

Государственный мемориальный и природный заповедник
Музей-усадьба Л. Н. Толстого «Ясная Поляна»
Государственный музей Л. Н. Толстого (Москва)

ЯСНОПОЛЯНСКИЙ СБОРНИК

2012

статьи
материалы
публикации

ТУЛА



Музей-усадьба Л. Н. Толстого «Ясная Поляна»
2012

ББК 83.3(2=Рус)1

Я82

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

В. И. Толстой (*главный редактор*), Н. И. Азарова, Т. Н. Архангельская, Л. В. Гладкова, О. А. Голиненко, А. В. Гулин, В. А. Лебедева, В. Б. Ремизов, Б. М. Шумова, М. И. Цербакова

Составители А. Н. Полосина, Л. В. Милякова

Издается с 1955 г.

Я82 **Яснополянский сборник: 2012:** Статьи, материалы, публикации. — Тула: Музей-усадьба Л. Н. Толстого «Ясная Поляна», 2012. — 608 с.: ил.

ISBN 978-5-93322-057-2

Двадцать шестой выпуск «Яснополянского сборника» содержит новые работы российских и зарубежных исследователей, рассматривающих творчество Л. Н. Толстого в контексте русской и европейской литературы, философии, религии, искусства; представлены материалы из истории толстовских музеев, публикации ранее неизвестных архивных находок. Издание иллюстрировано редкими фотографиями.

Адресовано литератороведам, музейным работникам, аспирантам и студентам гуманитарных факультетов.

ББК 83.3(2=Рус)1

ISBN 978-5-93322-057-2

© Авторы статей, 2012

© ГМПЭ «Музей-усадьба Л. Н. Толстого “Ясная Поляна”», 2012

С. М. Климова

Диалогизм Толстого в культурном пространстве переходной эпохи
386

В. Я. Линков

Современное мифотворчество
(Юбилейная печать о Л. Толстом)
401

И. В. Лукьянец

Картины смертной казни и телесного наказания
у Ж.-Ж. Руссо и Л. Н. Толстого (От воображаемого к реальному)
423

Л. Н. ТОЛСТОЙ И ЕГО СОВРЕМЕННИКИ**М. П. Криницына**

Трактовка Н. Н. Страховым романа «Война и мир»
в свете его социально-эстетической концепции
438

С. А. Гашков

Два образа Востока: Вл. Соловьев и Л. Толстой
450

А. В. Лушеникова

Мировоззренческое «бродничество» Льва Толстого
в прочтении Ивана Бунина
466

Е. Ю. Полтавец, Д. В. Минаева

Номадный и автохтонный аспекты в восприятии
И. А. Буниным творчества Л. Н. Толстого
475

Л. И. Милякова

Л. Н. Толстой и И. Ф. Наживин
487

С. В. Остапенко

Л. Н. Толстой: отношения с церковью и Столыпиным
499

Е. П. Гриценко

Толстые как переводчики-просветители
506

С. М. Климова

ДИАЛОГИЗМ ТОЛСТОГО В КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ПЕРЕХОДНОЙ ЭПОХИ

Переходный период в культурном пространстве Европы и России начался в то время, когда Толстой трудился над созданием «Хаджи-Мурата» (1896–1904). Кавказская тема произведения сошла с «обострением национального вопроса», возникшим на рубеже XIX–XX вв. по многим причинам. Одной из важнейших стал слом европоцентризма и формирование полифонического мира, вырабатывание диалогики культуры в дискурсах Иного, Другого, поиск диалогической природы понимания и взаимопонимания не столько между личностями, сколько между народами (сегодня этот поиск продолжается в плоскости диалога культур — единственной почвы, не допускающей агрессивного дискурса по отношению к самому понятию «культура»). На фоне бурного витка колонизации как последнего крупного всплеска «европоцентристского сознания» шли своеобразные «cultural studies». Уже в конце 1880-х гг. изданы «Первобытная культура» Б. Э. Тайлора, «Золотая ветвь» Дж. Фрезера, этнографические труды М. Малиновского, Л. Моргана. Этнография и культурная антропология стали действенными «могильщиками» гегелевского схематизма в определении движущих сил истории разных (по многим чертам) народов. Постепенно культурная Европа училась понимать другой язык, другую этнокультурную среду и говорить с другими народами не методами экспансии или колонизации, а путем выработки новых способов, которые легли в основание диалогизма и культурной интеграции мирового сообщества в одно целое.

Естественно, что европоцентризм сдавал свои позиции в политике гораздо дольше, болезненнее и мучительнее, чем в культуре. «Национальный вопрос» в России был тесно связан с имперской политикой XIX – начала XX в. В империи «локусы ссылок», к которым традиционно относились покоренные территории – Кавказ, Сибирь, Средняя Азия и др., – зачастую становились местами духовного роста личности «ссылаемого», местами наглядного обучения целостному

и диалогическому постижению мира в столкновении/соприкосновении с миром иной культуры и жизни. Кавказ – многозначный символ русской культуры на протяжении XIX–XX вв. Русские и украинцы, поляки и терские казаки, чеченцы, дагестанцы (общее название многочисленных малых народностей) – люди разных субкультур и традиций, будучи народами Кавказа, переплетая традиции, жили в культурно-бытовом многоголосии, сохраняя себя в традициях и религии, суровой повседневности своего мира. Таким образом, очевидно, что диалогизм рождается на периферии культуры, в маргинальном пространстве ссылки, войны, экзистенциальном состоянии несвободы (недаром самый излюбленный кавказский образ в русской литературе – пленник).

В этот переходный период в России, по сути, был лишь один человек, который своим творчеством и своей жизнью олицетворял культуру целостного, или диалогического, постижения процессов и явлений современной жизни. Этим человеком был Лев Николаевич Толстой. Его творчество «циклируется» (термин Ю. Тынянова) кавказской темой¹. Хотя Толстого никто не ссылал на Кавказ, он в ранней молодости вполне романтически добровольно избирает этот мир, непохожий на салонную культуру русских столиц, и ищет себя в нем. Поведение молодого Толстого – род романтических порывов, руссоизм по преимуществу. По ходу изложения отметим, что, по воспоминаниям современников, в конце жизни, собираясь уйти из дома и найти покой в чужой земле, Толстой также рвался на Кавказ. Это желание не сбылось, что неудивительно в контексте известных обстоятельств его трагического ухода и смерти. Но, очевидно, пусть и в мечтах, в конце жизни он хотел вернуться к истокам – в то пространство, о котором он много думал последние пятьдесят лет своей жизни, работая над повестью «Хаджи-Мурат»². Эта повесть – сгусток его экзистенциальной философии; она по-толстовски исповедальна, откровенно рассказывает о том, что человек чувствует и любит, что будоражит его душу, в чем он находит себе опору и чем он живет, как и зачем умирает, что остается в итоге – в чем смысл жизни и смерти.

Именно на Кавказе была определена важнейшая особенность его тем, представленных как сложная амальгама двух базовых смыслообразов – *Война и Мир*; они были навеяны Кавказом и стали основополагающими при описании его природы, его народов и их жизни.

Если в начале 50-х гг. молодой Толстой еще весьма описателен в своих кавказских произведениях («Рубка леса», «Набег», «Казаки»)

и романтизм войны, однозначное противопоставление войны и мира как двух диаметральных противоположностей явно присутствует в них, то «Хаджи-Мурат» — вершина целостного мировоззрения Художника и Философа, Пророка и Человека. Диалогизм «Хаджи-Мурата» может быть рассмотрен двояко. Во-первых, он вынуждает современного читателя погружаться в диалогическую ситуацию понимания по отношению к двум совершенно разным, но одинаково угнетаемым империей народам и культурам — *Кавказу и Польше*. А во-вторых, заставляет прочесть текст с точки зрения уже зрелого толстовского религиозно-философского экзистенциализма или с позиции целостной личности, каковой был к тому моменту сам Лев Николаевич Толстой.

Польша и Кавказ оказались «зеркалами», отражавшими политику и логику европоцентристского сознания Российской империи: Кавказ должен быть покорен более «развитым» народом, пришедшим просветить и развить «отсталый дикий» народ. Одновременно шло угнетение Польши, но уже за то, что была по-европейски образованна и значительно более развита, чем Россия, причем следовало стереть даже память о ее просветительско-миссионерской деятельности в России на протяжении нескольких веков взаимодействия. То есть Кавказ покоряют за непросвещенность и восточную дикость, Польшу — за то, что просвещена и по-европейски образованна. Желаем быть «Европой» для Кавказа и не желаем быть «Кавказом» для Польши. Этот феномен можно назвать «маятником бинарного сознания» — своеобразным способом самоидентификации, характерным для русской интеллигенции и для российской имперской политики в постоянно меняющемся мире. Его сущность состоит в «регулярной инверсии ценностей, когда тем или иным элементам картины мира приписывают попеременно то положительную, то отрицательную ценность. Сама же картина, ее структура, “репертуар” базовых элементов почти не меняются»³.

Вспомнив о Польше в своей кавказской истории, Толстой указал на самый узел практически всей национальной проблематики в России второй половины XIX в.

«— La Pologne et le Caucase, ce sont les deux cautères de la Russie, — сказал Ливен. — Il nous faut cent milles hommes à peu près dans chacun de ces deux pays»^{*}.

Посланник выразил притворное удивление тому, что это так.

* — Польша и Кавказ — это две болючки России. Нам нужно по крайней мере сто тысяч человек в каждой из этих стран (фр.).

— Vous dites la Pologne*, — сказал он.

— Oh, oui, c'était un coup de maître de Metternich de nous en avoir laissé d'embarras... ** (разговор прусского посланника с бароном Ливеном в ожидании выхода императрицы и императора) (35, 75).

Следует отметить еще один важный момент «присутствия» поляков в кавказской истории. Кавказ был местом второй ссылки поляков. Лишенные родины, после восстания 1831 г. многие молодые талантливые поляки были сосланы на кавказскую войну. Любопытно, что часть из них перешла на сторону горцев и совместно с ними боролась с войсками Российской империи за независимость и свободу, часть воевала в составе имперских войск. Поэтому крохоточный эпизод в повести, посвященный наказанию польского студента Бжезовского, неслучайен и чрезвычайно показателен для Толстого.

«Как фамилия? — спросил Николай. — Бжезовский. — Поляк? — Польского происхождения и католик, — ответил Чернышев. Николай нахмурился. Он сделал много зла полякам. Для объяснения этого зла ему надо было быть уверенным, что все поляки негодяи. И Николай считал их таковыми и ненавидел их в мере того зла, которое он сделал им» (35, 72). Этой логике также необходим Другой, но для самооправдания эгоцентризма. Данные цитаты наглядно это подтверждают: ненавидя народ за то зло, которое ему было причинено, необходимо было найти концептуальную основу своего права на это зло — обнаружить логику глобального оправдания империи и имперской политики. На примере расправы над Бжезовским видна схожесть его судьбы с судьбой некоторой части собственного населения, не пожелавшей принять православия⁴ после присоединения Западных земель, и одновременно схожесть скромной фигуры юного студента-поляка с такой крупной трагической фигурой, как Хаджи-Мурат. На этих примерах нам дана иллюстрация родства судеб двух разных народов, одинаково репрессированных, но одинаково не сломленных имперской политикой и властью самоубеждения / обожествления государственного человека. Молодой человек умер за то, что все поляки — «сплошь негодяи», то есть оказываются вне элементарной этики и презумпции невиновности, а значит — «немного нелюди»: эта последовательность выводов укладывается в абсурдизм ресентиментного сознания, возведенного

* — Вы говорите, Польша (фр.).

** О да, это был искусный ход Меттерниха, чтобы причинить нам затруднения... (фр.).

в ранг всеобщей логики в рамках жесткой бинарной оппозиции *Войны* и *Мира*. Здесь Мир есть результат репрессий (войны), воплощенное ресентиментное сознание императора (власти), форма подавления всякого инакомыслия. Этот Мир порождает Войну — Смерть, является основой гибели конкретных людей, армий, народов, культур и, метафорически, — всего мира. Не развивая подробно тему ресентимента, отметим лишь ее важнейшие компоненты, ссылаясь на размышления М. Шелера, описавшего идеологию ресентимента в структуре общей и индивидуальной морали: «Ресентимент — это самоотравление души, имеющее вполне определенные причины и следствия. <...> Важнейший исходный пункт в образовании ресентимента — импульс мести. <...> Важно подчеркнуть, что чувство мести не совпадает с побуждением к ответному удару или к защите (чувства Хаджи-Мурата, горцев, поляка Бжезовского. — С. К.). Две особенности существенны для классификации какого-либо акта как мести: моментальное или длящееся определенное время торможение и содержание непосредственно возникающего ответного импульса, а также связанных с ним побуждений гнева и ярости. <...> Месть уже сама по себе — чувство, возникающее из состояния бессилия, так что она всегда — удел человека, в каком-то отношении “слабого”⁵. Именно эти ресентиментные особенности с поразительной точностью фиксирует Толстой в характере эмоций императора, решающего судьбу польского студента: «— Подожди немножко, — сказал он и, закрыв глаза, опустил голову. Чернышев знал, слышав это не раз от Николая, что, когда ему нужно решить какой-либо важный вопрос, ему нужно было только сосредоточиться на несколько мгновений, и что тогда на него находило наитие, и решение составлялось само собой. <...> Он думал теперь о том, как бы полнее удовлетворить тому чувству злобы к полякам, которое в нем расшевелилось историей этого студента» (35, 72). Безусловно, слово *торможение* здесь можно употреблять условно, при этом на ресентиментность душевного состояния Николая указывает схожесть его поведения и с другой характерной чертой, выявленной Шелером: «...месть может быть “лишена объекта”; это бывает, когда она относится не к определенному объекту, а включает в себя весь контекст, в котором произошло оскорбление, — местность, город и т. д.; это может быть даже весь мир, как нечто иное»⁶.

Шелер, подробно перечисляя случаи проявлений мести, указывает на низкий статус мстителя, нереализованные амбиции и одновременно

гордыню и желание обладать чем-то недоступным по праву. Но что же в таком случае питает ресентимент первого лица в государстве? Ведь у Николая Павловича было все, и все-таки он испытывал не просто ресентимент по отношению к угнетаемым им же самим народам, он нашел чудовищный выход своему чувству мести — в порабощении, войнах, судах над «виновными», наконец, в правовом санкционировании убийств. Как это ни парадоксально звучит, но если описать это психологическое состояние в терминах Шелера, то чувство мести русского императора рождено завистью, чувством бессилия «слабого» в тех случаях, когда «речь идет о ценностях и благах, которые по самой их природе нельзя приобрести, и лишь тогда, когда таковые попадают в сферу нашего сравнения — в сферу, где наши внутренние изменения происходят через сравнение себя с другими»⁷.

Ресентимент порождает мышление в рамках дуализма: мы — они как воплощение оппозиции *Войны* и *Мира*; и именно здесь всякое сравнение исключается, ибо «мы» и наши ценности без всякого сравнения единственные и истинные, а «их» — чудовищные и лживые. И тогда разговор о благородстве императора отпадает сам собой, что также вполне укладывается в формулу Шелера: «Чувство собственно го достоинства, свойственное благородному человеку, не складывается из особых чувств, основанных на ценности его отдельных качеств, способностей, дарований; оно составляет скорее саму его *сущность* и *бытие*. <...> “Благородному человеку” ценности даны в переживании до сравнения; подый переживает их впервые лишь в сравнении и через его посредство»⁸. Получается, что благородство императора не выдерживает критики, когда речь заходит о том, что он — его статус и благородство как данность от рождения — сами по себе становятся средством определения ценностей других людей. По сути, вся логика «европоимперского централизма» приводит к инверсии благородства — подости: «Постоянная, явная, противная очевидности лесть окружающих его людей довела его до того, что он не видел уже своих противоречий, не сообразил свои поступки и слова с действительностью, с логикой или даже простым здравым смыслом, а вполне был уверен, что все его распоряжения, как бы они ни были бессмысленны, несправедливы и несогласны между собой, становились и осмысленны, и справедливы, и согласны между собой только потому, что он их делал» (35, 71–72). Николай абсурдно отождествил свой императорский статус с благородством и безгрешностью своего человеческого Я (по сути

считая себя святым в своей страстной вседозволенности), априори принимая любой абсурд своей логики и поступков за высшую, да к тому же религиозно одобряемую истину высшего порядка. Он сам становится единственным критерием ценностной картины и ценностного познания мира. Он становится олицетворением «мы», от имени которого ведутся войны и устанавливается мир. В этом процессе, собственно, и проявляется ресентимент, заключенный, с точки зрения Шелера, «в иллюзорном восприятии и фальсификации самих ценностей, в свете которых возможные объекты сравнения вообще могут иметь хоть какую-нибудь позитивную ценность»⁹.

Ресентимент в отношении к Польше и полякам вполне понятен; здесь как бы работает закон мести, зависти более слабого по отношению к более развитому, просвещенному, хотя и покоренному тираном европейскому народу. Поэтому война представляется единственно возможным способом установления мира. В отношении к Кавказу действуют иные обоснования. Здесь война видится как универсальный способ покорения «дикарей», которые «не понимают языка просвещенной империи» и поэтому должны быть завоеваны для их же собственного благополучия. В обоих случаях оппозиция войны и мира однозначная, подразумевающая мышление в рамках «мы — они»: свободы и вседозволенности империи и несвободы и покорности подданных. Здесь только смерть-война является однозначной и беспаллиционной альтернативой жизни-миру. Дуальная оппозиция войны и мира в этом преломлении хорошо изучена по роману «Война и мир».

Тема свободы и несвободы, войны и мира, «мы — они», однако, получает противоположное осмысление на самом Кавказе и становится разговором другого порядка. Понять это возможно только выйдя за рамки бинарной оппозиции войны и мира или покинув Петербург и окунувшись в космос Кавказа. Совсем другая война и другой мир на Кавказе; по-другому смотрят на ситуацию угнетаемые народы с другого берега. Толстой показал нам кавказцев (нас самих в предлагаемых условиях), увиденных другими глазами — глазами разоренного и насилием наступившего народа. И оказывается, что горцы, которые не сделали никакого зла Николаю, также считают его (а через него русских) негодяями, нелюдями, опираясь не на абстрактную этику ненависти-мести как ресентиментного чувства, но экзистенциально-жизненно переживая реальное зло, причиненное народу. Для них Война становится единственной в данных обстоятельствах «средой обитания» людей и порож-

дает иной взгляд на природу чувств. «О ненависти к русским никто не говорил. Чувство, которое испытывали все чеченцы от мала до велика, было сильнее ненависти. Это была не ненависть, а непризнание этих русских собак людьми и такое отвращение, гадливость и недоумение перед нелепой жестокостью этих существ, что желание истребления их, как желание истребления крыс, ядовитых пауков и волков, было таким же естественным чувством, как чувство самосохранения» (35, 81).

На Кавказе, в отличие от Петербурга, действует другая логика войны и мира: не оппозиция и противопоставление «мы — они», а космическое соединение всего со всем, жизни со смертью, Я с Другим. Войне как закреплению покорения, порабощения и имперской идеи мира противостоит смыслообраз войны как мира, как борьбы за освобождение людей. На этом подходе построена и идеология, и аксиология, и экзистенциализм смыслообразов войны и мира в «Хаджи-Мурате». Для того чтобы дать точное описание новому содержанию смыслообразов войны и мира, мы предлагаем использовать понятие полемос, как наиболее полно отражающее их специфику. Полемос стал открытием нового смысла понятия войны, при котором мир вплетается в ее внутреннюю ткань, связав в неразрывное целое все смыслы противоположных начал: войны и свободы, войны и плены, войны и красоты, войны и семьи, войны и человека, войны и природы и т. п.

В философский обиход слово полемос введено Гераклитом в знаменитом 53-м фрагменте: «Война есть условие и родитель всего». Интерпретация этого фрагмента была дана в пятой лекции по античной философии Мерабом Мамардашвили: «Это опять “воляпукная” философская фраза. Что, Гераклит — милитарист? Да нет, он хочет сказать, что лишь внутри полемического состояния, внутри состояния всеобщего полемоса, внутри которого в схватке с бытием, или друг с другом, или в схватке с собой стоят люди, — в этом определится и решится, кто раб, а кто свободен. Война разбрасывает по результирующим ячейкам: вот он оказался рабом, потому что не хотел умереть, а свободный готов был умереть и выдержал риск своей готовности к смерти, поэтому один сильнее или больше тысячи, говорит Гераклит, если он наилучший. А быть наилучшим не дано заранее, только внутри полемоса это станет и определится»¹⁰. Таким образом, полемос — это не этически одноплоскостная характеристика войны как отрицания мира, а субстанциональная основа того многообразия, которое включает мир как свое другое начало внутри единого полемического состояния. Онтология

полемоса переплетена как с понятием свободы, так и с понятием диалогизма — диалектики бытия. В этом плане полемос-«родитель» сродни бердяевской интерпретации *Unggrund* (Бездна, Пучина. — *Nem.*) — «несотворенной свободы», которая управляет не только миром сотворенным, но является условием творения Бога, не имевшего без нее такой возможности. Полемос, как условие абсолютной свободы, онтологичен, ноуменален и божественен, ибо Бог есть условие духовного наполнения жизни полемоса. Здесь Бог очень по-бердяевски «присутствует не в имени Божьем, не в магическом действии, не в силе этого мира, а во всяческой правде, в истине, красоте, любви, свободе, герническом акте»¹¹.

Ключевым основанием полемоса является образ человека на войне. Этот «человек войны» уже совсем не похож на прежних толстовских ни исполнением долга (капитан Тушин), ни детским романтизмом и неописуемым восторгом перед опасностями (Николенька и Петя Ростовы), ни жаждой славы и геройства (образ Андрея Болконского, который вполне сопоставим с образом Бутлера в «Хаджи-Мурате»): «Война представлялась ему только в том, что он подвергал себя опасности, возможности смерти и этим заслуживал награды и уважение здешних товарищей и своих русских друзей. Другая сторона войны: смерть, раны солдат, офицеров, горцев, как ни странно это сказать, и не представлялась его воображению. Он даже бессознательно, чтобы удержать свое поэтическое представление о войне, никогда не смотрел на убитых и раненых» (35, 79). Полемос демонстрирует совершенно другой образ «человека войны», ядром которого становится идея не соизмеримой ни с чем ценности единичной человеческой жизни, смысл которой, однако, органически связан со смертью, организующей космос жизни. Жизнь и смерть, война и мир здесь не оппонируют, а именно полемизируют, соединяются, борются и сливаются в одно целое человеческого экзистенциального пространства. Поэтому к «человеку войны» равно относятся все герои повести: и Хаджи-Мурат, и его несчастные сын и мать, и Марья Дмитриевна, и рядовой Авдеев, и весь окружающий мир, и даже куст «татарина» (травы войны), — то есть весь мир, вовлеченный в полемос как в свою сущностную основу. Полемос сливает в единое начало войну и мир — работу войны и отдыха мира: «Так вот как-с, батюшка, — говорил майор в промежутке песни. — Не так-с, как у вас в Питере: равненье направо, равненье налево. А вот потрудились [был разорен чеченский аул] —

и домой. Машурка нам теперь пирог подаст, щи хорошие. Жизнь! Так ли?» (35, 79).

Такая жизнь течет и по другую сторону баррикад. Описывая ужасы, которыми оборачивались действия русских войск, Толстой одновременно показал нам, как люди живут и сохраняют в себе Жизнь-Бога, оставаясь внутри всего того бесчеловечного, что несет в себе жестокое и подавляющее уничтожение других: «Перед жителями стоял выбор: оставаться на местах и восстановить с страшными усилиями все с такими трудами заведенное и так легко и бессмысленно уничтоженное, ожидая всякую минуту повторения того же, или, противно религиозному закону и чувству отвращения и презрения к русским, покориться им. Старики помолились... и тотчас же принялись за восстановление нарушенного» (35, 81).

Самое поразительное, что в этой ситуации люди находятся не в умственной оппозиции или состоянии суда над правыми или виноватыми. Они все соединены одним целостным космосом-полемосом, объединены общей связью, его узами и его правилами. В полемосе обнажается весь узел человеческого Я, и само состояние войны становится необходимым Другим для проявления человеческой жизни, с которой человек сумел вступить в диалог, сохранив себя и свою целостность. Полемос — это диалогическая «борьба» между абсурдом безнравственной логики ресентиментного чужого *МИРА*, присущего «нелюдям»-поработителям, уничтожающим все живое (космос жизни) из-за прихоти и настроения одного, «имевшего право» на жизнь, убийство, смерть, и экзистенциальным величием логики *ВОЙНЫ* как высшей правды, сохраняющей целостное и человеческое начало в людях в условиях войны и борьбы.

Диалог внутри войны — это видение ее в зеркале мира-Жизни (важнейшая религиозно-философская категория Толстого), связанный внутри нее пребывающего человека. Труднейшая задача на войне — быть и оставаться человеком, который имеет дело с бесчеловечностью, доказать право «человека войны» на жизнь и на смерть, сплеленное незримой идеей Божественного присутствия. Решение этой задачи выполнено неожиданно и типично по-толстовски. «Ясновидец плоти» показал сближение людей из противоположных миров на соединительном уровне телесного «кода» — через улыбки: «Хаджи-Мурат ответил улыбкой на улыбку, и улыбка эта поразила

Полторацкого своим детским добродушием. <...> Он ожидал *чужака*, сухого, чуждого человека, а перед ним был самый простой человек, улыбавшийся такой доброй улыбкой, что он казался не чужим, а давно знакомым приятелем» (35, 28). Толстой описал примеры к Хаджи-Мурату), почтительных жестов уважения к старшим (встал, уступил место, подал какую-то вещь), притяжения взглядов, проявления застенчивости (вспыхнул, покраснел, потупился), сближения через одежду, запах горцев, проявления телесно-чувственного братства в символическом вкушении материнской груди — всего того, что поражало и образованных интеллигентов, и простых русских людей в Хаджи-Мурате и его соратниках. Чужому страшному (абстрактному *они-враги*) Толстой противопоставляет близость этого телесного расположения, физическую доброту, снимающую умственныи априорный страх перед чужим. «Воронцов поспешил домой, боясь недовольства жены за то, что навязал ей чужого, страшного человека, с которым надо было обходиться так, чтобы не обидеть, и не слишком приласкать [с позиций высшего над низшим]. Но страх его был напрасен. Хаджи-Мурат сидел на кресле, держа на коленях Бульку, пасынка Воронцова» (35, 31). Начав свою новую жизнь среди русских, горец Хаджи-Мурат точно так же, как и русский мир — родовые дворяне, простые офицеры и пр., — воспринимал других, чужих ему людей силой телесного влечения или отталкивания: «Отношение Хаджи-Мурата к его новым знакомым сейчас же очень ясно определилось. К Ивану Матвеевичу Хаджи-Мурат с первого знакомства с ним почувствовал отвращение и презрение и всегда высокомерно обращался с ним. Марья Дмитриевна, которая готовила и приносила ему пищу, особенно нравилась ему. Ему нравилась и ее простота, и особенная красота чуждой ему народности, и бессознательно передававшееся ему ее влечение к нему. Он старался не смотреть на нее, не говорить с ней, но глаза его невольно обращались к ней и следили за ее движениями» (35, 84–85). Отклик других горцев также диалогически-телесен: «Когда Бутлер входил в комнату Хаджи-Мурата, Элдар встречал Бутлера, радостно оскаливая свои блестящие зубы, и поспешно подкладывал ему подушки под сиденье и снимал с него шашку, если она была на нем» (35, 109). Бутлер «завел себе бешмет, черкеску, ноговицы, и ему казалось, что он сам горец и что живет таким же, как и эти люди, жизнью» (35, 92).

Квинтэссенцией диалогической телесности стал обмен вещами как залог дружбы и открытости, отражающий древнейшие символы одаривания и гостеприимства, преодолевающего — на пути диалога и культурного сближения — рознь и вражду древних народов. Ж. Бодрийяр, рассматривая универсализм древнейшего механизма общения людей через обмен, указал на циклизм и символизм этого процесса: «Символическое — это не понятие, не инстанция, не категория и не "структура", но акт обмена и социальное отношение, кладущее конец реальному, разрешающее в себе реальное, а заодно и оппозицию реального и воображаемого»¹².

Другой стороной диалога войны становится понимание СМЕРТИ, отличное от понимания убийства. Она есть высший итог жизни и в то же время — движение навстречу Высшему Другому, тому миру, о котором Толстой не мог и не хотел говорить на общепринятом языке «личного бессмертия» и «мистических восторгов». При немногословности описания другого мира ощущение его присутствия Толстой передавал экзистенциально точно и убедительно и показал смерть человека как отражение великой тайны вечности. В «Хаджи-Мурате» смерть можно проанализировать через разные коннотации. Как ноумен: «Рана в бок была смертельна, и он чувствовал, что умирает. Воспоминания и образы с необыкновенной быстротой сменялись в его воображении одно другим. <...> Все этоказалось так ничтожно в сравнении с тем, что начиналось и уже началось для него» (35, 117). И как феномен: «Горцы представлялись ему только конными джигитами, от которых надо было защищаться» (35, 79). Как смысл и как абсурд. Как тайну и как геройство воина: «В этой смерти [генерала Слепцова] никто не видел того важнейшего в этой жизни момента — окончания ее и возрождения к тому источнику, из которого она вышла, а виделось только молодечество лихого офицера, бросившегося с шашкой на горцев и отчаянно рубившего их» (35, 25). Как личное и как абстрактное и формальное. Как всеобщность и как неизбежность. Как «встречу с Богом» и как убийство человека на войне: «Война! — вскрикнула Мария Дмитриевна. — Какая война? Живорезы, вот и всё. Мертвое тело земле предать надо, а они зубоскалят» (35, 110). Как мистицизм и как банальность: «Смерть Авдеева в реляции, которая была послана в Тифлис, описывалась следующим образом: “23 ноября две роты Куринского полка выступили из крепости для рубки леса. В середине дня значительное скопище горцев внезапно атаковало рубщиков. Цепь начала

отступать, и в это время вторая рота ударила в штыки и опрокинула горцев. В деле легко ранены два рядовых и убит один. Горцы же потеряли около ста человек убитыми и ранеными» (35, 36). Строки реляции обнажают отношения ко всем смертям и жизням: солдата Авдеева, Хаджи-Мурата, генерала Слепцова, да и нашей с вами, выступающей для многих бездушной единицей, а для нас — уникально-неповторимой и значимой. Жизнь и Смерть «человека войны» позволяет узреть единий узел, в котором сплетаются судьбы людей, стоящих на разных социальных ступенях, живущих по разным законам, говорящих на разных языках и вместе с тем соединенных общими цементирующими понятиями: мир, семья, сила жизни, благородство, самопожертвование, воля к смерти, встреча с другим. Наиболее выпукло это представлено в общности и параллелизме судеб маленького человека, русского солдата Авдеева, и выдающегося воина, борца и бунтаря — горца Хаджи-Мурата; они пересечены в метафизическом диалоге о семье: о близких и родных, жизни и смерти, свободе и несвободе. Они оба пожертвовали собой ради семьи: они и жили, и умерли ради нее; в данном случае семья не только буквально, но и фигурально становится оправданием и смыслом смерти «человека войны» и синонимом свободы и права на нее каждого человека и каждой травинки космического мира под названием Полемос. Эта связь отражена в простых безыскусственных словах русского солдата, показавшего единственно возможный подход к другому человеку (будь то Хаджи-Мурат или горцы-перебежчики) через общность, узы мира, а не оппозицию и разделение, даже если кто-то заставляет видеть в другом врача и воевать как с врагом: «А какие эти, братец ты мой, гололобые ребята хорошие, — продолжал Авдеев. — Ей-богу! Я с ними как разговорился. <...> Право, совсем как российские. Один женатый. Марушка, говорю, бар²? — Бар, говорит. — Баранчик, говорю, бар³? — Бар. — Много? — Парочка, говорит. — Так разговорились хорошо. Хорошие ребята» (35, 16).

Кем был маленький человек Авдеев при жизни, в том мире, где война и мир — две разные реальности, жестко оппонирующие друг другу? Для государства — солдатом, для отца — работником, для брата — спасителем, ушедшим вместо него в солдаты, для жены — ненужным воспоминанием и обузой, для матери — любимым несчастным сыночком. Самим собой он стал на войне, и то лишь тогда, когда все роли закончились и осталась одна, но самая главная — быть собой перед Другим, высшим и непонятным началом: «...он видел что-то другое, очень

удивлявшее его» (35, 53). В этой смерти нет посредников — церкви и священника, — обязательных атрибутов оправдания войны и безнравственности постыдной жизни тех, кто превратил человека в статистическую единицу для удовлетворения своих амбиций. Безыскусная исповедь Авдеева — отражение искренней радости победившего греховность и эгоизм человека. В высший миг смерти он преодолел в себе зависть к брату, за которого пошел умирать на войну: «Завистовал брату. Я тебе ионче сказывал. А теперь, значит, сам рад. Не замай живет. Дай бог ему, я рад. Так и пропиши». И последнее: «Свечку дай. Помирать буду» (35, 36). Высшее понятие смерти и право человека на смерть, которая преодолевает различия и нюансы мира людей, народов, культур, поражают своей ноумenalностью и всеобщностью, абсолютной аксиологической значимостью, без которой нет ценности и у самой жизни.

Казалось бы, о Боге почти нет упоминаний в повести, если не считать описания обыденно-традиционных для среды горцев и русских солдат обрядов действий. И все же Полемос не может существовать вне его организующей божественной силы, придающей полноту существования миру. Без этого все разваливается и становится бессмысленной войной — «мясорубкой смерти». Вера, как особое состояние человека, является жизненной силой, способной преодолеть все, даже смерть. Описание Толстым понятий Жизни и Смерти, питаемых верой, становится главнейшим из аргументов толстовского экзистенциализма. «Горяча ты, пуля, и несешь ты смерть, но не ты ли была моей верной рабой? Земля черная, ты покроешь меня, но не я ли тебя конем топтал? Холодна ты, смерть, но я был твоим господином. Мое тело возьмет земля, мою душу примет небо» (слова горской песни) (35, 95).

¹ Мы понимаем условность этой фразы, относя ее смысл в целом к творчеству Толстого и не имея в виду принцип первого/последнего произведения. Начало — время рождения Толстого-писателя, создавшего в 1851 г. в Тифлисе первое произведение, и конец — вершина его творчества, «Хаджи-Мурат».

² Литературоведы отмечают почти пятидесятилетний подготовительный период работы над «Хаджи-Муратом». См. комментарии А. П. Сергеенко к «Хаджи-Мурату» (35, 583–666).

³ Климова С. М. Русская интеллигенция: маятник бинарного сознания // Человек. 2006. № 3. С. 62.

⁴ «После Чернышева был принят приехавший откланяться генерал-губернатор Западного края, Бибиков. Одобрав принятые Бибиковым меры против бунтующих крестьян, не хотевших переходить в православие, он приказал ему судить всех неповинующихся военным судом. Это значило приговаривать к прогнанию сквозь строй» (35, 92). Возможно, «плохие» упияты — все те же поляки или белорусы, не пожелавшие подчиниться. Об их генетической связи с Бжезовским говорит одинаковое «гуманное наказание», данное Николаем Павловичем, — нет, не убить — «слава богу, смертной казни у нас нет. И не мне вводить ее. Провести 12 раз сквозь тысячу человек. Николай» (35, 90—91).

⁵ Шелец М. Ресентимент в структуре морали / Пер. А. Н. Малинкина. М., 1999. С. 14—15.

⁶ Там же. С. 15.

⁷ Там же. С. 26.

⁸ Там же. С. 29.

⁹ Там же. С. 34.

¹⁰ Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии / Под ред. Ю. П. Сенокосова. М., 1999. С. 77.

¹¹ Бердяев Н. А. Самопознание. М., 1991. С. 176.

¹² Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2006. С. 243.