



DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-2-165-180

Научная статья / Research Article

Принцип «непротивления злу насилием» Л.Н. Толстого в контексте русской религиозной философии конца XIX — начала XX века

И.И. Евлампиев¹, И.Ю. Матвеева²

Санкт-Петербургский государственный университет
Университетская наб., д. 7/9, Санкт-Петербург, Российская Федерация, 199034
Российский государственный институт сценических искусств
Моховая ул., д. 34, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация, 191028

L.N. Tolstoy's Principle of "Non-Resistance to Evil by Violence" in the Context of Russian Religious Philosophy of the Late XIX — Early XX Century

I.I. Evlampiev¹, I.Yu. Matveeva²

¹ St. Petersburg State University,
5, Mendeleevskaya liniya, St. Petersburg, Russian Federation, 199034
² Russian State Institute of Performing Arts
34, Mokhovaya St., St. Petersburg, Russian Federation, 191028

В статье рассматривается, как изменялся смысл принципа «непротивления злу насилием» в религиозно-философском учении Л.Н. Толстого и как этот принцип оценивался в русской религиозной философии конца XIX — начала XX века. В ранней версии учения Толстого, изложенной в книге «В чем моя вера?», принцип непротивления понимался в моральном смысле, в качестве нормы для всех людей; его исполнение должно привести к совершенству земной жизни. Это предствление Толстого было подвергнуто резкой критике его современниками, которые отмечали, что в учении Толстого не остается подлинно религиозного содержания, оно превращается в утилитарное учение о земном прогрессе человечества. Учитывая эту критику, Толстой в более поздних работах изменил свое понимание принципа непротивления. Проводя различие между двумя уровнями человеческой жизни — «животной» и божественной, Толстой признал указанный принцип законом именно божественной жизни человека. В результате принцип непротивления приобрел религиозный, а не моральный смысл, поскольку переход человека к божественной жизни означает мистическое преображение его бытия. Он осознает свое сверхпространственное и сверхвременное единство со всеми людьми и со всем бытием и поэтому

© Евлампиев И.И., Матвеева И.Ю., 2019



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

может оценивать последствия своих поступков не только в ограниченной сфере своей жизни, но и во всем бесконечном бытии. В связи с этим человек осознает абсолютное превосходство добрых поступков над злыми, даже если последние совершены ради противостояния злу. Показано, что к аналогичному пониманию религиозного смысла принципа непротивления злу пришли в конце жизни некоторые критики Толстого (Н.А. Бердяев, Л.П. Карсавин).

Ключевые слова: непротивление злу насилием, религиозно-философское учение Л.Н. Толстого, русская религиозная философия, истинное христианство

Информация о финансировании и благодарности. Публикация подготовлена при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 18-011-00553а «Философское мировоззрение Л.Н. Толстого в контексте русской и западноевропейской философии XIX—XX веков».

История статьи:

Статья поступила 18.11.2019

Статья принята к публикации 15.01.2020

Для цитирования: Евлампиев И.И., Матвеева И.Ю. Принцип «непротивления злу насилием» Л.Н. Толстого в контексте русской религиозной философии конца XIX — начала XX века // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*. 2020. Т. 24. № 2. С. 165—180. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-2-165-180

The article discusses how the meaning of the principle of “non-resistance to evil by violence” was changing in L.N. Tolstoy's religious and philosophical teachings and how this principle was evaluated in Russian religious philosophy of the late XIX — early XX century. In the first version of Tolstoy's teachings, set forth in the book “What is my faith?”, the principle of non-resistance was understood in a moral sense, as the norm for all people; its execution should lead to the perfection of earthly life. This idea of L. Tolstoy was sharply criticised by his contemporaries, who noted that there was no truly religious content in Tolstoy's teachings, it was turning into a utilitarian doctrine of the earthly progress of mankind. Given this criticism, Tolstoy in his later works changed his understanding of the principle of non-resistance. Drawing a distinction between two levels of human life — “animal” and divine, Tolstoy recognised the principle of non-resistance to the law as the divine life of a man. As a result, the principle of non-resistance has acquired a religious rather than moral meaning, since the transition of a man to a divine life means a mystical transformation of his being. He is aware of his super-spatial and super-temporary unity with all people and with all being, and therefore can evaluate the consequences of his actions not only in the limited sphere of his life, but also in all infinite being. In this regard, a person realizes the absolute superiority of good deeds over evil, even if the latter are committed to confront evil. It is shown that some critics of Tolstoy came to a similar understanding of the religious meaning of the principle of non-resistance at the end of their lives (N.A. Berdyaev, L.P. Karsavin).

Keywords: non-resistance to evil by violence, religious and philosophical doctrine of L.N. Tolstoy, Russian religious philosophy, true Christianity

Funding and Acknowledgement of Sources. The study was carried out as a part of the project of the Russian Foundation for Basic Research (RFBR) “Philosophical Worldview of L.N. Tolstoy in the context of Russian and Western European philosophy of the 19th—20th centuries,” grant no. 18-011-00553a.

Article history:

The article was submitted on 18.11.2019

The article was accepted on 15.01.2020

For citation: Evlampiev I.I., Matveeva I.Yu. L.N. Tolstoy's principle of “non-resistance to evil by violence” in the context of Russian religious philosophy of the late XIX — early XX century. *RUDN Journal of Philosophy*. 2020; 24 (2): 165—180. DOI: 10.22363/2313-2302-2020-24-2-165-180

В книге «В чем моя вера?» (1884) Толстой, подводя итоги произошедшего с ним мировоззренческого переворота, заставившего отказаться от художественного творчества в пользу религиозной философии, пытается понять, в чем суть подлинного учения Христа, и в качестве его главного элемента признает Нагорную проповедь, в которой Христос дает моральные заповеди людям. Первой и главной из них и является заповедь «не противься злему» (Мф. 5:38—39), смысл ее состоит в том, чтобы при любых обидах и любом зле, приносимых человеку, он не отвечал насилием и либо терпел обиду и зло, либо отвечал добрыми делами.

Толстой констатирует, что церковная интерпретация Евангелий не отрицает значимость заповедей, но они признаются «идеальными» требованиями, неприменимыми в полной мере к нашей несовершенной жизни и невыполнимыми для людей, живущих этой несовершенной жизнью. В отказе от этого укоренившегося убеждения Толстой видит тот важнейший сдвиг в своем сознании, который привел его к открытию подлинного смысла учения Христа. «Положение о непротивлении злему есть положение, связующее все учение в одно целое, но только тогда, когда оно не есть изречение, а есть правило, обязательное для исполнения, когда оно есть закон» [1. С. 315]. Толстой отвергает всю богословскую и мифологическую сторону церковной веры, смысл христианства он видит только в одном: в принятии и беспрекословном исполнении всеми людьми заповедей Нагорной проповеди, что должно резко изменить жизнь, сделав ее совершенной.

В связи с этим Толстой отвергает и церковное представление о том, что человек может быть совершенным только в посмертной жизни, когда уйдет из земного мира и соединится с Богом. Учение Христа — это учение о совершенстве непосредственно в земной жизни, в истории. «Все учение Христа состоит в том, чтобы дать Царство Бога — мир людям. <...> Стоит людям поверить учению Христа и исполнять его, и мир будет на земле, и мир не такой, какой устраивается людьми, временный, случайный, но мир общий, ненарушимый, вечный» [1. С. 370].

Настаивая на абсолютном значении земной жизни и противопоставляя свое учение учению церкви, Толстой полностью отрицает личное бессмертие и фактически признает смерть абсолютным пределом человеческого существования. Зная о неумолимости конца, человек может найти избавление от страха смерти в том, чтобы жить не для себя, не для своей ограниченной и

смертной личности, а для того начала в себе, которое выходит за рамки этой ограниченной личности. Общее начало человеческой жизни, присутствующее в нас, Толстой называет «сыном человеческим», поскольку именно об этом начале как о главном смысле жизни каждого человека говорит Христос в своем учении. Только те люди, которые осознают это начало и служат ему, а не своей ограниченной личности, на деле исполняют заветы Христа и могут не бояться смерти, поскольку общее начало жизни, «сын человеческий», не может умереть.

Резко полемизируя с церковной интерпретацией учения Христа, в которой главным пунктом является идея личного воскресения и бессмертия, Толстой утверждает, что Христос не обещал личного бессмертия! «Только этой вечной жизни учит Христос по всем Евангелиям, и, как ни странно это сказать про Христа, который лично воскрес и обещал всех воскресить, никогда Христос не только ни одним словом не утверждал личное воскресение и бессмертие личности за гробом, но и тому восстановлению мертвых в царстве Мессии, которое основали фарисеи, придавал значение, исключаящее представление о личном воскресении» [1. С. 391].

Перечисленные идеи складываются в достаточно ясную систему: Толстой видит в качестве главного в учении Христа моральные заповеди во главе с заповедью непротivления злу насилieм, а целью этого учения признает движение к совершенной жизни через исполнение этих заповедей. Это совершенство не предполагает бессмертия отдельных личностей, а относится только к совокупному человечеству и к тому началу жизни, которое лежит в основании нашего общего бытия. «Христос противопоставляет личной жизни не загробную жизнь, а жизнь общую, связанную с жизнью настоящей, прошедшей и будущей всего человечества, жизнь сына человеческого» [1. С. 397].

Нужно признать, что в этой первой версии своего учения, представляемого как интерпретация подлинного учения Иисуса Христа, Толстой на деле далеко уходит от этого учения и заменяет его чем-то подобным «религии человечества» Л. Фейербаха или даже «религией прогресса» философов-просветителей. Эта параллель кажется еще более явной в связи с тем, что переход от ложной жизни к истинной Толстой связывает с следованием разуму, т. е. его учение предстает в качестве рационалистического морализма.

Только одна деталь нарушает эту почти очевидную картину. Говоря об истинной жизни в «сыне человеческом», Толстой одновременно характеризует ее как жизнь *в общении с Богом*: «...если есть живой Бог, то и жив тот человек, который стал в общение с вечно живым Богом» [1. С. 392]. Это явно не соответствует философии просветителей, которые «верили» в законы природы, но не в «живого Бога», а если и предполагали существование Бога (как Вольтер), то только для объяснения «механизма мира», но не для признания вечной жизни человека через общение с ним. Учитывая этот мотив, учение Толстого, как оно выражено в книге «В чем моя вера?», в большей степени уместно соотносить с философским учением А. Шопенгауэра, а не с просветительским

мировоззрением. Толстой сам упоминает Шопенгауэра в одном из главных фрагментов книги, когда предлагает интерпретацию понятия «вечной жизни» из евангельских высказываний Христа. У Шопенгауэра вечным Абсолютом является воля, которая воплощается в каждом живом существе, но не обеспечивает его индивидуального существования после смерти; здесь бессмертным существованием обладает само начало жизни, воля, но если человек осознает себя адекватным явлением воли в эмпирическом мире, он может приписать себе бессмертие — но только в форме этого общего начала жизни, единого всем людям.

После публикации книги «В чем моя вера?» учение Толстого стало чрезвычайно известным и обсуждаемым. Наверное, не было ни одного из значимых мыслителей, который не высказался бы по поводу этого учения и не сформулировал критических замечаний к нему. Тех, кто видел что-то положительное в толстовской интерпретации христианства, было очень мало, большинство почти полностью отвергало ее, причем наиболее сокрушительной критике подвергался принцип непротivления злу насилieм.

Самой распространенной стала оценка учения Толстого в духе формального морализма и просветительского рационализма, что можно признать естественным и частично оправданным. Особенно настойчиво такое понимание развивали церковные критики Толстого, которые единодушно утверждали, что в его учении христианский идеал сводится «на землю» а материя и дух слишком радикально противопоставляются в человеческом существе («злой» материи противостоит «добрый» дух). Отрицание бессмертия личности и упование на совершенство земного человечества было понято как отрицание сущности религии в пользу идеи гуманистического прогресса. Особенно резко это мнение, уже после смерти Толстого (в статье 1912 г.), высказал Н.А. Бердяев: «У Толстого Бог не существо, а закон, разлитое во всем божественное начало. Для него так же не существует личного Бога, как не существует личного бессмертия. Его пантеистическое сознание не допускает существования двух миров: мира природного — имманентного и мира божественного — трансцендентного. Такое пантеистическое сознание предполагает, что добро, т. е. божественный закон жизни, осуществляется природно-имманентным путем, без благодати, без вхождения трансцендентного в этот мир» Толстой без конца призывает к духовной жизни, в реальности он привязан к материальному миру и к животной жизни, из которой пытается выйти к духовной, но не может. «Л. Толстой проповедует возвышенный, моралистический материализм, животное-растительное счастье как осуществление высшего, божественного закона жизни. <...> Его религиозно-нравственное учение оказывается каким-то небывалым и невозможным, возвышенно-моралистическим и аскетическим материализмом, какой-то спиритуалистической животностью. Сознание его задавлено и ограничено душевно-телесным планом бытия и не может прорваться в царство духа» [2. С. 245—246]. В религиозном

учении Толстого Бердяев видит только прямолинейный рационалистический утилитаризм, подобный утилитаризму просветительской морали. «Чудовищно, что такой гигант, как Л. Толстой, свел христианство к тому, что Христос учит не делать глупостей, учит благополучию на земле. Гениальная религиозная натура Л. Толстого находится в тисках элементарной рассудочности и элементарного утилитаризма» [2. С. 259—260].

Что касается принципа непротivления, то наиболее веское возражение против той его формы, которую демонстрирует Толстой в своей книге, дал В. Розанов в статье 1896 г. [3]. Розанов признает значение указанной заповеди Христа, но отрицает ее абсолютность, *поскольку в нашем относительном и преходящем мире не может быть абсолютных норм и заповедей*. Как указывает Розанов, еще до того, как Христос дал заповедь непротivления злу, он выгнал торгующих из храма, т. е. применил к ним силу (насилие). Позже Розанов посвятил речь «Христос — Судия мира» (1903), прочитанную на Религиозно-философских собраниях в Петербурге, теме «жестокости» Христа по отношению к людям, даже не обязательно пребывающим во зле, но только заблуждающимся и просто не понявшим его учения. И это явное противоречие в учении Христа, «невыполнение» им собственной заповеди непротivления, можно объяснить относительностью земного мира, в разных ситуациях которого необходимо поступать в соответствии с *разными принципами*.

Розанов видит смысл истории изгнания торгующих из храма в необходимости отделить *святое* от *земного*. Очищение сакрального пространства храма от вторжения земной относительности Розанов рассматривает как метафорическое обозначение заповеди, еще более важной, чем заповедь непротivления, той заповеди, исполнение которой является *необходимым условием* действительности принципа непротivления, — заповеди любви к Богу. Только после того, как человек по-настоящему полюбит Бога и отдаст себя всего Ему, для него откроется образ жизни, в отношении которого законом является принцип непротivления.

Розанов правильно уловил, возможно, главный недостаток построений Толстого; но писатель и сам почувствовал слабость своей позиции и к тому времени, когда Розанов опубликовал свою статью, уже изменил ее, сделав более сложной: теперь он выдвигает на первый план представление о двух разных уровнях существования человека — жизни земной и жизни божественной, признавая заповедь непротivления значимой в полной мере только для людей, перенесших центр своего существования на высший уровень.

Впервые указанное различие двух уровней ясно формулируется в трактате «О жизни» (1888). Жизнь, направленную на благо собственной личности, на ее эгоистические материальные интересы, Толстой определяет как жизнь низшую, «животную». «Жизнь человека как личности, стремящейся только к своему благу, среди бесконечного числа таких же личностей, уничтожающих друг друга и самих уничтожающихся, есть зло и бессмыслица, и жизнь истинная не может быть такою» [4. С. 327]. Разум в человеке способен найти

и показать путь истинной жизни. Преодолеть все негативные черты жизни и обрести ее высшую форму можно только за счет перемещения представления о высшем благе, которое преследует личность, *с себя на всех других людей*. Это означает исполнение в полной мере евангельской заповеди Христа о любви к ближнему. Заповедь любви является важным дополнением к заповеди непротivления злу насилieм. Ведь принцип непротivления в своем буквальном выражении является запрещающим принципом, и многие критики Толстого, обращая на это внимание, утверждали, что в его учении нет указания на действенный, активный путь жизни. Но, по сути, принцип непротivления нужно понимать в единстве с принципом любви к ближним, предполагающим непрерывное делание добра им. В этом смысле в принципе непротivления злу насилieм главным является слово «насилieм», а не слово «непротivление». Толстой отрицает насилie, но не отрицает необходимости деятельной жизни, в том числе деятельного сопротивления злу, которое должно осуществляться только помощью добра и любви [5. С. 263—264].

Тем не менее выдвигание на первый план евангельской заповеди любви еще не делает учение Толстого по-настоящему религиозным, его все равно можно понять как рационально-утилитарное учение. Ведь заповедь любви к другим можно обосновать и в рамках утилитарной морали, с помощью идеи «разумного эгоизма». Разумные люди не могут не понять в конце концов, что любить других, а не себя, при условии, что все примут эту мораль, выгоднее, чем любить только себя и постоянно бороться за признание с другими, стоящими на такой же эгоистической позиции. Простой расчет показывает, что выгод от принятия позиции любви ко всем в конечном счете будет больше, чем от принятия позиции непримиримого эгоизма.

Однако утилитарно-рациональное «обоснование» заповеди любви к ближним сталкивается с неразрешимой проблемой «переходного периода» от состояния всеобщего эгоизма к состоянию любви всех ко всем. Обеспечить одномоментное принятие всеми заповеди любви к другим невозможно, поэтому некоторое время только небольшое число людей должно неуклонно придерживаться этой заповеди, несмотря на то, что остальные демонстрируют эгоистическое поведение. Это простое рассуждение показывает, что указанный переход в рамках утилитарного подхода *никогда не произойдет*. Ведь нельзя указать утилитарных мотивов, которые могли бы убедить хотя бы некоторых «избранных» личностей принять заповедь любви к ближним, наперекор эгоистическому поведению всех окружающих. Про этот недостаток толстовских построений, первоначально казавшихся близкими к утилитаризму, Розанов ясно пишет в процитированной выше статье. «“Любите друг друга”, “будьте милосердны”, “прощайте обиды” — кто этого не знает? Это — учение Церкви. Нужно *так* эти слова сказать, нужно иметь *силу*, нужно владеть *умением* так выговорить их, чтобы люди действительно, бросив дела свои, обратились каждый к делам милосердия, любви, прощения обид. <...> Мы слабы, дурны; мы знаем слово Божие и не исполняем его. Нужно, чтобы кто-нибудь

расплавил кору порока около наших душ; чтобы кто-нибудь коснулся души нашей отяжелелой и окрылил ее к добру, которое *теоретически* она знает, практически немощна исполнить» [3. С. 264—265].

Здесь до конца выявляется отличие *религиозных* заповедей от *утилитарно-рациональных*. Утилитарное сознание знает только нашу относительную жизнь с ее эгоизмом и непрерывной конкуренцией индивидов, религиозное сознание знает о существовании другого бытия, где не действуют законы нашей земной жизни и где даже один человек способен сделать то, что в нашей жизни не под силу никому. Понимание этого принципиального мотива заставило Толстого после книги «В чем моя вера?» выдвигать в центр своего религиозного учения именно мысль о существенном различии двух уровней жизни человека — «животной» и божественной. Божественную жизнь Толстой одновременно определяет как духовную, однако он не идет по пути Платона и его христианских последователей, объявлявших материю злом. Толстой считает телесное начало в человеке естественным дополнением его божественной сущности, или, как он говорит, «орудием» духовного существа человека. Поэтому различие «животной» и божественной жизни не сводится к противоположности материального и духовного, оба начала всегда есть в человеке, но в «животной» жизни духовное начало подчинено материально-телесному, а в божественной — наоборот.

Самым главным здесь является то, что переход от «животной» жизни к божественной радикально меняет понимание человеком себя и своих отношений с другими людьми и с миром. В трактате «О жизни» Толстой решительно утверждает, что, открывая для себя божественную жизнь, человек прежде всего осознает иллюзорность своей независимости от других людей: высшая жизнь оказывается жизнью в единстве, буквально в «слитности» с другими людьми. «Спрашивая себя о происхождении своего разумного сознания, человек никогда не представляет себе, чтобы он, как разумное существо, был сын своего отца, матери и внук своих дедов и бабок, родившихся в таком-то году, а он сознает себя всегда не то, что сыном, но слитым в одно с сознанием самых чуждых ему по времени и месту разумных существ, живших иногда за тысячи лет и на другом конце света. В разумном сознании своем человек не видит даже никакого происхождения себя, а сознает свое вневременное и внепространственное слияние с другими разумными сознаниями, так что они входят в него и он в них» [4. С. 343].

Одновременно при вхождении в высшую жизнь происходит преобразование отношений с миром, и сам мир предстает для человека в ином виде, чем прежде. Толстой утверждает, что фундаментальные характеристики эмпирической действительности — пространство и время, в привычной для нас «разделенной» их форме, являются именно явными знаками несовершенства земного мира. Начиная жить божественной жизнью, т. е. приходя в единство с Богом, человек осознает, что главные негативные характеристики нашего мира исчезают. Впрочем, полностью исчезает, точнее, преодолевается,

в духовной реальности только пространство; жизнь невозможна без динамики, становления, поэтому время должно сохраниться и в высшей жизни: «...время есть только условие моей жизни, но только не слабость, а сила. Время есть возможность свободы, деятельности свободной. Если бы не б[ыло] времени, а все, что будет, было бы, я бы не мог действовать» [6. С. 72].

Как утверждает Толстой, в духовной реальности время преобразуется из несовершенной, эмпирической формы в совершенную форму. Несовершенство земного времени состоит в том, что здесь все моменты отделены друг от друга и «вытесняют» друг друга, в общей структуре времени это ведет к разделению и противопоставлению прошлого, настоящего и будущего. Именно этих черт нет у совершенного времени: все его моменты оказываются «слитыми», взаимодействующими друг с другом, так что каждый момент непосредственно «отражается» во всех иных моментах. Соответственно, в нем прошлое и будущее не отделены от свершающегося сейчас настоящего, суть времени оказывается полностью заключенной в акте настоящего, которое полностью «вбирает» в себя прошлое и будущее.

Смысл времени в сфере божественной жизни подробно рассматривался Толстым в его поздних дневниках. Здесь для описания божественной жизни он использует странное понятие «настоящего вне времени»; в этом парадоксальном выражении слова «вне времени» обозначают переход от низшего, разделенного времени к высшему, слитному времени — «настоящее» этого высшего времени здесь и имеется в виду. «Если понимаешь себя как Бесконечное Начало, проявляющееся в ограниченных пределах, то цель, смысл, деятельность жизни одна: делать то, чего хочет Бог, что свойственно Богу, проявившемуся во мне. При таком понимании жизни уничтожается весь интерес к тому, что случается, интерес только в том, что мне делать, т. е. в настоящем, в моменте вне времени. <...> В том-то и истинная жизнь и свобода, что можешь жить только в настоящем — вне времени. <...> Во времени, т. е. так, как человек рассматривает себя, он, очевидно, несвободен; свободен он только в настоящем, в делании вне времени» [7. С. 28].

В этом высказывании заключены важнейшие идеи, без которых правильное понимание всей полноты религиозного учения Толстого невозможно. Прежде всего он определяет человеческую личность как «Бесконечное Начало, проявляющееся в ограниченных пределах», здесь выражена мысль о двух уровнях существования личности: с одной стороны, человек по своей сущности слит с Богом (с Бесконечным Началом) и другими людьми, именно это и выявляется при отстранении от низшей, «животной» жизни и переходе к божественной жизни, но, с другой стороны, как отдельный индивид человек существует благодаря материальным пределам, наложенным Богом на себя самого. В этом смысле оба уровня жизни всегда присущи человеку, и он не может существовать только на одном из них. Далее в этом высказывании Толстой со всей определенностью утверждает абсолютную первичность божественной жизни, жизни в Боге, и необходимость для религиозно зрелого

человека исполнять только те веления и законы, которые исходят из Бога. Наконец, здесь выражено убеждение, что даже в божественной жизни, а значит, и в Боге, сохраняется время как основа жизни, но совершаемый в этом времени акт является целостным, в нем нет разделения на моменты, *этот акт охватывает все бытие и меняет все бесконечное бытие сразу, во всех его слитных элементах*. «Вся моя жизнь есть один поступок. И поступок этот совершен. Я только не знаю его» [7. С. 121], — пишет по этому поводу Толстой.

Такое понимание «высшего» времени, времени, присущего самому Богу, позволяет Толстому обосновать мысль о сохранении каждой человеческой личности даже в слиянии с Богом. Ведь это слияние не ликвидирует всех неповторимых моментов бытия личности, в Боге эти моменты соединяются в неразрывное целое, которое должно сохраниться вечно. Толстой придает особенно большое значение памяти, акту воспоминания, поскольку с их помощью уже в земном времени происходит частичное восстановление полноты и целостности бытия личности. В полной мере это восстановление — для вечной жизни, происходит при погружении личности в божественную жизнь, поэтому память, по Толстому, является наиболее явным знаком нашей причастности Богу. «Когда я говорю, что всё, что я вижу во времени, в последовательности, уже есть, я как будто говорю, что всё, что будет, уже есть, но я только не могу этого видеть. Но такое представление есть представление все-таки во времени. Понимать же существование вне времени нужно так, как я понимаю себя в том, что я называю воспоминанием: я понимаю себя и 5 лет, и 10 лет, и 15, и 20, и 21, и всех времен в одном. Я — всё, что мне казалось, б[ыло] во времени, и, когда умру, буду всё то, что я был во всей моей жизни. Я соединю всё своей жизнью» [7. С. 14].

В результате через анализ двух уровней жизни человека и двух форм времени Толстой приходит к выводу о бессмертии каждой человеческой личности. В этом смысле он существенно изменяет свои взгляды в сравнении с ранним вариантом своего учения, изложенным в книге «В чем моя вера?». В наиболее развернутой форме свою точку зрения на проблему бессмертия Толстой высказал в следующей дневниковой записи, где речь идет о том, что будет после смерти: «Вопрос в том для нас: сольется ли моя отдельная жизнь с бесконечным потоком жизни, или примет новую отдельную форму? В первом случае это верх невообразимого блаженства: нирвана, непосредственная жизнь в Боге. Во втором — это продолжение жизни в новой форме, обусловленное, по *карме*, моей здешней жизнью. Вопрос и страх в потере сознания своего “я” в обоих случаях неоснователен. Но первый случай невероятен. Мы не имеем права предполагать жизнь вне отдельности, потому что не знаем такой. И потому остается только 2-й случай: новая форма жизни. <...> Мы пробуждаемся к новому сознанию (новой отделенности) сами не знаем из чего. Мы существуем вне времени и в той, и в другой, и в тысячной форме» [6. С. 129].

Личность бессмертна, так как она есть ограниченная форма существования Бога, а Бог даже в ограниченной форме не может умереть, он только может изменять форму своего ограничения. При этом Толстой предполагает неизбежность все большего совершенства каждой новой формы жизни личности, в том смысле, что в каждой новой жизни божественное содержание все больше должно господствовать над материальными ограничениями. «Кто видит смысл жизни в усовершенствовании, не может верить в смерть, — в то, чтобы усовершенствование обрывалось. То, что совершенствуется, только изменяет формы» [6. С. 28].

Рассмотренная концепция двух уровней жизни личности и двух форм времени позволяет совершенно естественно объяснить смысл принципа непротивления злу насилием, это объяснение мы также находим в поздних дневниках Толстого. Поскольку человек существует на двух уровнях жизни, которые постоянно и неразрывно связаны, его каждый поступок отражается в структуре обоих уровней, как-то влияет на них. Но два уровня жизни устроены по-разному. Низшее, материальное бытие разделено на элементы пространством и временем, поэтому человек видит последствия своего действия только в небольшой сфере, которая и есть наша земная жизнь. Высшее бытие является полностью связным, в нем все те элементы, которые были разделены в материальном мире, присутствуют в преобразенной, слитной форме, поэтому то же самое действие человек осознает как влияющее на все бесконечное бытие сразу. Это приводит к очень разной оценке последствий действия с точки зрения низшего и высшего бытия. Следствием этой разной оценки и является абсолютный приоритет принципа непротивления над всеми иными принципами, которые человек принимает в своей низшей жизни: «...когда человек ставится в необходимость выбора между делом, явно полезным другим, но с нарушением требований совести (воли Бога), то дело ведь только в близорукости, в том, что человек видит в ближайшем времени то добро, кот[орое] произойдет от его поступка, если он нарушит волю Бога, но не видит в более отдаленном времени того, в бесконечное число раз большего добра, к[оторое] произойдет от воздержания от этого поступка и исполнения воли Бога. Это вроде того, что делают дети, нарушая общий порядок дома, нужный для их же блага, ради своего сейчасного удовольствия, игры. / В том и дело, что для дела Божья и для человека, совершающего дела Божии, нет времени. Человек не может не представлять себе всё во времени и потому, чтобы правильно судить о значении дела Божьего, он должен представлять себе его в очень отдаленном, даже бесконечном. То, что я не убью убийцу и прощу его, то, что я никем невидимый умру, исполняя волю Бога, принесет свои плоды... если уже я хочу мыслить во времени — в бесконечном времени. Но принесет свои плоды наверное» [8. С. 111—112].

Таким образом, человек, который стал по-настоящему религиозным, т.е. перенес центр своей жизни в божественную, высшую сферу, видит бесконечность и целостность своей жизни и всего бытия, поэтому он безусловно знает,

что добрый поступок, в том числе просто воздержание от сопротивления злу насилием, имеет в целом бытии позитивные результаты, в то время как злой поступок, в том числе и любое насилие, совершенное ради благого дела, в качестве противодействия злу, в этой целостности бытия имеет только негативные последствия. Хотя в низшем, материальном бытии ближайшие следствия этих поступков могут соотноситься противоположным образом.

Констатируя, что принцип непротivления имеет не чисто моральную сущность, а *религиозную*, Толстой признает, что правильное отношение к нему предполагает мистическую перспективу соединения с Богом и всем бесконечным бытием. Но именно поэтому он не может признаваться нормой для обычных людей, погруженных в земную, «животную» жизнь. Он открыт в своей истине и в своем подлинном значении только для людей, вставших на религиозную позицию, перешедших от «животной» к божественной жизни и мистически прозревающих божественную полноту бытия. К сожалению, это важнейшее условие правильного понимания принципа непротivления продолжает ускользать от большинства современных исследователей, продолжающих интерпретировать этот принцип как чисто этический (см., например, [9]).

Поскольку ни один человек не может полностью преодолеть свое низшее начало, полностью уйти из низшей жизни, даже зрелый религиозный человек не может не признать определенную оправданность стремления бороться со злом силою, так как это является естественным законом (хотя и относительным) земной жизни. В своей последней работе, в книге «Путь жизни» Толстой прямо признает этот факт: «Понятно, что насилие и убийство возмущают человека, и он, по первому влечению, естественно, против насилия и убийства употребляет насилие и убийство. Такая деятельность, хотя и близка к животным и неразумна, но не имеет в себе ничего бессмысленного и противоречивого. Но не то с оправданием такой деятельности» [10. С. 212]. Последней фразой Толстой подчеркивает невозможность *религиозного* оправдания принципа сопротивления злу силою.

Сформулированное понимание принципа непротivления является вполне логичным, и не удивительно, что не один Толстой пришел к нему. Наиболее неожиданно выглядит присутствие размышлений, близких к этому принципу, в творчестве Ф.М. Достоевского. В романе «Бесы» герой-идеолог, выражающий многие заветные идеи писателя, Кириллов, представлен подлинно религиозной личностью, ищущей высший смысл существования; важнейшей чертой его религиозности является наличие мистических состояний («пяти секунд» вечной гармонии), в которых он соединяется со всем бытием [11. С. 450].

Прозревая божественную полноту и целостность бытия, Кириллов видит всех людей в их преображенном, божественном статусе, и это заставляет его утверждать, что «все хороши» (все люди хороши), и проблема только в том, что они не знают, что хороши. Его собеседник Ставрогин, возражая Кириллову, приводит примеры откровенного зла, совершающегося в мире, и они

удивительно похожи на те примеры, которые приводили Толстому, чтобы показать нелепость его принципа: «А кто с голоду умрет, а кто обидит и обеспечит девочку — это хорошо?» [11. С. 189]. Но Кириллов, отвечая Ставрогину, не отрекается от сказанного, а доводит свою логику до подлинно «толстовского» парадокса: «Хорошо. И кто разmozжит голову за ребенка, и то хорошо; и кто не разmozжит, и то хорошо. Всё хорошо, всё. Всем тем хорошо, кто знает, что всё хорошо. Если б они знали, что им хорошо, то им было бы хорошо, но пока они не знают, что им хорошо, то им будет нехорошо» [11. С. 189].

В косноязычных, но одновременно и пророческих словах Кириллова можно угадать уже известную нам мысль о разделении двух уровней жизни и двух форм сознания человека — земного, «животного» отношения к людям и миру и религиозного, божественного. Те, кто знают, «что всё хорошо», — это люди, достигшие религиозного понимания жизни, прозревающие жизнь в ее божественной полноте и целостности, и поэтому уже не способные видеть зло в качестве главного элемента жизни. Именно они могут жить в соответствии с принципом непротivления. Сам Кириллов, конечно, должен быть отнесен к таким людям, и не случайно в том же разговоре он говорит о том, что верит в «*здешнюю вечную*» жизнь и знает, что есть минуты, когда «время вдруг останавливается и будет вечно» [11. С. 188]. Всё это удивительно точно соответствует изложенной выше концепции Толстого о двух формах жизни и двух формах времени.

Особенно показательным свидетельством внутренней логичности того обоснования принципа непротivления, к которому Толстой пришел в конце жизни, является косвенное согласие с ним самых яростных его критиков. Особенно интересными и глубокими являются размышления на эту тему в эмигрантских работах Н.А. Бердяева и Л.П. Карсавина. Бердяев в работе «Русская идея» (1946) неожиданно начинает защищать Толстого от обвинений в рационализме и признает, что учение Толстого в полном смысле религиозно и, значит, мистично, и именно в мистической перспективе жизни в Боге принцип непротivления оказывается безусловным законом. «Очень легко критиковать толстовское учение о непротivлении злу насилieм, легко показать, что при этом восторжествует зло и злые. Но, обыкновенно, не понимают самой глубины поставленной проблемы. Толстой противопоставляет закон мира и закон Бога. Он предлагает рискнуть миром для исполнения закона Бога. <...> Есть Бог или нет Бога, а дела мира устриваются по закону мира, а не по закону Бога. Вот с этим Л. Толстой не мог примириться, и это делает ему великую честь, хотя бы его религиозная философия была слабой и его учение практически неосуществимым. Смысл толстовского непротivления насилieм был более глубоким, чем обычно думают. Если человек перестанет противиться злу насилieм, т. е. перестанет следовать закону этого мира, то будет непосредственное вмешательство Бога, то вступит в свои права божественная природа. Добро побеждает лишь при условии действия самого Божества» [12. С. 176—177].

Точно так же и Карсавин, который очень резко высказывался об учении Толстого, в работе «Церковь, личность и государство» (1927) оценивает это учение более объемно и сложно. Рассматривая бесконечно выставляемую против Толстого ситуацию, в которой разбойник нападает на младенца и хочет его убить, Карсавин утверждает, что здесь не может быть одной нормы действия, поведение людей целиком зависит от того, на какой ступени развития они находятся и как видят мир и его божественное основание. «Человек праведный и святой, вероятно, сможет достичь обеих целей <спасти и ребенка, и душу злодея> с помощью одного какого-нибудь жеста, слова или взгляда, одним не рассчитанным, непосредственным изъявлением своего существа. Менее праведные столь же непосредственно ограничат свою задачу защитой ребенка. Один обуздает злодея, не причинив ему вреда, другой вступит с ним в борьбу, третий “случайно” в борьбе его ранит, четвертый “убьет его, как собаку”. Тот или иной поступок соответствует существу и состоянию именно данного человека, всецело объясняясь его прошлым <...>. Не случайно, разумеется, и “случайное” ранение или убийство, сознательно — невольное, но соответственное состоянию человека и, стало быть, все же им определенное <...>» [13. С. 440].

Можно добавить, что, объясняя, в чем отличие религиозных, «высших» личностей от обычных людей, живущих «животной» жизнью, Карсавин излагает концепцию времени, удивительно похожую на ту, что мы нашли в дневниках Толстого. «Христианин должен жить настоящим, исходить из настоящего, из него по вертикали устремляясь во всеединство <...>. Но, поднимаясь во всеединство, он поднимается во всевременность; актуализуя данный момент, он усматривает всевременность его: “вспоминает” прошлое, предчувствует будущее. Данный момент раскрывается перед ним как развитие прошедшего и рождение будущего. <...> истинная цель христианской деятельности в актуализации настоящего, которая, соединяя его чрез восхождение во всевременность с прошлым и будущим, является актуализацией всеединства» [14. С. 396]. Подобно Толстому (можно вспомнить здесь и философию А. Бергсона) Карсавин придает особое значение памяти, воспоминанию, как способности, вводящей нас в бесконечное и одновременно «слитное» бытие, которое является бытием «всеединым», т.е. божественным [15]. Религиозно развитые личности, достигшие соединения с полнотой бытия (с Богом), обретают мистические, не связанные с физическим насилием средства для воздействия на злодея и на весь окружающий мир, поэтому они могут предотвратить распространение зла *не прибегая к насилию*, т.е. придерживаясь принципа непротivления.

Таким образом, обращая внимание на изменение смысла основных понятий и принципов религиозного учения Толстого и прежде всего на изменение смысла принципа непротivления злу насилием, можно увидеть, как это учение становится более последовательным, логичным и приобретает подлинную религиозную глубину. В итоге можно признать, что Толстому удалось

создать вполне оригинальную и целостную интерпретацию христианства, в которой истинное, первоначальное учение Иисуса Христа оказалось переданным более точно, чем в церковном учении (подробнее см. [16]).

Список литературы

- [1] Толстой Л.Н. В чем моя вера? // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 90 т. Т. 23. М.: Художественная литература, 1957. С. 304—465.
- [2] Бердяев Н.А. Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л. Толстого // Л.Н. Толстой: pro et contra. Личность и творчество Льва Толстого в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: Изд-во РХГА, 2000. С. 243—263.
- [3] Розанов В.В. Еще о гр. Л.Н. Толстом и его учении о непротивлении злу // Л.Н. Толстой: pro et contra. С. 264—273.
- [4] Толстой Л.Н. О жизни // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 90 т. Т. 26. М.: Художественная литература, 1936. С. 313—442.
- [5] Гусейнов А.А. Ненасилие как правда жизни // Опыт ненасилия в XX столетии. Социально-этические очерки / Под ред. Р.Г. Апресяна. М.: Аслан, 1996. С. 236—264.
- [6] Толстой Л.Н. Дневники (1901—1903) // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 90 т. Т. 54. М.: Художественная литература, 1935. С. 2—203.
- [7] Толстой Л.Н. Дневники (1904—1906) // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 90 т. Т. 55. М.: Художественная литература, 1937. С. 2—292.
- [8] Толстой Л.Н. Дневники (1895—1899) // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 90 т. Т. 53. М.: Художественная литература, 1953. С. 2—235.
- [9] Гельфонд М.Л. Л.Н. Толстой — мыслитель-моралист // Материалы международной научной конференции «Толстовские чтения — 2016». М.: РГ-Пресс, 2017. С. 203—211.
- [10] Толстой Л.Н. Путь жизни // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 90 т. Т. 45. М.: Художественная литература, 1956. С. 12—496.
- [11] Достоевский Ф.М. Бесы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 10. Л.: Наука, 1974. 517 с.
- [12] Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М.: Наука, 1990. С. 43—271.
- [13] Карсавин Л.П. Церковь, личность и государство // Карсавин Л.П. Соч. М.: Раритет, 1993. С. 403—442.
- [14] Карсавин Л.П. О сущности православия // Карсавин Л.П. Соч. С. 359—402.
- [15] Матвеева И.Ю., Евлампиев И.И. Религиозное учение Л. Толстого и концепция личности Л. Карсавина // Соловьевские исследования. 2019. № 3. С. 150—161.
- [16] Евлампиев И.И. Лев Толстой и поиски истинного христианства в русской философии // Философские науки. 2018. № 8. С. 90—107.

References

- [1] Tolstoy LN. What is my faith? (My religion). Tolstoy LN. *Complete Works in 90 vols.* Vol. 23. Moscow: Belles-lettres; 1957. P. 304—465. (In Russian).
- [2] Berdyaev NA. The Old and New Testaments in the religious consciousness of L. Tolstoy. *L.N. Tolstoy: pro et contra. The personality and work of Leo Tolstoy in the assessment of Russian thinkers and researchers.* St Petersburg: RHGA Publ.; 2000. P. 243—263. (In Russian).

- [3] Rozanov VV. More about gr. LN. Tolstoy and his doctrine of non-resistance to evil. *L.N. Tolstoy: pro et contra*. P. 264—273. (In Russian).
- [4] Tolstoy LN. About life. Tolstoy LN. *Complete Works in 90 vols*. Vol. 26. Moscow: Belles-lettres, 1936. S. 313—442. (In Russian).
- [5] Guseynov AA. Non-violence as the truth of life. *Experience of non-violence in the XX century. Socio-Ethical Essays*. Ed. by RG. Apresyan. Moscow: Aslan; 1996. P. 236—264.
- [6] Tolstoy LN. Diaries (1901—1903). Tolstoy LN. *Complete Works in 90 vols*. Vol. 54. Moscow: Belles-lettres; 1935. S. 2—203. (In Russian).
- [7] Tolstoy LN. Diaries (1904—1906). Tolstoy LN. *Complete Works in 90 vols*. Vol. 55. Moscow: Belles-lettres; 1937. S. 2—292. (In Russian).
- [8] Tolstoy LN. Diaries (1895—1899). Tolstoy LN. *Complete Works in 90 vols*. Vol. 53. Moscow: Belles-lettres; 1953. P. 2—235. (In Russian).
- [9] Gelfond ML. L.N. Tolstoy — moral thinker. *Materials of the international scientific conference "Tolstoy Readings — 2016"*. Moscow: RG-Press; 2017. P. 203—211. (In Russian).
- [10] Tolstoy LN. Way of life. Tolstoy LN. *Complete Works in 90 vols*. Vol. 45. Moscow: Belles-lettres; 1956. P. 12—496. (In Russian).
- [11] Dostoevsky FM. Demons. Dostoevsky FM. *Complete Works in 30 vols*. Vol. 10. Leningrad: Science; 1974. 517 p. (In Russian).
- [12] Berdyaev NA. Russian idea. The main problems of Russian thought of the XIX century and the beginning of the XX century. *About Russia and Russian philosophical culture. Philosophers of Russian post-October emigration*. Moscow: Science; 1990. P. 43—271. (In Russian).
- [13] Karsavin LP. Church, personality and state. Karsavin LP. *Works*. Moscow: Rarity; 1993. P. 403—442. (In Russian).
- [14] Karsavin LP. On the essence of Orthodoxy. Karsavin LP. *Works*. P. 359—402. (In Russian).
- [15] Matveeva IYu, Evlampiev II. L. Tolstoy's religious doctrine and L. Karsavin's concept of personality. *Soloviev studies*. 2019. No. 3. P. 150—161. (In Russian).
- [16] Evlampiev II. Leo Tolstoy and the search for true Christianity in Russian philosophy. *Philosophical sciences*. 2018. No. 8. P. 90—107. (In Russian).

Сведения об авторах:

Евлампиев Игорь Иванович — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (e-mail: yevlampiev@mail.ru).

Матвеева Инга Юрьевна — кандидат филологических наук, доцент, доцент кафедры литературы и искусства Российского государственного института сценических искусств (e-mail: inga.matveeva.spb@gmail.com).

About the author:

Evlampiev I.I. — D.Sc. in Philosophy, Professor, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University (e-mail: yevlampiev@mail.ru).

Matveeva I.Yu. — Ph.D. in Philology, Associate Professor at the Theatrical department of Russian State Institute of Performing Arts, St. Petersburg (e-mail: inga.matveeva.spb@gmail.com).