

Семен Франк о Льве Толстом: «ведающее незнание»*

С.М. Климова

Статья описывает динамику отношения С.Л. Франка к личности и учению Льва Толстого на протяжении нескольких десятилетий. Демонстрируются логика и этика Толстого, представленные сквозь призму учения и мировоззрения Франка. Исследованы этические и логические разногласия Толстого и интеллигенции, анализируется проблема «раздвоенного» и «целостного» Толстого в ранних и поздних статьях Франка о нем. Проведенный анализ позволяет заметить не только этическое, но и философское влияние Толстого на Франка по ряду узловых проблем, связанных как с логикой и методологией познания, так и с учением о душе и обществе. Толстой рассмотрен как магическая точка притяжения не только для Франка, но и для интеллигенции. Русский «мыслитель и художник» был для них жизненным ориентиром и образцом бескомпромиссной честности, позволяя максимально приближаться к пониманию своего учения и личности, но так навсегда и оставшись загадкой, разгадать которую оказалось не дано даже самому «ведающему знанию». Франк наглядно показал, что Толстой – универсум, который всегда больше, чем то, что мы можем понять в нем.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Лев Толстой, Семен Франк, Фр. Ницше, утилитарная этика, интеллигенция, антиномизм, целостность, сцепление, раздвоенность, догматизм, любовь к ближнему и дальнему.

КЛИМОВА Светлана Мушаиловна – доктор философских наук, профессор Школы философии Национального исследовательского университета «Высшая Школа Экономики», Москва.

sklimova@hse.ru

Статья поступила в редакцию 1 декабря 2017 г.

Цитирование: *Климова С.М.* Семен Франк о Льве Толстом: «ведающее незнание» // Вопросы философии. 2018. № 11. С. 152–164.

I

Введение

На протяжении всей жизни С.Л. Франк неоднократно обращался к имени и учению Л.Н. Толстого, и отношение к нему менялось в зависимости от перемен в стране и жизненной судьбы самого философа. Толстой для него был то моральным догматиком, то великим пророком, разрушителем страны или совестью нации. Эти характеристики вытекают из идейных, философских и экзистенциальных оснований мировоззрения самого Франка и во многом являются их прямым следствием. Данный оценочный ряд можно уподобить его любимому методу «ведающего незнания» (*docta ignorantia*), позволяющему приблизиться к истинному пониманию толстовского религиозно-нравственного учения или оказаться за его пределами, то любить, то ненавидеть Толстого, бесконечно познавая, так до конца «отчетливо и не осознав»¹.

* Статья подготовлена в ходе/в результате проведения исследования/работы (№17-01-0018) в рамках Программы «Научный фонд Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) в 2017–2018 гг. и в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации "5–100".

© Климова С.М., 2018 г.

Каким бы ни было отношение к Толстому в начале XX в., вся интеллектуальная, разночинная и радикальная молодежь шла в фарватере, если не всегда идей и чувств, то уж точно его имени. Он был «зеркалом» русской интеллигенции как в дореволюционный, так и в послереволюционный периоды. См.: [Михайловский 1957; Жемчужников 1908; Короленко 1947; Розанов 1995; Ленин 1968]². Н.Я. Грот представлял Толстого подлинным защитником христианской морали, в противоположность Ницше [Грот 2002]; Д.С. Мережковский [Мережковский 2000], напротив, усмотрел в нем «нигилиста 60-х», подобно Л.И. Шестову [Шестов 1993], сблизив его этику с ницшеанской, а Н.А. Бердяев определил его как типично русского человека, описав в свойственной ему бинарной оптике главные черты толстовского мышления и мировоззрения [Бердяев 2002].

Не остался в стороне и Франк. «Мы любили его не за его художественный гений и не за его отвлеченное учение; то и другое сияет для нас лишь отраженным светом — светом его души. А то, чем ослепительно сияет для нас его душа, есть прежде всего два основных ее свойства: безграничное правдолюбие и острота нравственной совести»³. <...> Мы можем видеть правду не там, где видел ее он, и мы можем быть убеждены в истинной силе зла, которой он не допускал. Но сама правда и совесть действует неотразимо, привлекают и покоряют помимо воли» [Франк 1910, 142]. В этом отзыве заложены две опорные точки разговора: Толстой как критерий нравственности интеллигенции и одновременно как ее оппонент и Толстой как самостоятельный искренний мыслитель, автор религиозно-этического учения.

Франку удалось преодолеть многие интеллигентские стереотипы в восприятии великого современника; более того, он сам, в каком-то смысле, идентифицировал себя с ним, категорически размежевавшись с интеллигенцией, не способной, с его точки зрения, на главное — подлинное религиозное чувство и моральное сознание. Точку поставило появление «Вех» (1909), в которых философ обвинил радикальную интеллигенцию в узком морализме и этическом утилитаризме. Главный нерв идейного конфликта между Толстым и интеллигенцией заложен в угаданном Франком «духовном одиночестве» писателя, в «невосприимчивости современной интеллигенции к религиозному чувству и религиозному отношению к жизни» [Франк 2002, 162, 163].

Это не значит, что Франк полностью разделял толстовское учение. Он нередко воспроизводил интеллигентские оценочные клише и мифологические стереотипы, одновременно осуществляя над ними рефлексию. Особым объектом его анализа стали базовые толстовские этические аксиомы: заповедь любви и непротivление злу насилием.

Но Франк и Толстой действительно совпали в безусловной вере в «объективные ценности» и совершенный духовный идеал: «океан» (метафора обоих) божественной любви и мудрости, слиться с которым — цель жизни человека.

II

Франк о Толстом: общий обзор работ

На протяжении всего творчества прямо или опосредованно Франк обращался к наследию Толстого. Не только специальные статьи о нем, но и все, связанное с этической и социальной тематикой, освещалось его именем. Даже последняя работа Франка «Свет во тьме» (1949) с очевидностью перекликается с названиями двух толстовских пьес: «Власть тьмы» (1886) и «И свет во тьме светит» (1896–1902).

Четыре знаменитые статьи Франка о Толстом написаны к памятным датам — две в 1908, по одной в 1910 и 1928 г., и одна статья, «Лев Толстой как мыслитель и художник», вышла в 1933 г., подводя своеобразную черту оппозиции Толстого и русской (советской) интеллигенции. В указанный цикл статей весьма логично вписываются еще две: ранняя, времен ведения Дневника, «Фр. Ницше и “этика любви к дальнему”» (1902) и вторая, *De Profundis*, вошедшая в сборник «Из глубины» (1918). Этот сборник можно назвать эмоциональным выплеском русских религиозных философов, отозвавшихся на ужасные обстоятельства произошедшей революции. Мы видим здесь, прежде всего, Бердяева, жестоко обвиняющего Толстого в порождении большевизма, и Франка, отрекающегося от своего кумира. «Дух» Толстого чувствуется в его «Проблеме

власти (социально-психологический этюд)» (1905), в «Философских предпосылках деспотизма» (1907), в «Этике нигилизма» (1909), в «Крушении кумиров» (1923) и в «Непостижимом» (1938).

Дневники

«След» Толстого можно найти уже в его «Саратовском тексте»⁴ — Дневнике (1902) и в набросках первой крупной работы «Фр. Ницше и этика “любви к дальнему”» из сборника «Проблемы идеализма» (1902). Дневник по жанру и содержанию, как признавался сам Франк, выглядит как исповедальное письмо, весьма характерное для середины XIX и начала XX в.

Дневник 25-летнего Франка, описывающего свой экзистенциальный кризис, интонационно напоминает откровения «Исповеди» 50-летнего Толстого. Возможно, Дневник Франка не является прямым подражанием, но исповедальное слово внесено было в русскую литературу именно Толстым, поразив своей искренностью не одно поколение молодых людей [Григорьев 1980, 33].

Франк называет свой Дневник *исповедью и проповедью*, пытаясь быть беспощадным к себе, искренне (откровенно) и критически оценивая себя и свою жизнь. В то же время он стремится стать одним из великих, тех, кто будет вписан в исторический круг избранных. «Я принадлежу к разряду крупных людей, — заявляет он, пользуясь явно ницшеанскими лекалами, равняя себя с ...Христом, Сократом, Бруно, Спинозой, Лессингом... Ницше», волнуясь о посмертной безвестности, вне которой, видимо, ореол страдания становится бессмысленным. В юношеских Дневниках Толстого 40–50-х гг. также немало и схожих задач, и тщеславных высказываний, и надежд на будущую славу.

Можно сказать, что оба юношеских дневника типичны и являются скорее всего новинкой «франклиновского журнала для слабостей» [Толстой 1934, 49]. «Нахожу для дневника, кроме определения будущих действий, полезную цель — отчет каждого дня, с точки зрения тех слабостей, от которых хочешь исправиться» [Толстой 1934, 47]. Сравним: «Крепко держать в руках, в моральной узде, нити моего "я" и, стиснув зубы, наперекор стихиям, стоять на своём посту мысли и страдания» [Франк 2006, 33]. Общими были и их бесконечные «саморазоблачения»: сетования на лень, дурное поведение, многочисленные изменения поставленных самим себе целей и т.д.

Несмотря на то, что свой Дневник Франк вёл лишь в течение полугода, а Толстой писал более пятидесяти лет, им одинаково присущи переплетения интимных и творческих элементов в них — следы зарождения больших идей и замыслов. Так, в Дневнике Франка мы находим, кроме набросков к будущей статье о Фр. Ницше, еще и план «Проблем метафизики». В начале века он — поклонник Шопенгауэра и Ницше, которых бесконечно вспоминает — критикует Толстого, о котором пишет намеками, но все же имеет его в виду. «Ницше надо непременно купить и учиться у него, и беседовать с ним как можно чаще... ибо вот: Царство Божье внутри вас есть» [Франк 2006, 41]. Читать Ницше, чтобы сделать вывод, поразительно похожий на толстовскую мысль. Работа Толстого «Царство божие внутри вас» была к тому моменту хорошо известна Франку, судя по ссылке на нее в итоговой статье о Фр. Ницше.

В Дневнике Франк развивает оппозицию двух этических установок-импульсов: любовь к ближнему и любовь к дальнему. Он показал, что людей к активной революционной деятельности толкает ошибочная инверсия «средств» и «целей»: «...социальные и политические вопросы суть вопросы этические. Эта великая истина ныне в забвении» [Франк 2006, 43].

Но вряд ли тогда забылись опубликованные толстовские работы: «Так что же нам делать?» (1884–1886), трактат «О жизни» (1886), «Царство божие внутри вас» (1890–1893) и многие другие. В них отражены новые повороты в теме «любви к ближнему и дальнему». В отличие от Франка/Ницше, Толстой использовал понятие любви к Другому — к конкретным людям и к Богу, и именно эта любовь, истинная и осмысленная, привела к открытию внутри себя всеобщего «Я», точно такого же, как «Я» другого человека. Толстой как будто бы перевел идеи Руссо в регистр раннехристианского учения об индивидуальном спасении в бескорыстной жизни «не для себя»; на практике это вылилось в движение толстовства [Christoyannopoulos 2008, 26].

Но это высветило и этический «зазеркальный» мир радикальной интеллигенции, искаженно представлявшей толстовскую этику в логике революционного поступка. Сопоставлению двух этик Франк во многом и посвятил свой цикл статей о Толстом.

III

Любовь к ближнему и дальнему — в чем смысл этики

В статье «Фр. Ницше и этика “любви к дальнему”» Франк творчески развивает идеи, намеченные в Дневнике. Любовь к ближнему и любовь к дальнему являются оппозициями двух моральных принципов: сострадания и альтруизма — непосредственной эмоциональной реакции на события текущего дня и этики нравственного идеала, в конечном итоге, творческого созидания будущей идеальной реальности. По сути, здесь слышится отголосок кантовской антиномической логики: «ближние» феноменальны, конкретны и осязаемы, мир несовершенен, наполнен злом и насилием, а «дальние» — абстрактно-деятельны, творчески-активны, идеальны, совершенны и непостижимы. Франк позже в «Непостижимом», напишет, что это означает «...не что иное, как именно только что намеченный нами поворот познавательного взора с уже оформленной предметной реальности к основным условиям впервые конституирующим, как бы создающим саму предметность» [Франк 1990, 303]. Слышится здесь отзвук и кантовской этики. Сначала необходимо прояснить: прагматичны ли моральные чувства сострадания и альтруизма? То есть можно ли *заставить* человека быть сострадательным из практических интересов. Как заметил А. Мясников, «если сострадание естественно для человека, то к нему не нужно обязывать, оно само себя проявит, в той или иной степени. Если же к состраданию обязывают (например, государство или церковь), то это будет духовным насилием над людьми, против которого выступали и Кант, и Соловьев» [Мясников 2007, 135]. Добавим: и Ницше, и Толстой, и Франк. В этом дискурсе видны и основы будущего неоплатонического метода «ведущего неведения» [Мареева 2017, 394]⁵.

Ранний дискурс философа, основанный на изложении этического учения Толстого, демонстрирует элементы его будущего метода антиномического монодуализма. Можно сказать, что антиномизм уже налицо, а монодуализм лишь намечается. В то же время в своем описательном дискурсе, явно основанном на метафоричности языка Ницше, Франк находится под неявным влиянием еще недавно близкого ему марксизма. «Идеал» как прообраз будущего в его исполнении представлен изначально крайне абстрактно и во вне религиозном аспекте, утверждение прогрессизма ницшеанской позиции весьма похоже на коммунистический идеал «прекрасного далека». Даже «героический» словарь: борьба, мужество, воля к власти, жертвенность и пр. напоминает словарь революционных катехизисов. Такое смешение вполне естественно для становящегося мировоззрения философа.

В статье явно и в скрытой форме Франк сближает этический идеал Ницше и Толстого. «Великий мыслитель и моралист делает отсюда вывод, что любовь к людям требует для своей наличности и крепости опоры в ином чувстве — в религиозно-метафизической санкции, в присущей людям любви к Существо, олицетворяющему нравственный закон. <...> Любопытно, что здесь, хотя и с иным оттенком, чем у Ницше, высказывается та же идея: выше любви к людям стоит любовь к призракам» [Франк 1990, 48].

Здесь намечается путь к единству средств и цели, и задача философа в том и заключается, чтобы сконструировать такую универсальную логику морального поведения, стержнем которой будет стремление к моральному, научному, эстетическому и пр. идеалам. Франк понимал, что эта задача была равно важна и для Ницше, и для Толстого, в противоположность утилитарной позитивистской логике, подменяющей моральные проблемы жизни каузальностью: «...узкой этической доктрины утилитаризма, которая признавала единственным верховным моральным благом счастье людей, а потому и не хотела замечать и признавать в моральных чувствах ничего, кроме стремления к счастью ближних — альтруизма и его прямого антипода — эгоизма. Вот почему и Ницше приходится развивать свои этические воззрения в прямой полемике с этикой утилитаризма, с тем “учением о счастье и добродетели”, из-за которого, по его мнению, люди “измельчали и все более мельчают”» [Франк 1990, 38].

Произведение Толстого, на которое ссылается Франк в статье, — это работа «Царство божие внутри вас», в которой разоблачалась абстрактная любовь к человечеству, где были описаны все отрицательные последствия практических действий государств, совершаемых во имя этой самой любви под фальшивыми лозунгами гуманизма или патриотизма. Франк в то же время не заметил важного отличия нравственного посыла толстовской этики от ницшеанской: насилие/сила, борьба, деспотизм, воспеваемые Ницше в категориях воли к власти и любви к призракам, могут процветать в обществе, не имея никакого отношения ни к любви, ни к морали вообще. Не может быть моральным то, что лишено главной основы — христианского чувства и практической жизни «по Христу». Там, где высшие принципы жизни в Боге (жизне-вера) объявляются «не жизненными», но идеальными, навсегда потеряв смысл Христовых заповедей и вера; господствует ложь эгоизма и себялюбия. В этом пункте никаких совпадений с Ницше и революционерами у Толстого нет и быть не может. «Необходимость расширения области любви несомненна; но вместе с тем эта самая необходимость расширения ее в действительности уничтожает возможность любви и доказывает недостаточность любви личной, человеческой.

И вот тут-то проповедники позитивистического, коммунистического, социального братства на помощь этой, оказавшейся несостоятельной, человеческой любви предлагают христианскую любовь, но только в ее последствиях, но не в ее основах: они предлагают любовь к одному человечеству без любви к богу.

Но любви такой не может быть. Для нее нет никакого мотива <...> Христианство признает любовь и к себе, и к семье, и к народу, и к человечеству, <...> но предмет этой любви оно находит не вне себя, <...> но в себе же, в своей личности, но личности божеской, сущность которой есть та самая любовь, к потребности расширения которой приведена была личность животная, спасаясь от сознания своей погибельности» [Толстой 1957, 84–85].

Франк вскрыл и осудил аморальность утилитаризма, в логике которого, борясь за счастье ближнего, можно этого ближнего с легкостью уничтожить. В сущности, как справедливо заметила И. Меджибовская, Франк поставил кардинальный вопрос о том, правомерно ли вообще стремление людей связывать моральные аргументы с идеей прогресса; на практике эта связь привела к подмене первых второй, целей средствами. «Еще большей путаницы добавили этой тенденции радикальные идеологи XX в., они полностью покинули сферу нравственности, сохранив при этом логику классовой борьбы» [Medgibovskaya 2004, 19].

В заключении статьи Франк учит об «интегральном моральном сознании», в котором слышатся отголоски учения Толстого о единстве *жизни-веры*, преодолевающей плоский рационализм в практическом христианстве.

IV Статьи 1908 года

Поводом для статьи «Нравственное учение Толстого» стал 80-летний юбилей писателя; вновь в фокусе внимания оказались пути обоснования логики интеллигенции и толстовской этики жизни. Для Франка этот разговор оказался способом самоидентификации, открытием своего философского пути в поисках «непостижимого». Здесь он уже ярый защитник Толстого — его понимания этики долженствования, принципиально отличной от релятивизма и антиномического ее восприятия интеллигенцией. Франк стремится описать истинное нравственное учение Толстого, обнажить его аксиоматику, очистив ее от морального догматизма — логической односторонности формы, в которую облечена живая мысль. И вновь он применяет практически тот же прием, что и в предыдущей статье. Сначала он утверждает некие положения (например, всем надоевшее учение о непротивлении злу), показав их традиционное общественное толкование, а затем дает им абсолютно новое обоснование, сдвигая фокус описания от феноменальной, социальной и политической стороны учения к религиозной этике или этике долженствования. Здесь также чувствуются основы будущего принципа антиномического монодуализма.

Франк пытается увидеть Толстого целостно, начав, однако, с традиционного «деления» на художника и мыслителя. Для восстановления целостности он прибегает к анализу толстовской логики и этики, соединив их в вопросе об этическом догматизме Толстого. Для этого Франк обращается к базовому основанию этики долженствования Толстого — кантовскому категорическому императиву, освобождая ее от догматического прочтения. «Вся трудность опровержения Толстого обусловлена тем, что идеи суть по большей части бесстрашные или логически безупречные выводы из господствующих и общепринятых предпосылок» [Франк 1996^а, 433].

То есть Толстой не только логически беспощаден, но и предельно честен в своей аргументации. Уместно указать и на увиденную Франком разницу между ним и теми философами, которые аморализм умозаключений и казуистику аргументации выводят из формальных законов логики, не обращая внимания на содержание обсуждаемого вопроса. Догматиком же Толстого чаще всего называют как раз люди, которые не придерживаются никаких нравственных норм, рассуждают о Боге, морали и вере абстрактно-логически, по традиции или следуя моде, не задумываясь о реальных последствиях своих выводов.

Толстой сознательно вскрывает противоречия между логикой и этикой; не в том ли заключается его односторонность, что открытая им «безупречность» никому не нужна (она просто мешает жить), опасна (попробуйте критиковать церковь или агрессивный патриотизм) и в то же время всем очевидна, но никто о ней не говорит? Все говорят о кризисе веры, о несоответствии церковного реальному религиозному чувству и религиозной жизни, но только Толстой из этой посылки сделал ясный вывод о необходимости *нового религиозного сознания*, стал основателем этой идеи в России (по словам Франка), призвал начать с самоизменения и саморазоблачения, перейти от любви к себе к «любви не для себя», описав новую модель христианского братства не на словах, но практически реализуя заповеди Христа, или волю «Хозяина». Не поэтому ли интеллигенция, истово критикуя Толстого, не может преодолеть его правоту, а посему, как заметил Франк, имеет в отношении его «нечистую совесть».

Критикуя логическую односторонность Толстого, Франк возвращается к аргументации «от Ницше»; он считал, что идеал Толстого догматичен и в этом смысле консервативен. Да, Толстой — кантианец, и для него главное — это категорическое и бескомпромиссное следование долгу, развивающееся как преодоление животного начала — эго человека, открытие в каждом «Я» всеобщих аксиом нравственной жизни. Но ведь и сам Франк понимает все преимущества такой позиции. Однако его не устраивает форма. Создаваемый им монодуализм вполне мог бы исправить указанное противоречие.

Между тем, когда Франк опровергает консерватизм и анархизм догматического морализма Толстого, обнажается одна важная аргументативная деталь. Что может быть прогрессивного или революционно-деятельного в проповеди идеи «ненасилия»? Суть в том, что моральные заповеди не прогрессивны и не консервативны: они *вечные*, и Толстой стремится их «восстановить» в каждодневной жизни, а потому правомерно «...играет роль Моисея XX века, возвращая христовым заповедям силу и ауру абсолютного закона» [Medgibovskaya 2005, 50]. Бескомпромиссно Толстой занимается исследованием собственной морали интеллигенции, осязая свои последние корни [Франк 1996^а, 433]. Толстой упирается в христианский символ веры и кантовские этические принципы, а чему же служит русская интеллигенция? Вот принципиальный вопрос для Франка, и у него нет в 1908 г. еще ясного ответа на этот вопрос, потому что он и сам не готов стоять на Христовом учении как на «камне веры», видеть в заповедях не догмы, но вечные аксиомы морального опыта.

Подражание толстовскому догматизму, его принципиальности привело в итоге интеллигенцию к «твердости» политической позиции фанатиков. В этом нет вины Толстого (не виноват же Гегель в том, что Герцен в его учении нашел «алгебру революции», а Фихте в том, что Белинский почувствовал в его идеях «запах крови»). Кроме кантовско-толстовской этики долга, есть еще и веберовская этика ответственности, созданная в полемике с Кантом. «Если последствия действия, вытекающего из чистого убеждения, окажутся скверными, то действующий (интеллигент — *мое*. — С.К.) считает

ответственными за них не себя, а мир, глупость других людей или волю Бога, который создал их такими» [Вебер 1990, 697].

Подобно Веберу, Франк показывает, что догматизмом является не сама по себе толстовская этика, а ее преломление в радикализме интеллигенции. Стоит только отказать от догматизации учения Толстого, перестать делать его мифологической фигурой, обросшей пошлыми разговорами о Толстом-непротивленце, заполонившими литературу того (да и нашего) времени и перейти к «ноумену» — сущности этического учения, то никакого догматизма мы не обнаружим, но останется лишь то, «что не сдается», по словам самого Толстого, «скрижали» заповедей: непротивление, религиозная любовь, неучастие в практическом зле, на которых все его учение и строится.

Такой подход Франка позволяет увидеть логику до конца не преодоленной раздвоенности Толстого. В саратовской лекции «О сущности искусства» (1918) он обратится к толстовскому принципу сцепления, нащупав в нем рационально-интуитивный способ соединения предмета и метода познания в «формулу целостной жизни» (Толстой). Он напомнил слушателям знаменитое философское письмо Л.Н. Толстого к Н.Н. Страхову от 30 ноября 1875 г. Напомним его главную идею и мы. Открытый Толстым «метод круга» или «сцепление» позволяет целостно, изначально не вербально сопрячь все основы человеческого знания о жизни в единое смысложизненное начало, не разлагая его на отдельные составные фрагменты. По сути, описан процесс духовного синтеза, снимающего в мгновенном интуитивном схватывании смыслов необходимость в формально-логическом анализе предмета. «Самые предметы, которыми занимается философия, — жизнь, душа, воля, разум, не подлежат рассечению, устранению известных сторон. <...> Явления же, составляющие предмет философии, все познаются нами в внутреннем опыте непосредственно и мы можем наблюдать их во внешнем мире только потому, что знаем их из внутреннего мира...» [Толстой 1953, 223]. Данное сцепление идеально «работает» в художественном творчестве. Недаром Розанов заметил, что после «чтения “Войны и мира” побежишь и сделаешь добро» [Розанов 1995, 301].

Толстой во «внутреннем опыте» обнаруживает априорное знание о собственном существовании — чувство жизни («Я живу»), которое Франк понимает как работу «чистого сознания», направленную, как и у Толстого, «на бытие как таковое» [Гайденок 1999, 127]. Сочетая логику с интуицией, он достигает нового понимания «души», которое, как и у Толстого, открывается лишь в самопознании. «И как раз душа человека оказывается в системе Франка главной точкой совпадения истинного божественного бытия и окружающего нас материального мира» [Мареева 2017, 386]. Толстой показывает, как «чувство жизни» (интуиция), в отличие от разума, позволяет познать Бога. И имя этому чувству — любовь.

Франку очевидно ясно, что Толстой «сам намечает нам путь» для целостной жизни, основой которой явилась субъективность или «нравственный индивидуализм». Для интеллигенции же, живущей общественными интересами, это немыслимо. Франк прозорливо заметил, что для того, чтобы двигаться к общественному идеалу, надо сначала *воспитать человека*, способного, по Толстому, преодолеть свою эгоистическую суть во всеобщем духовно-разумном соединении с другими людьми (соединении «Я» каждого человека между собой) благодаря христианским заповедям и христианским делам. И это не общественное, а глубоко индивидуальное дело каждого и в то же время — основа для создания подлинной братской жизни, противоположной невыносимой жизни в государстве.

Франк понял постоянно звучащее требование Толстого к религиозной жизни «не для себя» как единственно возможный способ изменения внешней реальности [Франк 1996^a, 437]. «Моральная логика Толстого далека от догматизма: она обусловлена его внутренней убежденностью (моральным чувством — *мое*. С.К.), она сохраняется как продолжающийся, переписанный катехизис и приводит к “новому испытанию” Евангелий, переписанных в соответствии с этим новым убеждением. <...> В этом смысле твердое схватывание толстовской логики служит для лучшего освещения “великой тайны” сознания Бога (богопознания) человеческой души» [Medgibovskaya 2004, 26].

Спустя два года в статье «Памяти Льва Толстого» (1910) он поднимет его имя на недостижимую высоту, признав его *правду и совесть* в качестве автономных этических начал, соединяющих личность «по имени Л.Н. Толстой» в единое целое, и придав его фигуре культовый характер. Но здесь уже заложено зерно и грядущего разочарования в Толстом, которое случится в 1918 г. Возможно, дело в том, что Франк несколько наивно верил в магию события его смерти, которое «...пробуждает в большинстве из нас глубоко дремавшие религиозные чувства, что наше отношение к Толстому есть отношение по существу религиозное, и что эта смерть может явиться началом коренного духовного переворота в сознании общества» [Франк 1996^a, 435].

Эта вера казалась настолько истовой, что Франк в 1918 г., подобно Алеше Карамазову, усомнился в своём умершем кумире, не простил того, что он не стал «святым», подобно тому, как разочаровал христиан старец Зосима, не оправдал их чаяний — не заблагоухал и не замироточил, не осчастливил псевдохристианскую Россию мнимыми чудесами. С горечью пишет Франк в *De profundis*: «Русская интеллигенция не оценила и не поняла глубоких духовно-общественных прозрений Достоевского и совсем не заметила гениального Константина Леонтьева, тогда как слабая, все упрощающая и нивелирующая моральная проповедь Толстого имела живое влияние и в значительной мере подготовила те кадры отрицателей государства, родины и культуры, которые на наших глазах погубили Россию» [Франк 1988, 295]. В предсказании трагических последствий смерти Толстого скорее был прав А.П. Чехов, прозорливо заметивший, что, «вот умрет Толстой, все пойдет к черту» [Бунин 2014, 235].

В 1928 г., будучи уж в эмиграции, Франк вновь реагирует на юбилей (100-летие) Толстого, отмечаемый уже в советской России. И вновь тональность статьи изменяется. Он прекрасно понимает, *какого* Толстого чествуют большевики, а следовательно, под угрозой оказалось подлинное наследие мыслителя — религиозно-этическое учение. По сути, он использует все ту же антиномическую логику изложения, что и в оценках Толстого в 1908 г., сначала критикуя Толстого, а потом наглядно демонстрируя, во что превращается его учение при догматическом выпячивании одной стороны и игнорировании другой. Он показал, что, как когда-то русская, так теперь новая — советская — интеллигенция не видит целостной — подлинной сути толстовского учения, оставив читателям лишь «великого писателя» и «изъяв» религиозного мыслителя; но ведь его учение никуда не делось и после революции. Речь идет опять-таки о непротивлении злу насилием, но уже как «противоречащем большевикам и их революции». «Утилитаризм и релятивизм революционной морали, ориентированной на социальный успех, совсем не соединим с нравственным абсолютизмом Толстого» [Франк 1996^b, 457].

Любопытно, но Франк здесь демонстрирует ту же оппозиционную логику между интеллигентским утилитаризмом и толстовским этическим императивом; он показал, что теперь уже большевики боятся толстовской проповеди непротивления злу. Тем самым философ заметил идейную и моральную конгруэнтность русской и советской интеллигенции, равно релятивистки и идеологически прочитавших Толстого. Как и двадцать лет назад, интеллигенция смотрела на своего кумира взглядом «нечистой совести».

Тем не менее, как верно заметила И. Меджибовская, культ Толстого в советской России привел к печальному исходу: философская эмиграция, особенно в период между двумя мировыми войнами, предпочитала замалчивать имя Толстого, его идеи братской любви; все внимание мыслители в эмиграции концентрировали на идеях Достоевского и природе описанного им зла.

В работе «Лев Толстой как мыслитель и художник» (1933) мы видим новый виток культа писателя, что выглядит довольно странно в контексте времени. Кажется, что вся статья, снова с очередной критикой раздвоенности Толстого и резких противоречий в его творчестве, вызванных его стройной теорией и бурной семейной жизнью, была написана для того, чтобы в условиях зарождающегося тоталитаризма напомнить миру слова великого человека не только о непротивлении злу насилием, но и о бессмысленности агрессии как таковой. «Никакой смертной казнью, никакими физическими уничтожениями, вообще никакими внешними карательными мерами нельзя уничтожить даже один атом зла. <...> Добро растет внутри человека и к нему нельзя

принудить внешними механическими средствами» [Франк 1996^в, 462]. Франк в этих словах демонстрирует как реакцию на рационализацию зла в сталинской России, так и переживание собственной судьбы в нацистской Германии.

Практически все религиозные философы упрекали Толстого в рационализации христианства, в превращении им религии во «внешний закон человеческого поведения», в прочитывании этики долга как принуждения, но по-новому звучали эти упреки у Франка. Если в ранний период он считал Толстого целостным мыслителем, находя в его прозрениях не только рациональные, но и интуитивные черты, то в этой статье он отказывает Толстому в способности к сцеплению внешнего внутренним, в мистическом прозрении Бога, упрекая его в вечной противоречивости учения и жизни.

При этом в «Духовных основах общества» (1929–1930) он, по сути, воспроизводит именно толстовскую идею целостного видения человека, когда рассуждает об особом общественном состоянии жизни: «Человек — не так, как это представляется нам (и самому себе) извне, на фоне предметного мира, где он через связь со своим телом есть природное существо, маленький продукт и клочок вселенной, а так, как он внутренне есть для себя в своем интуитивном самосознании, в живом бытии для себя, — есть некий внутренний мир, имеющий неизмеримые глубины, изнутри соприкасающийся с абсолютной сверхчеловеческой реальностью и несущий ее в себе. Эта абсолютная божественная реальность в своем практическом действии на человеческую жизнь есть нравственное начало в нем — не как чья-либо чужая воля, не как исполнение веления или закона, но как основа и сущность его собственной жизни» [Франк 1992, 83].

Человек в понимании Толстого действительно раздвоен, и в нем происходит борьба «Я» с животным эго, победить которое почти невозможно, настолько оно доминирует в нас, но это необходимо. Фактически Толстой, размышляя о человеке, воспроизводит кантовское различие эмпирического и трансцендентального субъекта; эмпирический субъект — отдельный человек, которого Толстой сравнивал с «окошком» (внешней формой), через которое на мир смотрит «Я» — всеобщая безличная основа, названная Кантом совестью. «Кто-то подходит к двери. Я спрашиваю: — Кто там? Отвечает: — Я. — Кто я? — Да Я, — отвечает тот, кто пришел. А пришел крестьянский мальчик. Он удивляется тому, что можно спрашивать, кто это я. Он удивляется, потому что чувствует в себе то единое духовное существо, которое одно во всех, и потому удивляется тому, что можно спрашивать о том, что должно быть известно всякому. Он отвечает о духовном я, я же спрашиваю о том окошке, через которое смотрит это я» [Толстой 1956, 36].

Стоит отметить и то, о чем редко говорят исследователи Толстого. Открывая нашу эгоистическую природу, он показал, что именно животность, опирающаяся на закон инерции, — основа формирования массового человека-потребителя и массового сознания. Толстой убежден, что участие индивида в массовом зле государства: войнах, судах, чиновничьей и даже творческой деятельности является главной причиной жизнеспособности этого государства и одновременно «консервантом» зла и извращений, имеющих в человеке. Очевидно, не без влияния Толстого Франк отмечает этот момент в статье 1908 г., когда упрекает интеллигенцию в идеологизации морали, игнорировании ею факта «непригодности самого человеческого материала» [Франк 1996^а, 437].

Что же касается путей восстановления добра в человеке, то тут Толстой оказывается в своеобразном логическом «заворе» между объявлением государства, его институций и идеологии источником «сеяния» зла и насилия и отрицанием любых социальных или политических преобразований в мире. Внешнее зло побеждается, как верил Толстой, только внутренним преобразованием человека на пути к самопознанию. Здесь он принципиален, ибо этика вытекает у него из метафизики духовного единства Бога и человека.

Все это присутствует в учении Франка контекстуально: понимание личности как части целого, идея нового объединения людей, живущих общей религиозной жизнью, в противовес государству и борьба с революционным радикализмом. Верно отметила И. Меджибовская: «Многие страницы этой объемной статьи читаются как преамбула к важнейшей работе Франка “Непостижимое”, завершенной в 1939 г. в Париже, которая сама по себе прочитывается как бесконечный диалог с Толстым. Свобода творческого контакта в “Непостижимом” возможна через понимание собственного отделения

от всего (А), где “Все” равно “А+В”. Толстовская теория “объединения со всем”, безусловно, является предпосылкой, связанной с неоплатоническим учением Франка» [Medgibovskaya 2005, 52].

Название статьи 1933 г. «Лев Толстой как мыслитель и художник» логически возвращает нас к теме двух Толстых. В чем же необходимость нового разговора и новых попыток соединить Толстого — мыслителя и художника в целостное начало, или «личность по имени Л.Н. Толстой»? Прежде всего, кажется, что это необходимо Франку для иллюстрации своего окончательного вывода о том, что Толстой так и не вышел на идею Абсолюта и сам разрушил свою целостность. Не сумев этого сделать в теории, он не сумел этого сделать и в жизни, и «оскопил свой дух» этической догматикой. Для него Толстой, будучи наделен божьим даром художественного откровения (мистического), так и не проник в природу духовного откровения (религиозного), оказался неспособен «к мистически-субстанциальному слиянию с Творцом и его творением... Субстанциальное, живое в Боге, достигаемое только своим мистическим переживанием, для него потеряно безвозвратно» [Франк 1996^а, 472]⁶.

V

Краткий итог

Таким образом, философ осуществил своеобразное циклическое возвращение к традиционной идее «двух Толстых» — этому интеллигентскому «распятию» его личности между слабым мыслителем и сильным художником. Как очень многие, осознав Толстого, удивившись еще раз его безупречной логике и твердым нравственным аргументам, почти поверив в возможность цельной жизни «по Христу», Франк вновь разбивал свою веру в кумира о страшные реалии повседневности, и Толстой вновь ускользал и оставался до конца «непостижимым».

Тем не менее, каким бы ни было отношение Франка к Толстому, как бы оно ни менялось на протяжении его жизни и творчества, очевидно одно: русский «мыслитель и художник» всегда был для него жизненным ориентиром и образцом бескомпромиссной правдивости и совести, позволяя максимально близко подходить к пониманию своего учения и личности, но при этом навсегда оставаясь загадкой, разгадать которую оказалось не дано даже самому «ведающему знанию».

Примечания

¹ Как известно, Франк не решился встретиться в Крыму с Толстым, о чем, по-видимому, всегда жалел: «...тем более, что, как вспоминал в конце жизни, “в юные годы увлекался его писаниями и, хотя и не разделял его идей, долго не мог отчётливо осознать, в чём именно они ложны”» [Аляев 2014, 10].

² В работах данных мыслителей в разных контекстах использовалась метафора зеркала в отношении Толстого.

³ Подробнее о восприятии религиозной совести современниками Толстого [Меджибовская 2007, 17–43].

⁴ В издании Дневника [Франк 2006, 31–111] изложена фантастическая история его обретения саратовскими учеными. Любопытным биографическим совпадением является тот факт, что Франк начал вести Дневник в Крыму в то самое время, когда там находился Толстой.

⁵ В частности, Елена Мареева замечает: «“Ведающее неведение” Кузанского — это и есть метод Франка, который обретает у него вид монодуализма. Более того, подлинным выражением “ведающего неведения” Франк считает обнаруженные Кантом антиномии. Но, в отличие от Канта, Франк видит в них не демонстрацию границ применения чистого разума, а обнаружение сути бытия, в адекватной ему форме парадокса» [Мареева 2017, 394].

⁶ По этому поводу стоит прислушаться к словам В.В. Зеньковского: «Этическая позиция Толстого... раскрылась, как искание *мистической этики*, хотя сам Толстой всюду оперирует понятием “разумного сознания”, хотя это извне придает его этике черты рационализма и даже интеллектуализма, но на самом деле он строит систему именно мистической этики» [Зеньковский 1999, 454].

Бердяев 2002 — *Бердяев Н.А.* Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л. Толстого // Русские мыслители о Льве Толстом. Тула: Ясная Поляна, 2002. С. 362–382 (Berdyayev, N.A. The Old and New Testament in Religious Conscience of Leo Tolstoy. In Russian).

Бунин 2014 — *Бунин И.А.* Гегель, фрак, метель. М.: Проза и К, 2014 (Bunin, I.A. Hegel, Frak, Snowstorm. In Russian).

Вебер 1990 — *Вебер М.* Политика как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения / Пер. с нем. М.: Прогресс, 1990 (Weber, Max Politik als Beruf. Russian Translation, 1990).

Григорьев 1980 — *Григорьев А.А.* Мои литературные и нравственные скитания. Л.: Наука, 1980 (Grigoriev, Apollon A. My Literary and Moral Wanderings. In Russian).

Грот 2002 — *Грот Н.Я.* Нравственные идеалы нашего времени. Фр. Ницше и Лев Толстой // Русские мыслители о Льве Толстом. Тула: Ясная Поляна, 2002. С. 176–201 (Grot, Nikolay Ya. Moral Ideals of Our Time. Fr. Nietzsche and Leo Tolstoy. In Russian).

Жемчужников 1908 — *Жемчужников А.М.* Прощальные песни. СПб., 1908 (Zhemchouzhnikov, Alexey M. The Last Songs. In Russian).

Короленко 1947 — *Короленко В.Г.* Л.Н. Толстой. // Короленко В.Г. Избранные произведения. М.: ОГИЗ: Худлит., 1947. С. 508–518. (Korolenko, Vladimir G. L.N. Tolstoy. In Russian).

Ленин 1968 — *Ленин В.И.* Лев Толстой как зеркало русской революции // Ленин В.И. ПСС в 55 т. М.: Издательство политической литературы, 1968. Т. 17. С. 206–213 (Lenin, Vladimir I. Leo Tolstoy as a Mirror of the Russian Revolution. In Russian).

Мережковский 2000 — *Мережковский Д.С.* Л. Толстой и Достоевский. М.: Наука, 2000 (Merezhkovsky, Dmitry S. Tolstoy and Dostoevsky. In Russian).

Михайловский 1957 — *Михайловский Н.К.* Десница и шуйца Льва Толстого // Михайловский Н.К. Литературно-критические статьи. М.: Изд-во Худлит, 1957. С. 59–180 (Mikhailovsky, Nikolay K. Leo Tolstoy's Wright and Left Hands. In Russian).

Розанов 1995 — *Розанов В.В.* Лев Толстой // Розанов В.В. О писательстве и писателях. М.: Республика, 1995. С. 299–306 (Rozanov, Vasilii V. 'Leo Tolstoy'. In Russian).

Толстой 1934 — *Толстой Л.Н.* Дневник // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений в 90 т. Т. 46. М.; Л.: Художественная литература, 1934 (Tolstoy, Leo. The Diary. In Russian).

Толстой 1953 — *Толстой Л.Н.* Письмо Н.Н. Страхову от 30 ноября 1875 г. // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений в 90 т. Т. 62. Письма 1873–1879. М.: Художественная литература, 1953. С. 220–230 (Tolstoy, Leo. The Letter to Nikolay N. Strachov, From Nov., 30, 1875. In Russian).

Толстой 1956 — *Толстой Л.Н.* Путь жизни // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений в 90 т. Т. 45. М.: Художественная литература, 1956. С. 10–496 (Tolstoy, Leo. Path of Life. In Russian).

Толстой 1957 — *Толстой Л.Н.* Царство Божие внутри вас // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений в 90 т. Т. 28. М.: Художественная литература, 1957. С. 2–306 (Tolstoy, Leo. The Kingdom of God inside you. In Russian).

Франк 1910 — *Франк С.Л.* Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры. СПб.: Изд-во В. Жуковского, 1910 (Frank, Semyon L. Philosophy and Life. Philosophy of Culture. In Russian).

Франк 1988 — *Франк С.Л.* De profundis // Из глубины. Сборник статей о русской революции. Ред. Петр Струве. М.: Проспект, 1988. С. 275–296 (Frank, Semyon L. De Profundis. In Russian).

Франк 1990 — *Франк С.Л.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 183–559 (Frank, Semyon L. The Unknowable: an Ontological Introduction to the Philosophy of Religion. In Russian).

Франк 1991 — *Франк С.Л.* Этика нигилизма // Вехи. Интеллигенция в России. 1909–1910. М.: Молодая гвардия, 1991. С. 153–184 (Frank, Semyon L. Ethics of Nihilisms. In Russian).

Франк 1992 — *Франк С.Л.* Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 13–146 (Frank, Semyon L. Spiritual Foundations of the Society. In Russian).

Франк 1995 — *Франк С.Л.* Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995 (Frank, Semyon L. Subject of Knowledge. The Soul of Man. In Russian).

Франк 1996^a — *Франк С.Л.* Нравственное учение Толстого // Франк С.Л. Русское мировоззрение / Сост. и отв. ред. А.А. Ермичев. СПб.: Наука, 1996. С. 432–440 (Frank, Semyon L. Leo Tolstoy's Ethical Teaching. In Russian).

Франк 1996^b — *Франк С.Л.* Памяти Льва Толстого // Франк С.Л. Русское мировоззрение / Сост. и отв. ред. А.А. Ермичев. СПб.: Наука, 1996. С. 445–455 (Frank, Semyon L. The Memory of Leo Tolstoy. In Russian).

Франк 1996^a — *Франк С.Л.* Лев Толстой как мыслитель и художник // Франк С.Л. Русское мировоззрение / Сост. и отв. ред. А.А. Ермичев. СПб.: Наука, 1996. С. 456–478 (Frank, Semyon L. Leo Tolstoy as a Thinker and an Artist. In Russian).

Франк 2002 — *Франк С.Л.* Лев Толстой и русская интеллигенция // Русские мыслители о Льве Толстом. Тула: Ясная Поляна, 2002. С. 161–167 (Frank, Semyon L. Leo Tolstoy and Russian Intelligentsia. In Russian).

Франк 2006 — Франк С.Л. Дневник / Публикация Е.П. Никитиной. Подготовка текста: Ю.Н. Борисов, А.А. Гапоненков. Комм. А.А. Гапоненкова // Франк С.Л. Саратовский текст / Сост. А.А. Гапоненков, Е.П. Никитина. Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 2006 (Frank, Semyon L. The Diary. In Russian).

Шестов 1993 — Шестов Л.И. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше // Шестов Л.И. Избранные сочинения. М.: Ренессанс, 1993. С. 39–159 (Shestov, Leo I. A Good in the Doctrine of Tolstoy and Fr. Nietzsche. In Russian).

Ссылки — References in Russian

Аляев 2014 — Аляев Г.Е. Семен Франк в Крыму // Материалы Международной научной конференции «Проблемы современного гуманитарного знания и крымский культурный ландшафт», 20 ноября 2014. Крымский Гуманитарный Университет, Ялта, 2014. С.8–14.

Гайденок 1999 — Гайденок П.П. Метафизика конкретного всеединства, или абсолютный реализм С. Л. Франка // Вопросы философии. 1999. № 5. С.114–150.

Зеньковский 1999 — Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. Ростов-на-Дону, 1999. Т. 1.

Мареева 2017 — Мареева Е.В. Проблема души в классической и неклассической философии. М.: Академический проект, 2017.

Меджибовская 2007 — Меджибовская И. Толстой в спорах о религиозной совести // Лев Толстой и мировая литература. Материалы IV Международной конференции. Ясная Поляна, 2007. С. 17–30.

Мясников 2007 — Мясников А.Г. Проблема права на ложь (был ли прав Кант) // Вопросы философии. 2007. № 6. С. 130–141.

Петровицкая 2013 — Петровицкая И.В. Лев Толстой — публицист и общественный деятель. М.: Икар, 2013.

Voprosy Filosofii. 2018. Vol. 11. P. 152–164

Semyon Frank about Leo Tolstoy: "The Knowing Ignorance" (Docta Ignorantia)*

Svetlana M. Klimova

The article describes the dynamics of relationship of S.L. Frank towards Leo Tolstoy within several decades. Tolstoy's logic and ethics are explored through the prism of Frank's teaching and outlook. Particular attention is paid to the two foundations of this prism: the ethical and logical collisions of Tolstoy and the intelligentsia and the study of «dual» and «whole» Tolstoy in Frank's earlier and later articles. The analysis allows us to notice not only the ethical, but also the philosophical influence of Tolstoy on Frank himself on a number of key problems connected both with the logic and methodology of cognition, and with the doctrine of the soul and society. Tolstoy is considered as an endless magic point of attraction not only for Frank, but also for the intelligentsia. The Russian «thinker and artist» has always been a life guide and a model of uncompromising honesty, allowing to approach, as closely as possible, the understanding of his teaching and personality, but he remained to be an eternal mystery which cannot be evolved even by an omniscient man. Frank clearly showed that Tolstoy is a universe, which is always greater than what we can understand in it.

KEY WORDS: Leo Tolstoy, Semyon Frank, Fr. Nietzsche, deontology, utilitarian ethics, intelligentsia, antinomism, integrity, community, cohesion, duality, dogmatism, love for near and far.

KLIMOVA Svetlana M. — DSc in Philosophy, Professor School of Philosophy of National Research University Higher School of Economics.

*The article was prepared within the framework of the Academic Fund Program at the National Research University Higher School of Economics (HSE) in 2017- 2018 (Grant No. 7-01-0018) and by the Russian Academic Excellence Project 5-100.

Citation: Klimova, Svetlana M. (2018) 'Semyon Frank about Leo Tolstoy: "The Knowing Ignorance" (Docta Ignorantia)'// *Voprosy filosofii*, Vol. 11 (2018), pp. 152–164.

DOI: 10.31857/S004287440001901-6

References

- Alyae, Gennady (2014) 'Semyon Frank in the Crimea', *Materials of International Science Conference: Problems of the Modern Humanitarian Knowledge and Crimean Cultural Landscape 20 Nov. 2014*, Crimean Humanitarian University, Yalta, pp. 8–14 (in Russian).
- Christoyannopoulos, Alexander (2008) 'Leo Tolstoy on the State: a Detailed Picture of Tolstoy's Denunciation of the State Violence and Deception', *Anarchist Studies*, Vol. 16, № 1 (2008), pp. 22–40.
- Gaydenko, Piama P. (1999) 'A Metaphysics of the Concrete All-unity, or an Ultimate Realism by S.L. Frank', *Voprosy Filosofii*, Vol. 5 (1999), pp. 114–150 (in Russian).
- Mareeva, Elena V. (2017) *A Problem of a Soul in the Classical and Non-Classical Philosophy*, Academic Project, Moscow (in Russian).
- Miasnikov, Andrey G. (2007) 'The Problem of Right to Lie', *Voprosy Filosofii*, Vol. 6 (2007), pp. 130–141.
- Medgibovskaya, Inessa (2004) 'Dogmatism or Moral Logic? Simon Frank Confronts Tolstoy's Ethical Thought', *Tolstoy Studies Journal*, Vol. V, XVI, pp. 18–32 (in Russian).
- Medgibovskaya, Inessa (2005) 'Dogmatism or Moral Logic? Simon Frank Confronts Tolstoy's Ethical Thought', *Tolstoy Studies Journal*, Vol. VI, XVII, pp. 44–58 (in Russian).
- Medgibovskaya, Inessa (2007) 'Tolstoy in Disputes on Religious Conscience', *Leo Tolstoy and the International Literature. IV International Conference*, Yasnaya Polyana, pp. 17–30 (in Russian).
- Petrovitskaya, Irina V. (2013) *Lev Tolstoy as a Publicist and Public Figure*, Icarus, Moscow (in Russian).