеналий (Половцев) (1826–1904) – с марта 1898 г. архиепископ Литовский и Виленский, автор переводов на русский язык творений Святых Отцов, в том числе «Лестницы» прп. Иоанна Лествичника (1862), в 1874 г. выпустил двухтомник сочинений известного аскетического писателя XII в. прп. Петра Дамаскина, который, между прочим, мог служить одним из источников знаний по христианской аскетике для Ф. М. Достоевского (см. подробнее: Лурье В. М. «Братья Карамазовы». «Дневник писателя». Дополнения к комментарию // Достоевский: Материалы и исследования. № 9. СПб., 1991. С. 247).

³⁴⁵ Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов. Т. I. С. 355. 8-я часть, которая упоминается в письме, – эпилог романа «Анна Каренина».

³⁴⁶ Там же. С. 361.

³⁴⁷ Матвеев П. Цит. соч. С. 153–154.

³⁴⁸ См.: Розанов В. В. По поводу одной тревоги гр. Л. Н. Толстого // Розанов В. В. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. М., 1996. С. 400, 405.

³⁴⁹ Из записок гр. С. А. Толстой под заглавием «Моя Жизнь». Четыре посещения гр. Л. Н. Толстым монастыря «Оптина Пустынь». Отд. III. С. 4, 6.

ной гордостью и много вреда принесет своим «произвольным и суемудрым» толкованием Евангелия, которое до него якобы никто не понимал правильно³⁵⁰.

Таким образом, несмотря на свои попытки жить духовной и церковной жизнью, в этот свой приезд в Оптину Л. Н. Толстой получил серьезное предупреждение, которому не внял. Кроме того, обращает на себя внимание то, насколько точно оптинские старцы определили содержание болезни Л. Н. Толстого: при всем своем стремлении к православию он внутренне, глубинно далеко от него отстоял.

Все остальные путешествия в Оптину имели место уже после духовного переворота и в период обострения отношения писателя к Церкви. При этом, подчеркнем еще раз, образ Оптиной пустыни, память о ней, память о старце Амвросии постоянно жила в его душе, эта память присутствует в его дневниках, это подтверждает, какое большое значение монастырь имел в его жизни.

В 1881 г. писатель совершает пешее путешествие в Оптину пустынь в обличье крестьянина со слугой С. Арбузовым; во время пребывания в монастыре происходит «столкновение» со старцем Амвросием в ходе очень продолжительной беседы³⁵¹. По всей видимости, спор шел о мощах и загробной участи праведников, кроме того, писатель «уличал» старца в незнании Евангелия. В итоге Л. Н. Толстой квалифицировал веру старца как «болезненную» (ПСС. Т. 49. С. 144). Однако, по свидетельству С. П. Арбузова, старец Амвросий был очень доволен, что слышал много хорошего о Толстом. На другой день после встречи со старцем Толстой отстоял в храме литургию.

И в этот визит у Толстого имела место встреча с архимандритом Ювеналием, в ходе которой Л. Н. Толстой отстаивал свои взгляды на войну и судебные учреждения, а также «начальство и власти» (ПСС. Т. 49. С. 143).

Постепенно отношение писателя к оптинским старцам меняется. Характерно, что в письме к В. Г. Черткову от 9 сентября 1889 г. он противопоставляет старцам, которые поучают, благословляют и пророчествуют (очевидно, все это имеет теперь для Толстого отрицательный смысл), жизнь смиренного парализованного больного, иеродиакона Мефодия, который не мог даже толком изобразить на себе крестное знамение и принес многим большую душевную пользу (см.: ПСС. Т. 86. С. 257).

Следующий приезд в монастырь с дочерьми Татьяной и Марией и племянницей В. Толстой имеет место в 1890 г., 25–28 февраля³⁵²; снова происходит встреча со старцем Амвросием, которая в критическом ключе описана в дневнике писателя (27 февраля 1890 г.), а также с К. Н. Леонтьевым, с которым также имеет место ожесточенный спор. Интересно, что если впечатление от разговора с Л. Н. Толстым у К. Н. Леонтьева было крайне негативным, то писатель, наоборот, отметил в своем дневнике: «Достиг терпимости православия в этот приезд» (ПСС. Т. 51. С. 23–24; примечательно, между прочим, что этот приезд Л. Н. Толстого в Оптину в данном отрывке им самим назван третьим!), а беседу с К. Н. Леонтьевым назвал «прекрасной». Интересна запись по поводу данной поездки и встречи с прп. Амвросием в дневнике А. В. Богданович (со слов сестры писателя, М. Н. Толстой): «Его беседу с ним сестра его не слышала, но после нее Толстой менее стал нападать на монастыри и начал высказывать большее снисхождение к чужим мнениям»³⁵³.

³⁵⁰ См.: Там же. С. 154–155.

³⁵¹ С. П. Арбузов сообщает, что беседа продолжалась четыре часа (см.: *Арбузов С. П.* Гр. Л. Н. Толстой: Воспоминания С. П. Арбузова, бывшего служащего гр. Л. Н. Толстого: Дополнено биографическими данными от др. авторов. М., 1904. С. 94), а сам писатель говорит о двух (см.: ПСС. Т. 49. С. 143).

³⁵² См.: *Оптинский альманах*. 2008. № 2. С. 130; *Неизвестная Оптина*. СПб., 1998; *Леонтьев К. Н.* Из эпистолярного наследия. Письмо к Т. И. Филиппову / Публ. и примеч. Г. М. Кремнева // *Трибуна русской мысли*. 2002. № 3.

³⁵³ *Богданович А. В.* Три последних самодержца. М., 1990. С. 139–140.

Наконец, летом 1896 г. писатель приезжает в монастырь с женой, С. А. Толстой, и встречается со старцем Иосифом (Литовкиным), бывшим келейником прп. Амвросия, к тому времени уже почившего, а также с сестрой М. Н. Толстой в Шамордино³⁵⁴.

После этой поездки в письме сестре от 17 сентября 1896 г. из Ясной Поляны Толстой, посылая ей некоторые книги, просит: «Передай их от меня игуменье вместе с выражением моих чувств уважения, благодарности и симпатии. <...> С большим удовольствием и умилением вспоминаю пребывание у тебя. Передай привет всем монахиням знакомым»³⁵⁵.

Последним было пребывание писателя в Оптиной пустыни незадолго до смерти, в октябре 1910 г., после ухода из Ясной Поляны.

Таким образом, можно констатировать, что в течение всей жизни именно «оптинское христианство» стало для Л. Н. Толстого неким эталоном, образцом, даже тогда, когда писатель вступил в стадию острого конфликта не только с Церковью, но даже с самими старцами. Тем не менее, несмотря на этот конфликт, выбор маршрута последнего в жизни путешествия Л. Н. Толстого не представляется случайным или ситуативным: перед смертью он ехал туда, где его знали, помнили и были готовы выслушать.

Конечно, принципиально важное значение при этом имеет то обстоятельство, что более 20 лет недалеко от Оптиной проживала родная и горячо любимая писателем сестра, гр. М. Н. Толстая.

На отношениях писателя с младшей сестрой следует остановиться более подробно, они всегда носили особенно близкий, можно сказать, нежный характер и многое объясняют в истории духовного переворота Л. Н. Толстого.

Мария Николаевна Толстая, младшая сестра Л. Н. Толстого, родилась 2 марта 1830 г. По свидетельству лиц, хорошо знавших семью Л. Н. Толстого, она с детства была очень балована тетюшками, по характеру капризна и своевольна, но с прекрасным, добрым сердцем. Есть сведения, что в возрасте 11 лет Маша Толстая ездила в Оптину пустынь вместе со старшими братьями прощаться с умирающей тетюшкой А. И. Остен-Сакен и встречалась с прп. старцем Леонидом Оптинским, предсказавшим ей: «Маша, будешь наша»³⁵⁶.

Единственная сестра Л. Н. Толстого была выдана замуж в возрасте 17 лет за Валериана Петровича Толстого, своего троюродного брата. Их свадьба состоялась 3 ноября 1847 г. От этого брака родилось четверо детей, в том числе Е. В. Толстая, в замужестве Оболенская, автор замечательных воспоминаний о своей матери и Л. Н. Толстом.

М. Н. Толстая была очень несчастлива в браке, так как ее супруг вел жизнь абсолютно безнравственную и изменял жене при любой возможности, поэтому в 1856 г. по совету родственников, в том числе и Л. Н. Толстого, М. Н. Толстая была вынуждена его оставить, сказав мужу на прощание: «Я не желаю быть старшей султаншей в вашем гареме»³⁵⁷. По этому поводу в своих воспоминаниях Е. В. Оболенская замечает, что тогда уехать от мужа казалось чем-то чудовищным.

Во время одного из своих путешествий по Европе в 1862 г. М. Н. Толстая знакомится со шведом виконтом Гектором де Кленом (1831–1873) и вступает с ним в гражданский брак. Эта связь длилась несколько лет, и 8 сентября 1863 г. она родила в Женеве дочь Елену, названную по крестному отцу, Сергею Николаевичу Толстому, Сергеевной. Это событие в семье Толстых сохранялось как большая тайна, Елена впервые прибыла в Россию только в возрасте 17 лет, в 1880 г., она получила за границей прекрасное образование, но не умела говорить по-

³⁵⁴ Дневник Алексея Сергеевича Суворина. Лондон; М., 1999. С. 267.

³⁵⁵ Переписка Л. Н. Толстого с сестрой и братьями. М., 1990. С. 400.

³⁵⁶ Камарова Т. В. Одна из Шамординских монахинь: Мария Николаевна Толстая. Тула, 2003. С. 5.

³⁵⁷ Оболенская Е. В. Моя мать и Лев Николаевич // Л. Н. Толстой / Гос. лит. музей. М.: Изд-во Гос. лит. музея, 1938. (Летописи Государственного литературного музея. Кн. 2). С. 279.

русски, а М. Н. Толстая, постоянно испытывая неловкость, всем представляла ее в качестве своей воспитанницы³⁵⁸.

В 1888 г. М. Н. Толстая переживает глубокий религиозный перелом и в течение двух лет окормляется у известного московского священника, прот. В. Амфитеатрова, служившего в Архангельском соборе, который не одобрял наметившегося уже в это время стремления М. Н. Толстой к монашеской жизни. Тем не менее в октябре 1889 г. она на некоторое время поселилась в Белевском женском монастыре Тульской епархии. 16 декабря 1889 г. М. Н. Толстая пишет Л. Н. Толстому, что в своей жизни «поставила точку» и что «вера в Духа Святого уяснит многое, во что тебе и подобным тебе кажется невозможным верить и во что я верю слепо, без колебаний и рассуждений, и нахожу, что иначе верить нельзя»³⁵⁹. В этом же году состоялась ее первая встреча с прп. Амвросием, который благословляет ее на жизнь в Шамординском монастыре, сам выбирает место для кельи и даже рисует ее план. В упоминавшихся неопубликованных воспоминаниях «Моя жизнь» С. А. Толстая, рассказывая о посещении Шамордино вместе с Л. Н. Толстым летом 1896 г., подчеркивает, что к умершему старцу Амвросию М. Н. Толстая «имела фанатическое обожание». Далее она замечает: «Вообще меня поразил хороший дух этого монастыря: смиренный и радостный <...> В этой толпе 700-т женщин, самых разнообразных сословий и положений чувствовалась какая-то наивность и искренность веры»³⁶⁰. В Казанской женской Шамординской общине М. Н. Толстая жила с 1892 г. При этом, вопреки распространенному представлению, стала она монахиней далеко не сразу: только в 1909 г. М. Н. Толстая приняла келейно пострижение³⁶¹.

М. Н. Толстая скончалась 6 апреля 1912 г. в возрасте 82 лет в Шамордине, проведя в монастыре в общей сложности 21 год и приняв за день до смерти постриг в схиму.

Переписка с младшей сестрой занимает важное место в жизни Л. Н. Толстого. Отношения с М. Н. Толстой всегда носили, как было сказано, особенно нежный характер. Свое отношение к брату М. Н. Толстая замечательно выразила в своем письме его жене, гр. С. А. Толстой, в письме от 5 февраля 1902 г., т. е. уже после обнародования синодального определения: есть два Толстых – писатель, «совсем другой человек: холодный, ожесточенный на Церковь и на служителей ее; а он, настоящий, *наш* Левочка, добрый, нежный, любящий Бога и священников (хороших – не все же дурные). И вот за него, за такого молятся все, которые его знают и любят и верят <...> про меня и говорить нечего – я никогда в жизни так не молилась, и если Бог хоть одну мою слезу примет, то мы еще с ним поживем и увидимся еще в Ясной»³⁶². В одной из бесед М. Н. Толстая заметила: «Никого нет для меня на свете дороже Левушки!»³⁶³

Никакие испытания и никакие несогласия не могли разделить брата и сестру, именно поэтому Л. Н. Толстой и нашел у нее последнее пристанище перед смертью. Однако М. Н. Толстая очень болезненно переживала религиозные разногласия с братом³⁶⁴.

³⁵⁸ но указал в своем письме, что, кроме любви к ней, в его сердце нет и не будет ничего (см.: Там же. С. 272). Традиция негативного отношения к внебрачным детям была настолько сильна в России еще в начале XX в., что даже в некрологе М. Н. Толстой, написанном П. И. Бирюковым и напечатанном в «Русских ведомостях» (№ 83 от 10 апреля 1912 г.), сказано, что у М. Н. Толстой были две, а не три дочери.

³⁵⁹ Переписка Л. Н. Толстого с сестрой и братьями. С. 384.

³⁶⁰ Комарова Т. В. Цит. соч. С. 8–9.

³⁶¹ См.: Ксюнин А. Уход Толстого. Берлин, 1935. С. 90.

³⁶² Об отлучении Льва Толстого: по материалам семейной переписки / Предисл., публ. и примеч. Л. В. Гладковой // Октябрь. 1993. № 9. С. 189.

³⁶³ Дни нашей скорби: Сборник статей и известий о последних днях Льва Николаевича Толстого. М., 1911. С. 132.

³⁶⁴ Несколько нетрадиционный портрет М. Н. Толстой присутствует в дневнике вел. кн. Константина Константиновича, который указывает, что сестра Л. Н. Толстого «не очень всем нам нравится: есть что-то недоброе в выражении ее лица и тонких сжатых губок» (Афанасьева З. М. По этим стертým оптинским ступеням. Оптина Пустынь: люди и судьбы. М., 2009. С. 360). Впрочем, многие источники отмечают, что М. Н. Толстая обладала довольно тяжелым характером, имела

Таким образом, можно констатировать, что оптинские старцы, А. А. Толстая и М. Н. Толстая в какой-то степени осуществляли связь Л. Н. Толстого с православием, пытаясь предостеречь его от пагубного отхода от Церкви, стремление к которому наметилось в жизни писателя в конце 1870-х гг.

Это трагическое событие жизни Л. Н. Толстого имеет некоторые важные особенности, на которых следует остановиться более подробно.

Духовный переворот Л. Н. Толстого: хронологические координаты

В апреле 1878 г. писатель после долгого перерыва участвует в говении, исповедуется и причащается. Именно этот эпизод впоследствии был им описан в критическом ключе в «Исповеди». Тем не менее, хотя его отношение к Евхаристии становится критическим, в целом интерес к православию не иссякает, причем, как указывает Н. Н. Гусев, имея в виду хронологически первую половину 1879 г., Л. Н. Толстой «переживал тогда такой подъем религиозного чувства, до которого он, быть может, уже не доходил во всю свою дальнейшую жизнь», продолжая верить, что учение Церкви есть истина³⁶⁵.

Именно к этому периоду времени относится важный отрывок, который столь ярко характеризует настроение Л. Н. Толстого, что мы нашли возможным привести его в данной работе полностью: «Что я здесь, брошенный среди мира этого? К кому обращусь? У кого буду искать ответа? У людей? Они не знают. Они смеются, не хотят знать, говорят: “Это пустяки. Не думай об этом. Вот мир и его сласти. Живи!” Но они не обманут меня. Я знаю, что они не верят в то, что говорят. Они так же, как и я, мучаются и страдают страхом перед смертью, перед самими собой и перед Тобой, Господи, которого они не хотят назвать. И я не называл Тебя долго, и я делал долго то же, что они. Я знаю этот обман, и как он гнетет сердце, и как страшен огонь отчаяния, таящийся в сердце не называющего Тебя. Сколько ни заливай его, он сожжет внутренность их, как сжигал меня. Но, Господи, я назвал Тебя, и страдания мои кончились. Отчаяние мое прошло. Я проклинаю свои слабости, я ищу Твоего пути, но я не отчаиваюсь, я чувствую близость Твою, чувствую помощь, когда я иду по путям Твоим, и прощение, когда отступаю от них. Путь Твой ясен и прост. Иго Твое благо и бремя Твое легко, но я долго блуждал вне путей Твоих, долго в мерзости юности моей я, гордясь, скинул всякое бремя, выпрягся из всякого ига и отлучил себя от хождения по путям Твоим. И мне тяжело и Твое иго, и Твое бремя, хотя я и знаю, что оно благо и легко. Господи, прости заблуждения юности моей и помоги мне так же радостно нести, как радостно я принимаю иго Твое» (ПСС. Т. 48. С. 351; поспешный набросок, сделанный 24 марта 1879 г. на случайно подвернувшемся листе бумаги).

В своих воспоминаниях все близкие Л. Н. Толстому лица подчеркивают неожиданный характер переворота, свершившегося в писателе. В частности, гр. А. А. Толстая указывает, что вдруг в 1878 г. он является проповедником чего-то совершенно нового, с чем графиня Александра Андреевна Толстая уже никак согласиться не может: отрицание Божественности Христа и искупительного характера Его подвига.

Многие близкие Толстому люди подчеркивают именно эту неожиданность в переходе писателя к новым взглядам. По-видимому, она не давала покоя В. В. Розанову, который неоднократно писал о разрыве с Церковью Л. Н. Толстого как о личной тайне писателя: «...что-то случилось, чего мы не знаем»³⁶⁶. В статье «Из воспоминаний и мыслей о К. П. Победо-

страстную и нервную натуру, об этом пишет, например, ее племянник, сын Л. Н. Толстого, М. Л. Толстой (см.: *Толстой М. Л. Мои родители // Новый журнал. Нью-Йорк. Кн. 94. 1969. С. 55–56*).

³⁶⁵ Гусев Н. Н. Лев Николаевич Толстой. Материалы к биографии с 1870 по 1881 год. М., 1963. С. 559–560.

³⁶⁶ Розанов В. В. Гр. Л. Н. Толстой // Розанов В. В. О писателях и писательстве. М., 1995. С. 33; см. также: *Розанов*

носцеве», опубликованной 26 марта 1907 г. в «Новом времени», В. В. Розанов указывает, что настоящая причина «нервного и озлобленного» расхождения Л. Н. Толстого с Церковью кроется в каком-либо интимном и частном обстоятельстве жизни писателя, в незаметной, но очень существенной черте биографии, о которой «он никогда и никому не рассказывал»³⁶⁷. Это тем более примечательно, что сам В. В. Розанов, гораздо позже, уже после опубликования синодального определения от 20–22 февраля 1901 г., посетив писателя в Ясной Поляне, вынес из этого визита твердое убеждение, что Л. Н. Толстой прекрасно отдает себе отчет в том, что все самое ценное лично для него в душе русского человека создано Православной Церковью³⁶⁸. Именно поэтому В. В. Розанов назвал выступление писателя против Церкви «мелкой правдой».

В письме гр. А. А. Толстой, датированном февралем 1880 г., Л. Н. Толстой уже вполне определенно говорит о своей неспособности разделить веру Церкви³⁶⁹. Во время встречи в 1882 г., т. е. приблизительно за год до знакомства с В. Г. Чертковым, гр. А. А. Толстая вынуждена выслушивать от своего племянника в приступе «бешеного пароксизма» поток кощунственных издевательств «над всем, что нам дорого и свято», причем сам писатель производил на нее впечатление одержимого человека³⁷⁰.

К сожалению, дружба Л. Н. Толстого и «бабушки» не могла выдержать испытание временем. Хотя А. А. Толстая в 1884 г. стала крестной матерью младшей дочери писателя, А. Л. Толстой, пропасть между ними только увеличивалась – в феврале 1897 г. в письме В. Г. Черткову писатель говорит об очень тяжелой встрече с «бабушкой» и своем негодовании по поводу ее жестокого «залезания в душу и насилия» (ПСС. Т. 88. С. 10). Ситуация несколько изменилась только перед смертью А. А. Толстой, однако уже незадолго до своей смерти (март 1910 г.) Л. Н. Толстой, ознакомившись с рукописью «Воспоминаний» и переписки А. А. Толстой, в своем дневнике с категоричностью констатирует, что ее вера была «нелепой», потому что она обязана была бы осудить всю свою жизнь и изменить ее, если бы действительно желала быть христианкой и иметь общение с Богом. При этом свою веру писатель квалифицирует как «разумную» (ПСС. Т. 58. С. 22–23).

Благодаря самоотверженному труду исследователей имеется возможность более или менее точно установить, когда Л. Н. Толстой причастился последний раз в жизни. В 1941 г. сотрудником усадьбы «Ясная Поляна» А. Н. Володичевой были сделаны выписки из исповедной книги церкви села Кочаки – семейного храма многих поколений Толстых³⁷¹. Выписка А. Н. Володичевой подтверждает информацию Н. Н. Гусева о том, что это событие имело место между 1877 и 1881 гг.

Аналогичными материалами мы располагаем и в связи с другой приходской церковью, уже московской, – Знамения близ Девичьего поля, недалеко от хамовнического дома семьи Толстых³⁷².

Осенью 1879 г. (конец сентября, 1 и 2 октября) Л. Н. Толстой встречается в Москве с авторитетными в богословской среде иерархами – митр. Макарием (Булгаковым) и еп. Алек-

В. В. По поводу одной тревоги гр. Л. Н. Толстого // Розанов В. В. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. М., 1996. С. 409.

³⁶⁷ Дмитренко С. Ф. Толстой Лев Николаевич // Розановская энциклопедия. М., 2008. Стб. 1008.

³⁶⁸ Там же. Стб. 1009.

³⁶⁹ См.: Переписка Л. Н. Толстого с гр. А. А. Толстой. С. 326 и далее.

³⁷⁰ См.: Там же. С. 28.

³⁷¹ ОР ГМТ. Ф. 1. № 39748. Выписки из исповедальной книги церкви села Кочаки. Записи об исповеди Л. Н. Толстого и его семьи с 1869 по 1905 г. Нумерация листов отсутствует. Машинописная копия. Полный текст документа приведен в приложении к данной работе.

³⁷² ОР ГМТ. Ф. 1. № 39627. Выписки из исповедальной книги церкви Знамения близ Девичьего поля Пречистенского сорока в Москве. Записи об исповеди Л. Н. Толстого и его семьи с 1882 по 1894 г. Рукописная копия. Л. 1–2. Полный текст документа приведен в приложении к данной работе.

сеим (Лавровым-Платоновым), а в начале октября 1879 г. в Троице-Сергиевой лавре с архим. Леонидом (Кавелиным), а также совершает поездку в Киево-Печерскую лавру.

Хорошо известно, что эти встречи не повлияли на общее настроение Л. Н. Толстого, – на почве переворота рождаются первые религиозно-философские трактаты писателя.

Предваряя более подробный анализ этих сочинений Л. Н. Толстого, следует сделать замечание общего характера: их содержание и выводы являются яркой иллюстрацией того факта, что необходимое условие богословского познания – это пребывание в Церкви. Христианство может быть познано только изнутри. Обоснованию этого положения много времени уделил в своих трудах А. С. Хомяков, который утверждает, что церковное, христианское учение, «исповедание», постижимо, так же как и вся жизнь духа, только верующему и члену Церкви. Наоборот, вне Церкви ни Писание, ни Предание не поддаются трактовке и пониманию, потому что христианское знание «не есть дело разума пытающего, но веры благодатной и живой»³⁷³. Комментируя эту мысль философа, прот. Г. Флоровский указывает, что необходимо быть внутри Церкви хотя бы психологически, если не онтологически. Перефразируя высказывание А. С. Хомякова, можно сказать, что Л. Н. Толстой противопоставил вере благодатной и живой знание, но вовсе не христианское.

Вообще известно, что в период интенсивных духовных исканий Л. Н. Толстой интересовался произведениями А. С. Хомякова. Можно констатировать, что работа последнего «Церковь одна» дает ключ к пониманию психологических причин конфликта Л. Н. Толстого с Церковью. Л. Н. Толстой был в определенном смысле слова «духовным артистом», индивидуалистом, для него главным критерием поиска является верность «внутреннему», личному опыту. Можно согласиться с современным исследователем творчества Л. Н. Толстого А. В. Гулиным в том, что при всех своих попытках вернуться в Православную Церковь в 50-70-е гг. XIX в. Л. Н. Толстой искал в Церкви подтверждения своих собственных взглядов, полагая, что главным проявлением «божества» в нас фактически является рефлекс, эмоции, чувства – «все, что вызывает непосредственное содрогание сердца и приводит в действие нервную систему»³⁷⁴. Это явление И. А. Ильин квалифицирует как своеобразный эгоцентризм, заостренную ориентацию на свои собственные эмоции и переживания, мысли: «Чего я не вижу, то не существует; чего я не могу себе представить, то и не важно, и не ценно; чего я не понимаю, то вздор; что меня возмущает, то – зло; что спасает мою душу, то – добро»³⁷⁵. В конечном счете отношение Л. Н. Толстого ко Христу характеризуется категорией «преемство»: Он является только его, Л. Н. Толстого, предшественником³⁷⁶.

³⁷³ Хомяков А. С. Церковь одна // Хомяков А. С. Сочинения богословские. СПб., 1995 (репринт издания: Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. Сочинения богословские. 5-е изд. М., 1907). С. 42. В данном случае совершенно неважно, в какой вообще степени А. С. Хомяков может быть назван носителем святоотеческой традиции в своем творчестве. В этом смысле следует обратить внимание на публикацию: Фетисенко О. Л. Прп. Амвросий Оптинский о «богословствовании мирян»: Старец Амвросий и о. Климент (Зедергольм) о богословских сочинениях А. С. Хомякова и Т. И. Филиппова // Христианство и русская литература. 2006. № 5. В этой статье присутствует отзыв иеромонаха Климента (Зедергольма) на «Опыт катехизического изложения о Церкви», сформулированный со слов старца Амвросия, это сочинение А. С. Хомякова признано неудачным (С. 266). Характерно, что «под подозрением» у духовной цензуры было не только богословие А. С. Хомякова, но и богословие архим. Игнатия (Брянчанинова): по сообщению биографа последнего, духовным цензорам было дано указание «так исправлять сочинения, которые будет представлять архимандрит Игнатий, чтобы отбить у него охоту отдавать в печать свои духовные творения». Результат этого распоряжения был таков, что «Чаша Христова» разошлась моментально, за последние экземпляры платили по 10 рублей, после чего «долгое время все труды архимандрита Игнатия ходили в рукописях между лицами, пользовавшимися его духовными советами» («Ищите всюду духа, а не буквы»: Полное жизнеописание святителя Игнатия Кавказского, составленное его ближайшими учениками. М., 2008. С. 183–184).

³⁷⁴ Ходанов М. В чем моя вера? [Интервью с А. В. Гулиным] // Марка. 2003. № 5. С. 18.

³⁷⁵ Ильин И. А. Мирозозрение Льва Толстого // Русские мыслители о Льве Толстом: Сборник статей. Ясная Поляна, 2002. С. 559.

³⁷⁶ См.: Ходанов М. В чем моя вера? [Интервью с А. В. Гулиным]. С. 20.

Такая установка, естественно, прямо противоречит представлениям А. С. Хомякова, для которого христианская вера не может быть «частным делом», так как вера есть именно приобщение ко Христу, «жизнь во Христе». Вера – дар «соединяющего и единого Духа», и главный плод этого духовного единения – «общее дело», Церковь, от которой Л. Н. Толстой был склонен уже отойти. Этот подход предполагает в качестве главной предпосылки покорность – слово, которое имеет большое значение для словаря А. С. Хомякова и которое, в сущности, было глубоко чуждо Л. Н. Толстому. Но именно эта покорность является предпосылкой истинной свободы, без которой невозможно ни творчество, ни объективность. Этой свободы, которая бьет через край в его художественном творчестве до 1881 г., очень не хватает писателю в церковной теме, и не только в своем «богословии»: все его наблюдения и высказывания о церковной жизни поражают не только неубедительностью, но и какой-то поверхностностью, примитивизмом, упрощением, именно несвободностью, психологической ангажированностью, слишком большой зависимостью от «направления», что всегда было чуждо Л. Н. Толстому в литературе. И основано все это, если еще раз вспомнить слова В. В. Розанова, на каком-то до сих пор неведомом нам глубоко внутреннем, субъективном, личном надломе. Иногда складывается впечатление, что писателя в какой-то момент кто-то очень сильно обидел.

Перефразируя другую мысль А. С. Хомякова, можно сказать, что Л. Н. Толстой не нашел в Церкви самого себя в силе духовного единения с Христом и братьями, а вышел из нее «в бессилии своего духовного одиночества» – не нашел потому, что придавал такое исключительное значение разуму и рефлексии, в то время как А. С. Хомяков подчеркивает, что глубинное знание не дается человеку по его желанию, более того, оно вообще не дается человеку, «пребывающему в своей одинокой субъективности», а дается только Церкви в совокупности – в святости Церкви человек, по своей нравственной немощи являющийся слепым протестантом, становится зрячим. Именно поэтому и история развития взглядов Л. Н. Толстого, и финал его жизни поражают явственным наличием двух психологических черт «еретичности» – агрессивная нелюбовь и трагическое одиночество. Приход к вратам Оптиного скита в октябре 1910 г. был попыткой преодолеть то и другое.

Очень ценный анализ характера «духовности» Л. Н. Толстого дает в своей книге о писателе архиеп. Иоанн (Шаховской). Он подчеркивает, что во всех его исканиях, как бы глубоки они ни были, было мало «чистого горения» и «серафической взволнованности»; наоборот, его духовный путь имеет печать болезненности и был, по сути, глубинно-самонадеянным, для него характерно сочетание «слащаво-слезной любовной умиленности» и «мрачности и злобности»³⁷⁷.

В ноябре 1879 г. Л. Н. Толстой работал над большим сочинением философского содержания, которое не имеет названия и до сих пор полностью не опубликовано. Это рукопись объемом 106 листов, разбитая на пять глав; она хранится в ОР ГМТ, из этого сочинения родились все последующие философские трактаты писателя.

Первым из таких трактатов (если не учитывать «Исповедь») было сочинение, посвященное критике православного догматического богословия в том варианте, который был изложен в книге известного русского историка Церкви и богослова владыки Макария (Булгакова), в будущем московского митрополита (1879–1882).

Книга владыки Макария была обработкой лекций СПбДА, которые затем издавались в журнале «Христианское чтение». В 1847 г. вышло отдельной книгой его «Введение» в систему богословия, а в 1848 г. стала издаваться сама «система», это издание продолжалось на протяжении пяти лет. «Догматика» владыки Макария была первым сочинением на русском языке такого масштаба: в ней был собран огромный, богатый и строго системати-

³⁷⁷ Иоанн (Шаховской), архиеп. К истории русской интеллигенции: Революция Толстого. М., 2003. С. 24.

зированный материал. Безусловно, в этой работе автор активно пользовался источниками западного происхождения, но это было совершенно неизбежно, так как только на Западе, в частности в протестантских и католических компендиумах, можно было получить для такой грандиозной работы всю необходимую информацию, в первую очередь симфонию библейских текстов и собрание святоотеческих цитат.

Как отмечает прот. Г. Флоровский, книга владыки Макария изначально не была произведением самостоятельным, оригинальным и творческим, в определенном смысле она задумана именно как энциклопедия богословских знаний, которая будет облегчать работу богословов и позволит им быстро найти и сопоставить нужные тексты: «Он словно и не подозревает, что эти тексты и свидетельства нужно возвести к живому догматическому созерцанию, к опыту духовной жизни»³⁷⁸. По мнению прот. Г. Флоровского, в работе владыки Макария полностью отсутствует богословская смелость и пытливость, живое чувство связи догматического опыта Церкви с духовным опытом, к которому владыка Макарий, похоже, проявлял равнодушие. Не случайно в жизни он имел репутацию церковного либерала и большого трудолюбца (за что, между прочим, получил очень похвальный отзыв в «Мелочах архиерейской жизни» Н. С. Лескова). Этот либерализм своеобразным образом совмещается с «бюрократизмом» «в манере писать и излагать»: «В его догматике недостает именно “церковности”». Он имеет дело с текстами, даже не со свидетельствами, не с истинами. Потому так безжизненно и неубедительно его изложение, внутренне неубедительно. Это одни ответы без вопросов, потому они и не отвечают, что ни о чем не спрашивается»³⁷⁹. Такой подход только создает видимость объективности, отстраненности, которая реально в таком сложном и ответственном вопросе, как изложение православного вероучения, переходит в «объективность от равнодушия». Такой род объективности вполне приемлем, когда речь идет об идеологически нейтральных исследованиях, но в ситуации с первым на русском языке, столь подробным и обширным курсом систематического богословия, он таил большую опасность. Не случайно книга владыки Макария вызвала ряд негативных оценок со стороны владыки Филарета (Гумилевского), А. С. Хомякова, Н. П. Гилярова-Платонова, который назвал сочинение Макария не богословием, а только книгой, «ремесленным изделием»³⁸⁰. Самый резкий отзыв об этом сочинении принадлежит прот. Иоанну (Соколову), преемнику владыки Макария на посту ректора СПбДА: он говорит о том, что тысячные цитаты автора догматики только способствуют притуплению голов, в его книге отсутствует всякая светлая мысль, свежий взгляд, доказательность, всякая внутренняя сила. В этом смысле наиболее точно определил недостаток книги митр. Макария В. В. Розанов: это «богословствование из книги в книгу», т. е. переписывание из одной богословской системы (инославного происхождения) в другую³⁸¹.

В чем причина такой оценки, также указывает прот. Г. Флоровский: «Макарий всего больше и подошел к стилю Пратасовской эпохи. Он был богослов-бюрократ. Его “догматика” есть типический продукт Николаевской эпохи <...> Догматика Макария была устарелой уже при самом ее появлении в свет, она отставала и от потребностей, и от возможностей русского богословского сознания. Не могла она удовлетворить и ревнителей духовной жизни, воспитанных в аскетических понятиях или традициях. С “Добротолубием” Макариевское богословие диссонирует не меньше, чем с философией <...> по суду “науки” многое оказывалось не таким, каким выглядело с точки зрения ригористического православия. Перед лицом таких вопросов и соблазнов безжизненная книжность Макариевской догма-

³⁷⁸ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991 [репринт: Париж, 1937]. С. 222.

³⁷⁹ Там же.

³⁸⁰ Там же.

³⁸¹ См.: Розанов В. В. Литературные изгнанники. Н. Н. Страхов. К. Н. Леонтьев. С. 337. Примеч. 2.

тики оказывалась ненужной, немощной»³⁸². С точки зрения этих отзывов не совсем понятно, по какой причине современная исследовательница О. А. Пичурина полагает, что труды владыки Макария «отражали все прогрессивные веяния современности в области философии, богословия, исторической науки»³⁸³.

В чем существеннейший недостаток такого рода богословствования, указывает проф. КазДА П. В. Знаменский. Он подчеркивает, что русская богословская наука оказалась не готова к ответственным вызовам 1860-х гг. Всецело соблюдая целостность православия, академическое богословие не допускало не только отступления от имеющихся определений и формул догматического характера (которые, заметим, часто были некритично восприняты с Запада и несли на себе глубокую печать схоластики и юридизма), но даже каких-либо подвижек в терминологии. Академическая наука «боязливо останавливалась перед всяким проявлением самостоятельной мысли и каким-нибудь новым выводом из тех же освященных давним церковным употреблением формул»; при этом «прикладное», практическое богословие пребывало «в одних высших сферах совершенно отвлеченной, ни к кому и ни к чему в частности не относящейся морали»³⁸⁴.

Представляется, что в данном случае имел место эффект закоснения богословского языка, о котором так ярко пишет в своих работах митр. Антоний (Блум): в значительной степени под влиянием западного богословия язык Отцов Церкви в современных учебниках значительно трансформировался, его новые вариации потеряли силу и ясность, и, главное, в него стали вкрадываться совершенно неведомые древним писателям смыслы. Владыка Антоний выражается даже более резко, он говорит: «...в конечном счете христианское учение сделалось отчаянно безжизненным, и не осталось никакого основания, никакого побуждения верить тому, в чем практически не осталось никакого содержания»³⁸⁵.

Л. Н. Толстой, человек с очень тонким, можно сказать, обостренным художественным чутьем, к тому же никогда не отличавшийся особенной любовью к абстрактной «учености», даже в особо выдающихся масштабах, не мог не почувствовать именно этой слабой стороны в книге митр. Макария. Таким образом, в творчестве Л. Н. Толстого, который, безусловно, так вопрос никогда не ставил, нашла отражение проблема «поиска нового типа рациональности, более адекватного ее существу, чем прежние, восходящие к схоластике и обнаруживающие подозрительно много черт сходства с позитивизмом»³⁸⁶.

Догматическая система митр. Макария (Булгакова) действительно страдает двумя серьезными недостатками. Во-первых, это склонность трактовать вопросы спасения в терминах так называемой «юридической теории», т. е. богословской схемы, возникшей в недрах католицизма в XI в. (в частности, в трудах Ансельма Кентерберийского) и оказавшей существенное влияние на развитие всего дальнейшего богословия, сначала католического, а затем, посредством некритических заимствований, и православного. В рамках этой теории проблема спасения и отношений человека с Богом ставится и решается в правовых катего-

³⁸² Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. С. 223. Н. А. Протасов (1798–1855) – граф, генерал-адъютант от кавалерии, обер-прокурор Св. Синода (1836–1855).

³⁸³ Пичурина О. А. Толстой и официальное православное богословие // Вече: Альманах русской философии и культуры. Вып. 1. СПб., 1994. С. 152.

³⁸⁴ Знаменский П. В. Богословская полемика 1860-х годов об отношении православия к современной жизни. Казань, 1902. С. 4–5.

³⁸⁵ Антоний (Блум), *митр.* Труды. Кн. 2. М., 2007. С. 725–726. Далее митр. Антоний делает из этой посылки один очень важный вывод: выхолащивание церковного языка и церковной мысли рождает стремление, характерное для протестантской парадигмы богословского мышления, – «модернизировать» Евангелие, приспособить его к установкам «образованного меньшинства». Так в критике «школьного богословия» богословский модернизм теряет понимание того, что Евангелие провозглашает нечто принципиально большее нас, и появляется на свет «прирученное Евангелие», доступное нашему разумению, уровню культуры и, главное, уровню нравственности.

³⁸⁶ Антонов К. М. Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века. М., 2008. С. 278.

риях, из которых особенно должны были раздражать Л. Н. Толстого такие выражения, как «оскорбление, нанесенное человеком Богу», «удовлетворение правде Божией», «умилостивительная жертва», «заслуги перед лицом вечной правды» и т. д.

Во-вторых, сам метод изложения митр. Макария, возникший, конечно, не без влияния католической схоластики, действительно может создать ассоциацию с позитивизмом: история спасения излагается не как мистическая богооткровенная истина, а как набор фактов, чуть ли не проверяемых опытом и подтверждаемых научными наблюдениями над природой и своей собственной душой.

Очень характерно замечание В. В. Розанова 1913 г., он говорит о том, что богословие Макария в конце 1870-х – начале 1880-х гг. никто, кроме самого Толстого, «не считал сколько-нибудь серьезной книгой», причем критика писателя была бы смешна в глазах славянофилов, с которыми (названы Н. П. Гиляров-Платонов и А. С. Хомяков) и следовало бы бороться писателю³⁸⁷. Фактически это же подтверждал в 1901 г. и бывший единомышленник писателя М. А. Новоселов, который в своем открытом письме Л. Н. Толстому посетовал на то, что последнему пришлось знакомиться с христианским богословием по руководству митр. Макария, а не приобщиться «на первых порах к более жизненной и животворящей мысли богословов-подвижников»³⁸⁸.

На почве нового мировоззрения и критики догматической системы митр. Макария рождается ряд известных философских трактатов писателя, в которых Л. Н. Толстой излагает суть своего представления о религии. Эти произведения составляют как бы некоторую систему и связаны с отдельными аспектами этой системы: «Исповедь» – история духовного переворота, «Критика догматического богословия» – изложение «системы» взглядов Л. Н. Толстого, а точнее, достаточно агрессивная критика православного вероучения, наконец, это толстовский новый «перевод» Евангелия. Следует подчеркнуть, что с точки зрения отношения писателя к Церкви и ее учению все последующие работы Л. Н. Толстого фактически только уточняют те или иные мысли, изложенные в перечисленных сочинениях. Конечно, это вовсе не означает, что его религиозные взгляды не менялись: как уже указывалось выше, они претерпевали постоянные изменения, но вовсе не в вопросе своей антицерковной направленности.

История издания религиозно-философских трактатов Л. Н. Толстого крайне интересна. В первую очередь это касается «Исповеди». Работа над этим сочинением началась в 1875 г., первая попытка его издания в России в 1882 г. была неудачной. Рукопись Л. Н. Толстого была представлена в редакцию журнала «Русская мысль» в апреле 1882 г., но затем была передана в духовную цензуру. Московский митрополит Макарий (Булгаков), с которым, как было сказано, писатель незадолго до этого встречался, по-видимому, не хотел запрещать это сочинение, но и не решался его пропустить. В конечном счете рукопись была передана прот. Н. А. Сергиевскому, который в беседе с Н. Н. Бахметьевым, в то время сотрудником редакции «Русской мысли», назвал это сочинение захватывающим, но указал на имеющиеся затруднения по его печатанию. Интересно, что в своих воспоминаниях Н. Бахметьев называет прот. Н. Сергиевского «священником-оппортунистом»³⁸⁹. Только в 1884 г. «Исповедь»

³⁸⁷ См.: Розанов В. В. Литературные изгнанники. Н. Н. Страхов. К. Н. Леонтьев. С. 80. Примечание.

³⁸⁸ Новоселов М. А. Открытое письмо графу Л. Н. Толстому от бывшего его единомышленника по поводу ответа на постановление Святейшего Синода (1901) // Духовная трагедия Льва Толстого. М., 1995. С. 216.

³⁸⁹ Бахметьев Н. Н. Л. Н. Толстой и цензура в 80-х годах // Новое время. 1908. № 11694 (1 октября). А. В. Амфитеатров действительно характеризует прот. Н. Сергиевского как человека либерального склада, университетские лекции которого были настроены «по камертону французских богословов», а главным методологическим принципом было «вести локомотив веры по рельсам разума» (Амфитеатров А. В. Воспоминания о прот. Николае Сергиевском // URL: <http://www.statiana.ru/text/37148.html> [23.09.2009]).

Л. Н. Толстого была напечатана в Женеве, а в 1885 г. появился ее перевод на английский язык, сделанный В. Г. Чертковым.

Трактат Л. Н. Толстого «Критика догматического богословия» готовился в последние месяцы 1879 г. и в первоначальном виде был закончен в марте 1880 г., однако затем, не в последнюю очередь под влиянием встречи с В. Г. Чертковым, последовала еще одна переработка. Но выпущен в свет этот трактат был только в 1896 г. в первом бесцензурном зарубежном издании.

Толстовская критика православного догматического богословия несет в себе черты какой-то лично окрашенной мстительности, что мешает отнестись к ней объективно. Характерной особенностью этого произведения является отсутствие продуманной и убедительной аргументации: постоянно апеллируя к человеческому разуму, логике, опыту, Л. Н. Толстой на самом деле использует не метод научной критики, не научный дискурс, а чисто литературные приемы, оставаясь, по сути, писателем, а не философом, что создает впечатление отсутствия серьезного подхода к данному вопросу.

Однако характерно, что главный мотив критики догматического богословия – соотношение церковной веры и современного научного знания – повторяется во многих произведениях вполне церковных авторов. Можно указать в этой связи, например, на выступление в 1906 г. будущего священника, а тогда еще студента МДА П. Флоренского, который подчеркивал, что живая жизнь русского общества идет вне церковного вероучения, а вероучение идет вне жизни, ибо православные писатели отстают от духовных потребностей своих читателей: «...интимнейшие волнения в необъятной шири духа оказались вне этого вероучения»³⁹⁰. Здесь, правда, пути Л. Н. Толстого и П. Флоренского кардинально расходятся: с точки зрения последнего, современное ему общество снедает «жажда по догматике», стремление найти эти «интимнейшие волнения» облеченными в строгую интеллектуальную форму, потребность «в закреплении переживаний посредством их схематизации»³⁹¹, рефлексии. С точки зрения Л. Н. Толстого, всякая попытка построения догматической системы есть бессмыслица, игра в «басни», которым современный образованный человек верить не может.

Таким образом, «Критика догматического богословия» при всей ее неприемлемости для церковного сознания и при всей ее чуждости научному типу критики была своеобразным маркером существенной церковной потребности в создании адекватного эпохе богословского языка, более того, фактической необходимости богословского переосмысления догматического церковного наследия: писательская агрессия Л. Н. Толстого только подчеркивала то обстоятельство, что Церковь уже не может пассивно следовать в фарватере позитивистской антицерковной критики и только отвечать с большим опозданием на «вызовы современности», она нуждается в активном творческом действии.

Несколько слов нужно сказать о сочинениях Л. Н. Толстого, связанных с критикой синодального перевода евангельского текста. Эти опыты, безусловно, имели особое значение для Л. Н. Толстого – ведь от того, насколько убедительной была его критика церковного понимания Евангелия, зависело восприятие его критики церковной догматики.

В работе над евангельским текстом Л. Н. Толстого проявилась характерная тенденция – освободить Евангелие от «вековых наслоений», от всего того, что, по мнению писателя, в течение долгого промежутка времени содействовало искажению первоначального намерения Христа и евангелистов – дать людям простое и понятное учение. Этот мотив подробно и детально освещен в очень интересном письме Н. Н. Страхова И. С. Аксакову, где автор письма говорит о стремлении Л. Н. Толстого восстановить «человеческий тон» евангель-

³⁹⁰ Цит. по: Антонов К. М. Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века. М., 2008. С. 274–275.

³⁹¹ Там же. С. 276.

ского повествования, который оно первоначально имело: «Если Царство Небесное может водвориться *внутри нас*, то смысл его должен выражаться нашей обыкновенной речью»³⁹².

Однако проблема заключается в том, что, даже если принять тезис Н. Н. Страхова, ясно, что простая и понятная речь Евангелия – это не русская речь, а древнегреческий язык определенной исторической эпохи. Домашний учитель детей Л. Н. Толстого И. М. Ивакин, по образованию филолог-классик, оставивший о писателе очень ценные воспоминания, довольно однозначно свидетельствует, что Л. Н. Толстой греческий язык знал очень плохо, и дополняет это свидетельство описанием многочисленных случаев, когда писатель обращался к нему, тогда еще студенту, с самыми элементарными вопросами³⁹³. Правда, многие очевидцы свидетельствуют, что писатель сам научился греческому языку за шесть недель, в результате чего добился того, что свободно читал и понимал Геродота и Ксенофонта. Но всякому человеку, имеющему самое общее представление о греческом языке, должно быть понятно, что подобного уровня владения языком достаточно для чтения евангельского текста, но совершенно недостаточно для его анализа, критического исследования и перевода, а ведь именно так определил жанр своей работы сам Л. Н. Толстой. Между прочим, И. М. Ивакин делает очень интересное примечание: часто, желая «подогнать» текст под свою концепцию, Л. Н. Толстой искал в словаре некоторые специальные значения того или иного слова, но, не будучи знаком с так называемыми критическими методами исследования текста, он никогда не задавался вопросом о допустимости в конкретном случае найденного перевода, лишь бы он служил подтверждением его собственного понимания евангельского текста. Ивакин подчеркивает, что в первую очередь Л. Н. Толстой имел в виду только нравственную сторону своего собственного учения, причем Евангелие обязано было только подтвердить взгляды писателя, иначе Л. Н. Толстой «не церемонился и с текстом». «При всем моем благоговении к нему, я с первого же шага почувствовал натяжку. Иногда он прибегал из кабинета с греческим Евангелием ко мне, просил перевести то или другое место. Я переводил, и в большинстве случаев выходило согласно с общепринятым церковным переводом. “А вот такой-то и такой-то смысл придать этому нельзя?” – спрашивал он и говорил, как хотелось бы ему, чтоб было... И я рылся по лексиконам, справлялся, чтобы только угодить ему, неподражаемому Л[ьву] Николаевичу»³⁹⁴.

Впоследствии И. М. Ивакин, отошедший от Л. Н. Толстого и вернувшийся в Православную Церковь, еще строже оценил и его проповедь в целом, и его неубедительные способы интерпретации Евангелия: «...и в прежнее время... я не очень верил в правоту толстовских толкований Евангелия, являл, по словам самого Л. Н-ча, только “холодное сочувствие”, а теперь и вовсе разуверился – все в учении его как-то неясно, неопределенно, да во многих случаях он и сам не следует, чему учит. Все это заставляет видеть в нем человека только умственного, который быть руководителем в жизни не может. Он и сам, видимо, опутан сомнениями и страданиями, в сущности, не зная, как ему быть и что делать, а издали производит, конечно, бессознательно, такое впечатление, как будто сомнений нет и все для него ясно, и люди, помимо, впрочем, его воли, поддаваясь этому, идут к нему для решения недоумений и недоразумений»³⁹⁵.

О плохом знании древних языков Л. Н. Толстым свидетельствует и известный русский богослов, специалист по библеистике проф. Н. Троицкий, который случайно встретился с писателем в вагоне поезда зимой 1885 г. Из описания этой встречи выясняется, что Л. Н.

³⁹² Аксаков И. С. – Страхов Н. Н. Переписка. С. 135.

³⁹³ См.: Ивакин И. М. [Воспоминания о Толстом] // Литературное наследство. Т. 69: Лев Толстой / АН СССР. Ин-т мировой литературы им. А. М. Горького. М., 1961. Кн. 2. С. 34 и др.

³⁹⁴ Ивакин И. М. [Воспоминания о Толстом]. Кн. 2. С. 40.

³⁹⁵ Цит. по: Федоров Н. Ф. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 4. М., 1999. С. 541.

Толстой при подготовке своего перевода Евангелия совершенно не был знаком ни с критическими трудами по предмету, ни со специальными сочинениями филологического характера. Проще говоря, писатель, будучи человеком образованным и прекрасным автодидактом, к тому же проявляя в изучении предмета большое личное усердие, просто не учел того обстоятельства, что работа по переводу Евангелия требует специальной и очень сложной богословской, филологической и исторической подготовки, которая продолжается фактически десятки лет и может быть в современных условиях осуществлена только академическим путем, т. е. в университетских стенах или в стенах духовной академии.

В ходе беседы с Н. И. Троицким выяснилось, что еврейским языком Л. Толстой занимался с М. В. Никольским и продвинулся до глав книги Бытия, где говорится об Аврааме. Далее говорится о том, что в 1884 г. Л. Толстой в Париже слушал лекции Э. Ренана и был прельщен их талантом и художественностью, но не смог критически отнестись к содержанию лекций. Так как Ренан требовал от своих слушателей знания еврейского текста Библии, Толстой взялся за изучение греческого и еврейского языков, но серьезно в этом вопросе не продвинулся. Писатель не был знаком с так называемыми критическими изданиями Нового Завета, без которых предпринимаемая им работа становилась абсолютно бессмысленной, — ни один из названных Н. И. Троицким авторов (Рейнекций, Лахман, Штир, Тейле и даже Константин Тишендорф) не были известны Л. Н. Толстому. Кроме того, писатель, пользуясь самыми современными греческими словарями («лексиконами»), совершенно не учитывал особенностей так называемого языка «койне», имеющего существенные различия с языком классических писателей, а ведь Евангелие написано именно в традиции «койне», поэтому Л. Н. Толстому был неизвестен столь опасный именно в древних языках известный эффект слов — «ложных друзей переводчика», которые, имея стандартное значение в классической традиции, имеют совершенно иное семантическое поле и коннотации в тексте Евангелия, на что и обратил внимание писателя Н. И. Троицкий в связи с богословски столь значимым термином «благодать»³⁹⁶.

Толстовский подход к «переводу» Евангелия был настолько искусственным, что иногда даже ставил в тупик ближайших последователей писателя: когда в 1895 г. обсуждался вопрос о переводе «Краткого изложения Евангелия» на английский язык, В. Г. Чертков в письме обратился к Толстому с вопросом, как быть с интерпретацией писателем главы 10 Евангелия от Иоанна, в которой, чтобы полностью избежать какого-либо намека на чудо, совершаемое Христом, писатель заменил телесное прозрение слепорожденного, освобождение от слепоты, на духовное просвещение: в интерпретации Л. Н. Толстого Господь не сделал слепого зрячим, не дал ему зрение, а духовно его просветил, открыл темному свое учение. На это В. Чертков спрашивает, как же тогда быть с началом главы 10, где говорится, что слепец был темен от рождения, он же не мог быть просвещен от рождения. В ответ на это письмо Л. Н. Толстой указывает, что в английском переводе придется употребить слово *blind*, т. е. именно «слепой». Этот ответ привел В. Г. Черткова в еще большее недоумение: он написал Л. Н. Толстому, что его ответ очень смущает его, ведь в таком случае «выходит чудо», которое противоречит настойчивому желанию писателя избежать всего чудесного: «Чувствую, что это послужило бы большим соблазном, ибо если в одном месте оставить чудо, то это было бы оправданием для восстановления их везде, где захочется» (ПСС. Т. 87. С. 351–352, 356). На это писатель ответил, что не может вдуматься в обсуждаемое место Евангелия и поэтому оставляет за В. Г. Чертковым право делать, как он знает, но при этом, «разумеется, надо, чтобы не было возможности объяснить чудом» (ПСС. Т. 87. С. 356)³⁹⁷.

³⁹⁶ См.: Троицкий Н. Кто он?.. Моя встреча с графом Л. Н. Толстым // Вера и Церковь. 1903. Т. 1. Кн. 1. С. 125. С. 133–134.

³⁹⁷ Очень жесткой критике манера Л. Н. Толстого в изложении евангельских истин подверглась в письме Н. Н. Страхова к И. С. Аксакову. Н. Н. Страхов здесь называет труд писателя «крайне безобразным», не «переводом», а «перефразом», но подчеркивает, что, «по сущности дела, и по отношению к евангельскому тексту тут есть и ценное, и даже бесцен-

Интересно, что впоследствии писатель, по всей видимости, прекрасно понял, в чем заключается слабость и неубедительность его построений, так как в письме В. Г. Черткову от 26–28 марта 1902 г. он просит последнего предпослать предполагающемуся английскому изданию «Соединения и перевода четырех Евангелий» небольшое предисловие, в котором будет сказано, что в этой книге имеется много лишнего, «в особенности все филологические необычные толкования греческих слов в таком смысле, чтобы они отвечали общему смыслу» (ПСС. Т. 88. С. 258). Далее Л. Н. Толстой указывает, что писал эту книгу под впечатлением того восторга, который его охватил, когда, казалось, ему открылся истинный смысл евангельского учения – не того сложного учения, которое преподается Церковью, а того простого, которое может быть понятно всем людям. С этой точки зрения все Евангелие делится на две части: мысли «понятные» и мысли «темные». Так вот, в 1902 г. Л. Н. Толстой признает, что в этот период жизни предпринял попытку «придать и темным местам подтверждающее общий смысл значение. Эти попытки вовлекли меня в искусственные и, вероятно, неправильные филологические разъяснения, которые не только не усиливают убедительность общего смысла, но ослабляют ее» (ПСС. Т. 88. С. 259).

В то же самое время Л. Н. Толстой был убежден в том, что его понимание Евангелия является правильным и гораздо точнее «церковного», – в 1890 г. в беседе с К. Н. Леонтьевым в Оптиной пустыни Толстой указывал, что сам пьет «чистую Евангельскую воду», а К. Леонтьев, пребывающий в монастыре, пользуется монашеской «воронкой»³⁹⁸.

В дальнейшем в ряде своих сочинений Л. Н. Толстой уточняет те или иные аспекты своей доктрины. В 1884 г. появляется трактат «В чем моя вера?», в 1886 – «Так что же нам делать?», в 1887 – «О жизни», в 1891–1893 гг. – «Царство Божие внутри вас», в 1897 – «Что такое искусство?», наконец, в 1899 – роман «Воскресение», выход которого послужил формальным поводом к обсуждению в очередной раз вопроса об отлучении писателя от Церкви.

Следует подвести промежуточный итог.

Духовный переворот Л. Н. Толстого, приведший впоследствии к его конфликту с Церковью, был связан с рядом важных субъективных и объективных факторов. В данной работе особое внимание было уделено тому обстоятельству, что в окружении Л. Н. Толстого всегда были лица, стремившиеся оказать влияние на писателя и помочь ему в его напряженных религиозных поисках. Эти попытки завершились неудачей: к началу 1880-х гг. писатель фактически окончательно порывает с православием, а в его трактатах, задуманных или частично уже написанных, содержатся все те антицерковные идеи, которым он не изменял до конца своей жизни. Конфликт писателя с Церковью приобретает характер агрессивного противостояния.

Выше были рассмотрены факторы, влиявшие на жизнь и мировоззрение Л. Н. Толстого и в значительной степени связанные с его окружением и семейными обстоятельствами. Но, говоря о конфликте Л. Н. Толстого с Церковью, невозможно хотя бы в самых общих чертах не остановиться на содержании его религиозно-философских идей, определивших в целом характер его проповеди. Другими словами, следует в самых общих чертах понять, в чем заключается расхождение между взглядами Л. Н. Толстого и учением Православной Церкви.

ное» (Аксаков И. С. – Страхов Н. Н. Переписка. С. 134).

³⁹⁸ К. Н. Леонтьев. Из эпистолярного наследия. Письмо к Т. И. Филиппову. С. 123.

Религиозно-философские идеи Л. Н. Толстого и культурно-исторические предпосылки их восприятия

Рассматривая религиозно-философскую доктрину Л. Н. Толстого не изолированно, а в контексте его конфликта с Церковью, следует указать, что данная проблема имеет ряд аспектов, каждый из которых должен рассматриваться самостоятельно.

Во-первых, это вопрос о том, насколько постановка писателем религиозной проблемы и методы, которыми он старался эту проблему решать, соответствовали методам и традициям христианской Церкви.

В этой связи дополнительный интерес приобретает вопрос, в каком именно смысле религиозный кризис писателя, о котором шла речь выше, был радикальным духовным переворотом и насколько этот кризис связан с его художественным творчеством.

Во-вторых, следует остановиться на богословско-философской рецепции религиозного творчества писателя в России, причем эта рецепция должна быть соотнесена с особенностями восприятия творчества писателя во всем христианском мире, т. е. в рамках католической и протестантской традиции, – это позволит сделать более адекватные выводы о степени соответствия идей писателя учению Церкви, кроме того, более глубоко проанализировать характер противостояния писателя с Русской Православной Церковью.

В-третьих, религиозное творчество Л. Н. Толстого должно быть рассмотрено в более широком контексте, а именно в его сопоставлении с творчеством Ф. М. Достоевского, а также в контексте религиозного противостояния Л. Н. Толстого с некоторыми своими современниками. Такое рассмотрение позволит определить место религиозных идей Л. Н. Толстого в интеллектуальных спорах его эпохи.

Таким образом, главная задача данного раздела работы – рассмотрение конфликта писателя с Церковью в его различных теоретических аспектах. Во второй части работы этот вопрос будет проанализирован с практической точки зрения, т. е. будет поставлен вопрос, каким образом теоретическое противостояние привело к появлению синодального акта 20–22 февраля 1901 г. и какие последствия этот церковный документ имел в последние десять лет жизни писателя.

Религиозные идеи Л. Н. Толстого и христианское благовестие

Содержание религиозных трактатов Л. Н. Толстого, созданных после так называемого переворота, было в значительной степени проанализировано в ряде сочинений философского и богословского характера еще до революции 1917 г. Следует отметить самое главное – то, что составляет сердцевину этих идей.

С одной стороны, Л. Н. Толстой со всей остротой ставит *религиозную проблему* во всей ее обнаженной определенности, глубине и неизбежности: зачем живет современный человек, почему он не хочет честно признать, что в перспективе его грядущей смерти, полного уничтожения его телесной оболочки, более того, весьма вероятного уничтожения жизни на земле, которое уже предсказывала, пока очень осторожно, современная Толстому наука, все восхищение прогрессом, достижениями цивилизации и искусства представляется фантомом, грубым и примитивным самообманом, попыткой забыться или просто не задумываться над единственной важной проблемой человеческой жизни.

С другой стороны, писатель не признает, что тот ответ на поставленный вопрос о смысле жизни, который дает христианство, может удовлетворить современного европейца. В его религиозно-философских трактатах присутствует категорическое отрицание христианского вероучения и его основы – исповедания Божественной природы Христа; более того, признание Божества Спасителя, с точки зрения Л. Н. Толстого, есть главное препятствие к познанию истинной сути Его учения. С этим утверждением связано и другое: Библия и

Евангелие не являются боговдохновенными книгами, поэтому свою задачу Л. Н. Толстой видит в том, чтобы «уничтожить всю ложь, мешающую видеть истину» (ПСС. Т. 88. С. 15).

В этой связи большой исторический интерес представляют контакты Л. Н. Толстого со столь просвещенным пастырем Церкви, каким был прот. А. М. Иванцов-Платонов. В первую очередь мы обратим внимание на не введенные еще в научный оборот примечания прот. А. М. Иванцова-Платонова к трактату Л. Н. Толстого «В чем моя вера?», возникшие в ходе предпринимаемых попыток добиться разрешения на официальное издание этого произведения в России.

Прот. А. М. Иванцов-Платонов (1835–1894), профессор церковной истории Московского университета, был одной из самых примечательных фигур среди русских церковных публицистов. Примечательно, что в начале 1880-х гг., т. е. приблизительно в тот период, когда окончательно оформились новые взгляды Л. Н. Толстого, прот. А. Иванцов-Платонов в «Руси» И. С. Аксакова выступил с циклом статей «О русском церковном управлении», в котором ярко изобразил ряд недостатков церковного строя. Кроме того, он оказал значительное влияние на формирование историко-философских взглядов В. С. Соловьева и долгое время поддерживал с последним самые близкие отношения, которые прервались только в 1888 г. в связи с одной из антикатолических статей прот. А. Иванцова-Платонова.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.