# ОТРЕЧЕНИЯ: Д. ЧОСЕР и Л.Н. ТОЛСТОЙ

*А.Н. Горбунов*

Исследователи часто ставят Д. Чосера и Л.Н. Толстого в один ряд великих художников слова, не объясняя, однако, причины подобного сопоставления[1]. Правомерно ли оно вообще? Нет ли здесь заведомой натяжки? Ведь чтобы сравнивать их, мало только масштаба дарования обоих писателей, который никто не ставит под сомнение.

Чосера и Толстого разделяют пять столетий, радикально изменивших мир и литературу. Чосер (ок. 1340–1400 гг.) жил в XIV в. в эпоху позднего Средневековья, а Толстой (1828–1910) стал свидетелем событий второй половины XIX и первого десятилетия XX в. Это дистанция огромного размера, когда далекое прошлое часто становится трудно видеть из настоящего.

Скажем сразу, что само представление Толстого о культуре и искусстве Средневековья, сформированное во многом благодаря взглядам романтиков и напоминавшее утопию, вряд ли было бы понятно насквозь средневековому Чосеру, который собственными глазами видел закат этой эпохи, ее столь богатую плодами «осень». Характеристика, данная Средним векам в знаменитом трактате Толстого «Что такое искусство?» (1898), наверное, озадачила бы английского поэта: «Художники средних веков, живя той же основой чувств, религией, как и масса народа, передавая испытываемые ими чувства и настроения в архитектуре, скульптуре, живописи, музыке, поэзии, драме, были истинными художниками, и деятельность их, основываясь на высшем, доступном тому времени и разделяемом всем народом понимании, была хотя и низким для нашего времени, но все-таки истинным и общим всему народу искусством»[2].

Разумеется, нет сомнения в том, что христианская вера играла важнейшую роль в культуре высокого и позднего Средневековья, и речь об этом в связи с Чосером пойдет ниже. Но вряд ли его творчество — и даже «Кентерберийские рассказы», имевшие более широкую аудиторию, чем ранние куртуазные поэмы-видения, но тоже написанные для достаточно узкого и избранного по меркам той эпохи круга читателей, было «низким для нашего времени (т.е. XIX в. — *А.Г.*), но все-таки ... общим всему народу искусством». Тесно связанный с придворной поэзией Чосер просто не укладывается в рамки «общего всему народу искусства», а само его творчество совсем не является «низким для нашего времени», будь то XIX или XXI в. Как известно, литература не знает прогресса во времени, и еще никто из драматургов более поздних эпох не смог превзойти Шекспира. Да и мало кто из английских поэтов более позднего периода может соперничать с Чосером.

И, наконец, Толстой при всей его огромной эрудиции, скорее всего, просто не читал Чосера. Во всяком случае в индексе имен 90-томного собрания сочинений Толстого нет ссылок на автора «Кентерберийских рассказов». Причина тому заключена, возможно, в языковых трудностях. Среднеанглийский язык, на котором писал Чосер, уже в шекспировскую пору стал мало доступен даже для образованных англичан, что уж говорить о XIX в. и о Толстом, для которого английский язык не был родным, а русского перевода произведений Чосера в те времена еще не было. Он появился лишь в середине XX столетия.

И все же сопоставление Чосера и Толстого — не пустая игра ума. Оно может быть плодотворным, поскольку способно открыть новые грани уже знакомого и, казалось бы, хорошо известного в творчестве обоих писателей.

Есть, по крайней мере, один сразу же бросающийся в глаза момент, который роднит Чосера и Толстого. Оба они в определенный период своей жизни попытались пересмотреть созданные ранее произведения и отказаться от них.

---

[1] См., например: *Bloom Harold*. Introduction // Geoffrey Chaucer's The General Prologue to the Canterbury Tales. N.Y., 1988. P. 1.

[2] *Толстой Л.Н.* Собр. соч. Т. 15. М., 1983. С. 85.

Так, Чосер в написанном прозой «Отречении автора», заключающем «Кентерберийские рассказы» и имеющем красноречивый подзаголовок «Здесь автор этой книги прощается», просит читателей помолиться за него «ради милосердия Господня». Поэт хочет, чтобы Бог простил его грехи и особенно «воспевание суеты житейской». А затем он перечисляет те из своих «греховных» произведений, которые приходят ему на ум «на прощание». Помимо переводов (очевидно, «Романа о Розе»), это «Книга о Троиле, Книга о Славе, Книга о Двадцати Пяти Дамах, Книга Герцогини, Книга о Валентиновом Дне и Птичьем Парламенте, Кентерберийские Рассказы, все те, что греха полны, Книга о Льве и многие другие книги, какие бы я смог и сумел вспомнить, и множество песенок и похотливых лэ, грех которых да простит мне Христос в неизреченной своей милости»[3]. По сути дела, Чосер назвал здесь все те свои произведения, благодаря которым мы знаем и ценим его сейчас. Исключение он сделал лишь для перевода «Утешения философией» Боэция, а также для легенд о жизни святых и о набожности, для гомилий и моралитэ, т.е. произведений сугубо религиозного свойства.

Сходным образом поступил и Толстой. Пережив в конце 70-х гг. XX в. религиозный кризис, когда жизнь на время потеряла для него смысл, а затем, найдя собственную веру, он в «Исповеди» (1879) каялся в прожитом, которое казалось ему полным самых ужасных грехов: «Без ужаса, омерзения и боли не могу вспоминать об этих годах. Я убивал людей на войне, вызывал на дуэли, чтоб убить; проигрывал в карты, проедал труды мужиков; казнил их, блудил, обманывал. Ложь, воровство, любодеяния всех родов, пьянство, насилие, убийство... Не было преступления, которого я бы не совершал»[4], — каялся Толстой.

По мнению писателя, таким преступлением было и его творчество, поскольку написанные им произведения были лицемерными и, как и у Чосера, «греха полны»: «В это же время я стал писать из тщеславия, корыстолюбия и гордости. В писаниях своих я делал то же самое, что и в жизни. Для того, чтобы иметь славу и деньги, для которых я писал, надо было скрывать хорошее и выказывать дурное»[5]. И дальше: «Искусство, поэзия?.. Долго под влиянием успеха похвалы людской я уверял себя, что это — дело, которое можно делать, несмотря на то, что придет смерть, которая уничтожит все — и мои дела, и память о них; но скоро я увидел, что и это обман. Мне было ясно, что искусство есть украшение жизни, заманка к жизни. Но жизнь потеряла для меня всякую заманчивость, как же я могу заманивать других»[6]. А в написанных много позже «Исповеди» и «Что такое искусство?» Толстой прямо сказал, что причисляет свои художественные произведения, за исключением рассказа «Бог правду видит» и «Кавказского пленника», к области «дурного искусства»[7]. Таким образом, и автобиографическая трилогия, и «Казаки», и «Война и мир», и «Анна Каренина», и другие произведения, которые сейчас знает весь мир, оказались «дурным искусством». Как это похоже на «Отречение» Чосера! То же раскаяние в воспевании «суеты житейской» и тот же отказ от лучшего в своем творчестве.

Но стоит вглядеться в мотивы этой радикальной переоценки ценностей у обоих писателей, чтобы увидеть и принципиальную разницу между ними.

Долгое время в критике с легкой руки Томаса Гаскойна (XV в.) господствовало мнение, что Чосер написал «Отречение» на смертном одре. Если это действительно так, то «Отречение» достаточно точно соответствует критериям популярных тогда трактатов об *ars moriendi* (т.е. об «искусстве умирания»), учивших читателей, готовившихся принять смерть, переосмыслить всю прожитую жизнь и с помощью покаяния и молитвы без страха достойно принять неизбежный конец. Очевидно, что в свете таких обстоятельств «воспевание суеты житейской» должно было показаться жившему в эпоху позднего Средневековья поэту грехом, обязательно требующим покаяния. И потому якобы Чосер отверг поэзию как часть здешнего преходящего бренного мира в пользу абсолютных ценностей мира иного, где нет тления и перемен. Поэт чистосердечно скорбел о своих «греховных» творениях и искренне просил у Бога прощение за них.

---

[3] *Чосер Д.* Кентерберийские рассказы. М., 1996. С. 739–740.

[4] *Толстой Л.Н.* Исповедь // Новые пророки. СПб, 1996. С. 206–207.

[5] Там же. С. 207.

[6] Там же. С. 221–222.

[7] *Толстой Л.Н.* Собр. соч. Т. 15. С. 179.

Такое толкование, казалось бы, подтверждает и «Рассказ Священника», финалом которого с чисто формальной точки зрения и было само «Отречение». Как хорошо известно, этот рассказ представляет собой длинный религиозный трактат о покаянии как об «особенно благородном и достойном» пути к Небесному Иерусалиму. Излагая свои мысли, Священник подробно разбирает три этапа покаяния: раскаяние, или сокрушение сердечное; устное признание, или исповедь в церкви; искупление. В конце же рассказа Священник обещает всем истинно покаявшимся блаженство в горнем мире, где нет ни скорбей, ни болезней, но «жизнь бесконечная». Таким образом, Чосер как бы услышал призыв Священника и откликнулся на него в своем «Отречении».

И все же, однако, возникает вопрос, насколько чистосердечным было покаяние Чосера в «воспевании суеты житейской»? Ведь само понятие искренности автора возникло в словесности через несколько столетий после Чосера в творчестве Руссо и романтиков, и Средние века, где господствовали иные литературные традиции, его не знали.

Напомним, что «Отречение» не только завершает собой «Рассказ Священника», но и всю книгу, являясь также ее эпилогом. Ученые XX в. обратили внимание на то, что имевшие широкое хождение в XIV в. прологи и эпилоги, которыми Чосер не раз пользовался в «Кентерберийских рассказах» и других своих произведениях, имели достаточно прочную традицию и обычно строились по заданным схемам. Исследователи, в частности, установили, что для средневековых эпилогов были характерны следующие черты: краткое повторение сюжета и подчеркивание его нравственной доминанты; предупреждение грешникам, чтобы они не теряли бдительности; молитвы и просьбы о заступничестве; упоминание имени автора и названия его творений, чтобы они не изгладились в памяти потомков. Религиозные мотивы, которые могли отсутствовать в прологах, как правило, обязательно возникали в эпилогах даже чисто светских произведений[8].

Как видим, «Отречение» Чосера соответствует большинству этих критериев. Так, может быть, оно и было написано целиком в соответствии с нормами средневековой поэтики, и содержащееся в нем покаяние автора имело лишь чисто условный характер?

Скорее всего, правда лежит где-то посередине между подобными крайними взглядами ученых. В «Отречении», завершающем книгу, к читателям обращается не надевший комическую маску наблюдателя Чосер-паломник, но сам автор. Потому отказ от «воспевания суеты житейской» и венчающая все молитва о заступничестве как нельзя лучше соответствуют финалу произведения о паломничестве, целью которого и должно быть покаяние и обращение к религиозным ценностям.

Но вместе с тем Чосер, как показывает вошедший сюда перечень его произведений, все же не чужд этой суеты. Поэт просит у читателей прощение за те из «Кентерберийских рассказов», «что греха полны», не давая названия ни одного из них. Какие же именно он имеет в виду? Ответить на этот вопрос читатели должны сами. Наверное, у каждого читателя будет свой выбор и свои любимые истории. В любом случае, нужно вновь обратиться к книге и поразмыслить над ней[9]. А для этого читатель должен, не забывая вечных истин, вновь вернуться на землю к потоку жизни, запечатленному в книге и подчиненному этим истинам. Таким образом, типичная для всей книги двойственность перспективы, сочетающая горнее и дольнее, характерна и для «Отречения», завершающего «Кентерберийские рассказы».

«Исповедь» Толстого — это совсем не краткий эпилог, помещенный в конце большого, пусть и незаконченного произведения, но самостоятельная книга, подробно рассказывающая о духовной драме ее автора. Искренность Толстого, в отличие от Чосера, не вызывает никаких сомнений. Мы верим абсолютно каждому слову, когда он пишет о душевном кризисе: «Жизнь моя остановилась. Я мог дышать, есть, пить, спать, и не мог не дышать, не есть, не пить, не спать; но жизни не было, потому что не было таких желаний, удовлетворение которых я находил бы разумным. Если я желал чего, то я вперед знал, что, удовлетворю или не удовлетворю мое желание, из этого ничего не выйдет... Даже узнать истину я не мог желать, потому что я догадывался, в чем она состоит. Истина была то, что жизнь есть бессмыслица. Я как будто жил-жил, шел-шел и при-

[8] *Sayce Olive*. Chaucer's «Retractions»: The Conclusion of The Canterbury Tales and its Place in Literary Tradition // Medium Aevum 20 (1971). P. 233.

[9] *Koff L.M*. Chaucer and the Art of Storytelling. Los Angeles; London, 1988. P. 236.

шел к пропасти и ясно увидел, что впереди ничего нет, кроме погибели. И остановиться нельзя, и назад нельзя, и закрыть глаза нельзя, чтобы не видать, что ничего нет впереди, кроме... страданий и настоящей смерти — полного уничтожения.

Со мной сделалось то, что я, здоровый, счастливый человек, почувствовал, что я не могу более жить, какая-то непреодолимая сила влекла меня к тому, чтобы как-нибудь избавиться от нее»[10].

И дальше: «Все это так давно всем известно. Не нынче завтра придут болезни, смерть (и приходили уже) на любимых людей, на меня, и ничего не останется, кроме смрада и червей. Дела мои, какие бы они ни были, все забудутся раньше, позднее, да и меня не будет. Так из чего же хлопотать?»[11].

Такие настроения, действительно, давно известны — их задолго до Толстого описали подвижники и религиозные мыслители прошлого. Бунин в замечательной книге «Освобождение Толстого» приводит ряд их имен, среди которых названы, например, Алексей, человек Божий, Юлиан Милостивый и Франциск Ассизский. Каждый из них пережил религиозный кризис, заставивший его радикально изменить жизнь. Но особенно интересны в этом списке два имени — принц Гаутама, впоследствии ставший Буддой, и Екклесиаст, потому что сам Толстой упоминает их в «Исповеди».

Узнав о существовании старости, болезни и — главное — смерти, двадцатидевятилетний принц Гаутама навсегда оставил отчий дом и стал странствующим монахом. Толстой повторяет слова Будды: «Жить с сознанием неизбежности страданий, ослабления, старости и смерти нельзя — надо освободить себя от жизни, от всякой возможности жизни»[12]. И заявляет дальше уже от себя: «Обманывать себя нечего. Все — суета. Счастлив, кто не родился, смерть лучше жизни; надо избавиться от нее»[13]. Согласно «Исповеди» в определенный момент жизни Толстой, действительно, был на грани самоубийства.

А вот что говорит Екклесиаст, размышляя об этой самой суете сует: «И оглянулся я на все дела мои, которые сделали руки мои, и на труд, которым трудился я, делая их: и вот, все — суета и томление духа, и нет от них пользы под солнцем! И обратился я, чтобы взглянуть на мудрость и безумие и глупость: ибо что может сделать человек после царя сверх того, что уже сделано? И увидел я, что преимущество мудрости перед глупостью такое же, как преимущество света перед тьмою. У мудрого глаза его — в голове его, а глупый ходит во тьме. Но узнал я, что одна участь постигнет их всех. И сказал я в сердце моем: “и меня постигнет та же участь, как и глупого: к чему же я сделался очень мудрым?” И сказал я в сердце моем, что и это — суета; потому что мудрого не будут помнить вечно, как и глупого; в грядущие дни все будет забыто, и увы! мудрый умирает наравне с глупым. И возненавидел я жизнь, потому что противны стали мне дела, которые делаются под солнцем; ибо все — суета и томление духа!» (Еккл. 2: 11–17).

Как видим, слова почти те же, что и в «Исповеди» Толстого.

Однако оба они, и принц Гаутама, и Екклесиаст, которого Толстой согласно богословской традиции того времени ошибочно отождествлял с царем Соломоном, сумели — каждый по-своему — преодолеть кризис.

После долгих духовных поисков и испытаний Гаутама, наконец, поборол страх смерти, и ему открылся путь к бессмертию. Принц понял, что пока человек связан с бренным материальным миром телесным существованием, им будут владеть печали и болезни, разрушение и смерть. Нужно разорвать эту связь: «Отверзите уши ваши: освобождение (спасение, избавление) от смерти найдено!.. Освобождение — в разоблачении духа от его материального одеяния»[14].

На всех скептических размышлениях Екклесиаста также лежит отпечаток страха смерти. В то время, когда была написана эта книга, иудеи еще не знали учения о воскресении мертвых, и смерть была для них абсолютным пределом. Души умерших, согласно их верованиям, отправлялись в шеол, место, подобное огромной зияющей яме, где смерть

[10] *Толстой Л.Н.* Исповедь. С. 217.

[11] Там же. С. 219–220.

[12] Там же. С. 240.

[13] Там же.

[14] *Бунин И.А.* Освобождение Толстого // *Бунин И.А.* Собр. соч. Т. 9. М., 1967. С. 50.

уравнивала всех — и праведников, и грешников, и где они вели лишь призрачное существование теней, не помня о Боге и не имея надежды. Но и Екклесиаст, подобно принцу Гаутаме, в конце концов нашел выход, позволивший победить страх: «Выслушаем сущность всего: бойся Бога и заповеди Его соблюдай, потому что в этом все для человека» (Еккл. 12: 13). Скорее всего, именно благодаря этим заключительным строкам книга и вошла в библейский канон.

Как мы узнаём из «Исповеди», аналогичную победу, в конце концов, одержал и Толстой. После длительной борьбы с самим собой ему открылась вера, и он признал существование Бога. Он понял: «Вера есть сила жизни. Если человек живет, то он во что-нибудь да верит. Если б он не верил, что для чего-нибудь надо жить, то он бы не жил. Если он не видит и не понимает призрачности конечного, он верит в это конечное; если он понимает призрачность конечного, он должен верить в бесконечное. Без веры нельзя жить»[15]. Сам Толстой уверовал в бесконечное, и это наполнило его жизнь смыслом, который он так долго искал: «Он (Бог. — *А.Г.*) есть», — говорил я себе. И стоило мне на мгновение признать это, как тотчас же жизнь поднималась во мне, и я чувствовал и возможность, и радость бытия»[16]. В душе Толстого произошел переворот, и отныне для него началась новая жизнь.

Снова возникает параллель с Чосером, но не с его «Отречением», а с предшествующим ему «Рассказом Священника». Тема обоих произведений, как «Рассказа», так и «Исповеди» — покаяние. И оба они имеют присущую трактатам о покаянии трехчастную структуру. Сам Чосер устами Священника уподобляет подобную структуру ветвистому дереву, корнем которого служит непременное в таких случаях раскаяние, стволом с ветвями и листьями — устное признание грехов на исповеди, а плодами — плоды искупления, открывающие врата в небесный Иерусалим. Священник объясняет: «Корень сего дерева — сокрушение, которое скрывается в сердце искренне кающегося, как корень древесный скрывается в земле. Из корня сокрушения растет ствол, который несет на себе ветви и листья исповеди и признания грехов и плоды искупления. О чем Христос говорит в Евангелии: “Сотворите же достойный плод покаяния”, ибо по плоду узнается дерево, а не по ветвям и листьям исповеди. А посему Господь наш Иисус Христос говорит так: “По плодам их узнаете их”. От этого корня также происходит семя благодати, каковое семя есть мать уверенности в спасении, а семя сие есть страшное и жгучее... Жар же сего семени — вожделение к Богу и жажда радости вечной. Сей жар влечет сердце человеческое к Богу и заставляет ненавидеть свои грехи»[17].

При этом в соответствии с традицией подобных произведений Священник уделяет сравнительно мало места плодам покаяния, тому самому «семени благодати», но зато подробно останавливается на семи смертных грехах в разделе об исповеди и признании грехов.

Нечто аналогичное происходит и в «Исповеди» Толстого. Как показали исследователи, и она тоже состоит из трех частей, правда, немного отличающихся от жесткой схемы Чосера, но все же близких ей. Это прегрешение, наказание и прозрение[18]. Если первую из этих частей (прегрешение) можно соотнести со второй у Чосера (признание грехов, правда, не на церковной, но на устной, всенародной исповеди), то вторая (наказание) соответствует как первой, так и второй у Чосера. А третья (прозрение или плоды) у обоих писателей совпадает по теме, хотя и разнится по содержанию. В соответствии с традицией как у Чосера, так и у Толстого это самая краткая часть. Впрочем, Толстой затем подробно развил ее в написанных впоследствии памфлетах, где он рассказал о сути найденной им веры.

Заметим, что давно с установившейся словесной традицией покаяния связано и поразившее современников и многими воспринятое буквально «самобичевание» Толстого. Вспомним еще раз, что говорил о себе писатель: «Ложь, воровство, любодеяния всех родов, пьянство, насилие, убийство... Не было преступления, которого бы я не совершил».

Но ведь и в принятых Православной Церковью молитвах к Святому Причащению, которые Толстой, наверняка, знал с детства, сказано: «Душею сокрушенною, ныне бо к Тебе приходя, вем, Спасе, яко иный, якоже аз, не прегреши Тебе, ниже содея

---

[15] *Толстой Л.Н.* Исповедь. С. 254.

[16] Там же. С. 268.

[17] *Чосер Д.* Кентерберийские рассказы. С. 647–648.

[18] См.: *Зверев А.М., Туниманов В.А.* Лев Толстой. М., 2006. С. 340.

деяния, яже аз содеях». А в молитве после десятой кафизмы Псалтири мы читаем: «Кий бо вид греха не соделах? Кое дело демонское не содеях? Кое деяние студное и блудное не с преимуществом и тщанием соверших? ...Аз бо един, Владыко, ярость Твою прогневах, аз един гнев Твой на мя разжегох, аз един лукавое пред Тобою сотворих, превзошед и препобедих вся от века грешники, несравненно погрешивый и непрощенно».

Однако Бунину все же пришлось защищать «великого сладострастника» в глазах потомков. Да откуда все это? Великая страстность натуры Толстого неоспорима, величайшая острота его чувствования всяческой земной плоти — тоже; но «сладострастник», если понимать это слово в обычном смысле? И где можно найти в жизни Толстого фактическое доказательство его «великой сладострастности»[19]?

Духовный кризис писателя и обретение веры требовали переосмысления привычного образа жизни, и не только личной, в том числе семейной, но и нового отношения к тому, что до этого момента было главной целью — сочинительству. Отсюда пересмотр написанного прежде и отказ от него, отсюда и знаменитое опрощение Толстого. Софья Андреевна, так и не сумевшая принять эту переоценку ценностей, горько жаловалась на мужа: «Такие умственные силы пропадают в пиленье дров, в ставлении самоваров и в шитье сапог. Если счастливый человек вдруг увидит в жизни, как Левочка, только ужасное, а на хорошее закрыл глаза, то это от нездоровья»[20].

Софья Андреевна была не права, хотя ее можно понять: жить рядом с великим человеком — очень трудная задача для его близких. Но вряд ли кто-нибудь станет всерьез говорить о душевном расстройстве ее мужа. Да, Толстой, имевший большой штат прислуги, теперь, действительно, сам пилил дрова, ставил самовары и шил сапоги. Но он и продолжал писать чуть не до самого последнего дня жизни. Правда, б льшую часть написанного составляла публицистика, где Толстой пытался изложить открывшееся ему понимание Бога, учил нравственности и откликался на главные события времени, нелицеприятно срывая «все и всяческие маски». Однако он продолжал сочинять и художественные произведения. В последние десятилетия жизни из-под его пера вышли произведения, которые, если и отличались от более ранних неким аскетизмом видения мира и усилившейся дидактикой, то все же составили гордость русской литературы конца XIX в. Назовем среди них хотя бы «Смерть Ивана Ильича», «Холстомера», «Воскресение» и «Хаджи-Мурата».

Касаясь их, хочется заметить, казалось бы, очевидное, хотя и ясное далеко не всем. Не было, как это казалось многим исследователям, плохого мыслителя Толстого, который якобы выступил на передний план, подчинив себе художника в последний период его жизни. Его натура всегда была крайне цельной, и обе эти ипостаси его личности всегда оставались неразделимы как в раннем, так и в позднем художественном творчестве. Ими обусловлены все его победы. Иное дело публицистика, где голос художника звучал слабо или был совсем не слышен. Здесь уже были возможны самые разные повороты.

Разумеется, цельность не исключала внутренних антиномий, о которых в свое время сказал еще А.С. Волжский: «И не знаешь, что более приковывает внимание наше, то ли могучая земляная сила, с какой приник он к источникам жизни, глубокая, все понимающая, любвеобильная мудрость большой души, любовно благословляющее, благословенное проникновение в существо земного бытия, или, напротив, богатырское борение с жизнью, противоборство земному естеству, напряженность вулканических взрывов и кудеснически упрямое вызывание нездешних сил, чудесных чар»[21]. С.Н. Булгаков (еще до принятия сана священника) иначе, может быть, более точно сформулировал ту же мысль, увидев в Толстом великого гения, который все свои силы отдал исканию религиозного смысла жизни, и одновременно почувствовав в нем стихию нигилистическую и анархическую, наследие степного кочевья и вольницы[22]. Но в творчестве эти антиномии всегда были сцементированы единством видения мира и единством религиозно-философского поиска.

Пытаясь сблизиться с простым народом в поисках истинной веры, Толстой вовсе не принял полностью

---

[19] *Бунин И.А.* Освобождение Толстого. С. 106.

[20] Там же. С. 121.

[21] *Волжский А.С.* Около чуда // Русские мыслители о Льве Толстом. Ясная Поляна, 2002. С. 415–416.

[22] См.: *Булгаков С.Н.* Л.Н. Толстой // Русские мыслители о Льве Толстом. С. 287, 291.

его взгляды и не стал выразителем крестьянских чаяний, а тем более, пусть и вопреки самому себе, «зеркалом» первой русской революции. Подобное мнение нам кажется социологичным и далеким от правды. Благодаря неустанному религиозному поиску, который он вел всю жизнь, писатель создал свою собственную, сугубо толстовскую идеологию, которой не было аналогов ни в его время, ни после. Да, некоторые вещи, вошедшие, скажем, в «Азбуку», он писал в расчете на понимание крестьянской аудитории. Но вряд ли какой-либо крестьянин смог бы понять и оценить его лучшие поздние произведения, такие, как выше названные «Смерть Ивана Ильича», «Холстомер», «Воскресение» и даже написанного в гораздо более простой манере «Хаджи-Мурата». В них, как, впрочем, и в его ранних вещах, есть множество загадок, которые каждое поколение исследователей и читателей открывает для себя и, верится, еще долго будет открывать заново.

При всей безусловной искренности отречения Толстого от своего раннего творчества в «Исповеди», само это отречение, равно как и отречение Чосера за пять веков до того, парадоксальным образом возвращает нас к его ранним вещам, заставляя глубже вглядеться в них. В жизни Толстого помимо духовного кризиса, о котором он рассказал в «Исповеди», были и другие кризисы, пережитые им ранее. Кризисы преодолевали и созданные его воображением герои — Оленин в «Казаках», князь Андрей и Пьер в «Войне и мире», Левин в «Анне Карениной», а потом, уже после «Исповеди», и Нехлюдов в «Воскресении». Таким образом, радикальная переоценка ценностей готовилась как бы исподволь, и вера, об обретении которой Толстой рассказал в «Исповеди», на самом деле не была абсолютно новой для него, но постепенно выкристаллизовывалась всем ходом его религиозных поисков.

Приведем лишь один почти хрестоматийный пример — размышления писателя и его героев о бессмертии.

В момент духовного кризиса Дмитрий Оленин, герой «Казаков», отправляется в горы на то место, где он накануне спугнул оленя. «И вдруг на него нашло такое странное чувство беспричинного счастья и любви ко всему, что он, по старой детской привычке, стал креститься и благодарить кого-то. Ему вдруг с особой ясностью пришло в голову, что вот я, Дмитрий Оленин, такое особенное ото всех существо, лежу теперь один, Бог знает где, в том месте, где жил олень, старый олень, красивый, никогда, может быть, не видавший человека... Около меня, пролетая между листьями, которые кажутся им огромными островами, стоят в воздухе и жужжат комары: один, два, три, четыре, сто, тысяча, миллион комаров, и каждый из них такой же особенный от всех Дмитрий Оленин, как и я сам... И ему стало ясно, что он нисколько не русский дворянин, член московского общества, друг и родня того-то и того-то, а просто такой же комар или такой олень, которые живут теперь вокруг него. “Так же, как они, как дядя Ерошка, поживу и умру. И правду он говорит: только трава вырастет”. — “Да что же, что трава вырастет? — думал он дальше. — Все-таки надо жить, надо быть счастливым... Все равно, что бы я ни был: такой же зверь, как и все, на котором трава вырастет и больше ничего, или я рамка, в которой вставилась часть единого божества, все-таки надо жить наилучшим образом. Как же надо жить, чтобы быть счастливым, и отчего я не был счастлив прежде?” И он стал вспоминать свою прошедшую жизнь, и ему стало гадко на самого себя... И вдруг ему как бы открылся новый свет. “Счастье, вот что, — сказал он себе, — счастье в том, чтобы жить для других... в человеке вложена потребность счастья; стало быть, оно законно. Удовлетворяя его эгоистически, то есть отыскивая для себя богатства, славы, удобства жизни, любви, может случиться, что обстоятельства так сложатся, что невозможно будет удовлетворить этому желанию. Следовательно, эти желания незаконны, а не потребность счастья незаконна. Какие же желания всегда могут быть удовлетворены, несмотря на внешние условия? Какие? Любовь, самоотвержение!” Он так обрадовался и взволновался, открыв эту, как ему казалось, новую истину, что вскочил и в нетерпении стал искать, для кого бы ему поскорее пожертвовать собой, кому бы сделать добро, кого бы любить...».

Истина, неожиданно открытая для себя Олениным, хоть и кажется ему самому новой, но на самом деле не является такой. Молодой Толстой уже знает ее. Вслед за ним Оленин осознает свою причастность мирозданию и свою смертность, такую же, как у комаров и оленей: «Так же, как они, как дядя Ерошка, поживу и умру». Здесь нет и речи об индивидуальном бессмертии христианской веры, хотя Оленин и понимает, что является «рамкой, в которой вставилась часть единого божества». Образ этого божества, разлитого в природе и, очевидно, не совпадающего с Богом христианского откровения,

пока не ясен ему. Но зато он узнает рецепт счастья, состоящий в том, чтобы жить для других: «Какие же желания всегда могут быть удовлетворены, несмотря на внешние условия? Какие? Любовь, самоотвержение!»

Герои «Войны и мира» развивают эти идеи дальше.

Получив тяжкое ранение в битве при Аустерлице, истекая кровью, князь Андрей, как и Оленин до него, неожиданно осознает свою причастность мирозданию, которое открылось ему в виде неизмеримо высоко неба с тихо ползущими по нему серыми облаками: «Как тихо, спокойно и торжественно, совсем не так, как я бежал... не так, как мы бежали, кричали и дрались; совсем не так, как с озлобленными и испуганными лицами тащили друг у друга банник француз и артиллерист, — совсем не так ползут облака по этому высокому, бесконечному небу. Как же я не видел прежде этого высокого неба? И как я счастлив, что узнал его наконец. Да! Все пустое, все обман, кроме этого бесконечного неба. Ничего, ничего нет, кроме его. Но и того даже нет, ничего нет, кроме тишины, успокоения. И слава Богу».

Смысл любви и бессмертия откроется ему много позже. Накануне собственной смерти князь Андрей поймет: «Любовь? Что такое любовь?.. Любовь мешает смерти. Любовь есть жизнь. Все, все, что я понимаю, я понимаю только потому, что люблю. Все есть, все существует только потому, что я люблю. Все связано одною ею. Любовь есть Бог, и умереть — значит мне, частице любви, вернуться к общему и вечному источнику».

И опять-таки здесь снова нет никакой речи об индивидуальном бессмертии, но есть представление о человеке как о частице любви, т.е. Бога, которая должна «вернуться к общему и вечному источнику». По справедливому наблюдению Р.Ф. Густафсона, изображение смерти князя Андрея — первая попытка писателя показать смерть как момент наиболее полного, окончательного раскрытия человеческого «я», истинного предназначения человека. Как и у Оленина, такое понимание смерти становится возможным только через переживание «свободной, вечной любви». Страх смерти исчезает, потому что смерть для князя Андрея преображается в настоящее бытие, а земная жизнь становится сном, от которого просыпаются[23].

Те же самые истины открываются и Пьеру Безухову. После смерти Платона Каратаева Пьер во сне тоже приобщается мирозданию и понимает смысл смерти, любви и бессмертия: «Жизнь есть всё. Жизнь есть Бог. Все перемещается и движется, и это движение есть Бог. И пока есть жизнь, есть наслаждение самосознания Божества. Любить жизнь, любить Бога. Труднее и блаженнее всего любить эту жизнь в своих страданиях, в безвинности страданий.

— “Каратаев!”, — вспомнилось Пьеру.

И вдруг Пьеру представился, как живой, давно забытый, кроткий старичок учитель, который в Швейцарии преподавал географию. “Постой”, — сказал старичок. И он показал Пьеру глобус. Глобус этот был живой, колеблющийся шар, не имеющий размеров. Вся поверхность шара состояла из капель, плотно сжатых между собой. И капли эти все двигались, перемещались и то сливались из нескольких в одну, то из одной разделялись на многие. Каждая капля стремилась разлиться, захватить наибольшее пространство, но другие, стремясь к тому же, сжимали ее, иногда уничтожали, иногда сливались с нею.

— Вот жизнь, — сказал старичок учитель.

“Как это просто и ясно, — подумал Пьер. — Как я мог не знать этого прежде”.

— В середине Бог, и каждая капля стремится расшириться, чтобы в наибольших размерах отражать Его. И растет, сливается, и сжимается, и уничтожается на поверхности, уходит в глубину и опять всплывает. Вот он, Каратаев, вот разлился и исчез».

Во сне вселенная предстает Пьеру в виде живого, покрытого каплями, колеблющегося шара, в центре которого находится Бог, а каждая капля стремится отразить Его. Люди-капли, познав любовь, подобно Каратаеву, разливаются и исчезают в этом шаре. Смерти в привычном христианском понимании просто нет, но есть растворение в Боге, Который и является истинной жизнью.

Этому, по сути дела, пантеистическому образу Бога, не имеющему личных свойств и разлитому во вселенной, было суждено стать важнейшей частью религиозной философии позднего Толстого и определить собой его отношение к бессмертию человека.

[23] См.: *Густафсон Р.Ф.* Обитатель и чужак: теология и художественное творчество Льва Толстого. СПб., 2003. С. 82.

Рассказ «Смерть Ивана Ильича» (1886), написанный после «Исповеди» и вдохновленный идеалами вновь обретенной писателем веры, завершает цепь уже знакомых нам рассуждений о смерти и бессмертии, не внося в религиозную философию Толстого ничего принципиально нового. Проживший пустую жизнь и долго мучившийся от безнадежной болезни, герой рассказа в последние мгновения сумел преодолеть страх, увидев свет и испытав освобождение при переходе в вечность. Приобщившись любви, испытав жалость к сыну и жене, Иван Ильич пролезает сквозь черную дыру к свету: «И вдруг ему стало ясно, что то, что томило его и не выходило, что вдруг все выходит сразу, и с двух сторон, с десяти сторон, со всех сторон. Жалко их, надо сделать, чтобы им не больно было. Избавить их и самому избавиться от этих страданий. “Как хорошо и как просто, — подумал он. — А боль? — спросил он себя. — Ее куда? Нука, где ты, боль?”

Он стал прислушиваться.

“Да, вот она. Ну что ж, пускай боль”.

“А смерть? Где она?”

Он искал своего прежнего привычного страха смерти и не находил его. Где она? Какая смерть? Страха никакого не было, потому что и смерти не было.

Вместо смерти был свет.

—Так вот что! — вдруг вслух проговорил он. — Какая радость!..

— Кончено! — сказал кто-то над ним.

Он услыхал эти слова и повторил их в своей душе. “Кончена смерть, — сказал он себе. — Ее нет больше”».

Эта знаменитая сцена подготовлена и предвосхищена религиозными поисками Оленина, князя Андрея и Пьера Безухова, и без этих поисков она не могла бы возникнуть. Тот же самый пантеистический Бог, и то же самое отсутствие личного бессмертия. А накануне самой смерти, уже в Астапово писатель продиктовал своей дочери Александре следующие слова: «Бог есть то неограниченное Все, чего человек осознает себя ограниченной частью». Как видим, позднее в творчестве Толстого становится понятным в свете раннего, и одно невозможно без другого.

«Живи, отыскивая Бога, и тогда не будет жизни без Бога. И сильнее чем когда-нибудь все осветилось во мне и вокруг меня, и свет этот уже не покидал меня», — пишет Толстой в «Исповеди»[24].

«Исповедь» заканчивается обретением веры, которая решительно изменила жизнь Толстого. Если коснуться сути этой новой веры, то можно нащупать еще одну параллель с Чосером, подчеркивающую принципиальное различие обоих писателей. Иначе и быть не могло. Уж слишком далеки они друг от друга по времени. И тем не менее их обоих часто связывали с религиозным реформаторством.

Многие ученые прошлого усмотрели в произведениях Чосера влияние видного английского богослова второй половины XIV в. Джона Уиклифа (около 1330–1384 гг.), основного идеолога Предреформации в Англии и главы религиозного движения лоллардов, которые подхватили и распространили его идеи среди самых широких слоев общества. Уиклиф прославился своей жесткой и бескомпромиссной критикой Католической Церкви. Он учил, что власть дана людям непосредственно от Бога, и когда они согрешили, эта власть становится недействительной. Именно так, по его мнению, и произошло с католической церковью, и потому он требовал, чтобы Церковь отказалась от своих богатств и вернулась к бедности апостольского века. Уиклиф с пылом нападал на погрязших в меркантильных интересах пап, кардиналов, монахов и так называемой нищенствующей братии. Очень важной для Уиклифа была идея предопределения и Церкви избранных, противостоящей римской курии. Он сомневался в истинности пресуществления Святых Даров и в действенности индивидуальной исповеди перед священником. Он также считал, что Библия должна быть переведена на английский язык, чтобы стать доступной каждому грамотному человеку, и особо подчеркивал важность проповеди слова Божия, ратуя за создание ордена бедных проповедников.

Католическая Церковь не раз выступала против Уиклифа, но его влияние было настолько сильным, а его покровители при дворе столь влиятельными, что репрессии не коснулись его, и он спокойно умер. Зато лоллардов после его смерти начали жестоко преследовать, и многие из них были объявлены еретиками, а некоторые и сгорели на костре инквизиции. Еретиком посмертно был объявлен и Уиклиф. В основном, однако, эти гонения развернулись уже в XV в., когда и Чосера тоже не было в живых.

[24] *Толстой Л.Н.* Исповедь. С. 269.

Главным покровителем Уиклифа был влиятельнейший вельможа Джон Гонт, младший сын Эдуарда III и отец будущего короля Генриха IV, который использовал идеи богослова в своих политических целях. Но Гонт был также и покровителем Чосера. Уиклифу симпатизировал и друг писателя Ральф Строуд, которому посвящена знаменитая поэма «Троил и Крессида». Да и сам Чосер, если и не был знаком с Уиклифом лично (таких сведений до нас не дошло), то вполне мог слышать его проповеди в лондонских церквях, которые тот часто посещал, уча столичных прихожан с амвона. Чосер нигде не упоминает имени Уиклифа, но совершенно ясно, что идеи богослова были ему хорошо известны.

Однако можно ли говорить об их влиянии на творчество Чосера?

Начиная с XVI в. и вплоть до последней трети XX столетия, ученые, усмотрев в Чосере выразителя идеологии Предреформации, отвечали на этот вопрос утвердительно. И, действительно, определенное сходство, казалось бы, налицо. Достаточно вспомнить хотя бы сатирические портреты представителей католического духовенства в «Общем Прологе» к «Кентерберийским рассказам», как будто бы наглядно подтверждающие в художественной форме то, о чем Уиклиф и его последователи говорили с амвона или писали в своих трудах. Это и дородный жизнелюб Монах с его страстью к охоте, модной одежде и неприятием излишней, по его мнению, строгости монашеского устава. Это и обаятельный брат Губерт, готовый ради «покаянных даров» отпустить любой грех. Это и уродливый и корыстолюбивый Пристав Церковного Суда. Это и его близкий друг, ловкий мошенник, Продавец Индульгенций. Это, наконец, и пытающаяся совместить духовные и куртуазные идеалы не в меру чувствительная Аббатиса. Всем им противостоит сельский Священник, который представляет собой образ некоего идеального пастыря. Он беден и не стремится к наживе; он добр и трудолюбив, а его жизнь и бескорыстное служение ближним являются наилучшим примером его пастве. Как точно подметили исследователи, если бы Уиклиф захотел изложить свой идеал священника в стихах, он вряд ли что-либо изменил бы в тексте Чосера[25]. Недаром же в эпилоге к «Рассказу Юриста» трактирщик Гарри Бейли «по запаху» узнает в Священнике лолларда. Что, казалось бы, может быть больше?

Это, однако, не вся правда. Стоит вспомнить, с какой яростью почти все лолларды конца XIV в. критиковали паломничества, видя в них лишь повод для пустых светских развлечений, чтобы понять, что, будь Священник лоллардом, он бы никогда не поехал в Кентербери к раке с мощами Томаса (Фомы) Беккета. Да и в устах трактирщика само слово «лоллард» звучит почти как ругательство.

Или еще один пример. Чосер очень интересовался близкими Уиклифу идеями предопределения, случая и судьбы, уделив им много места как в «Троиле и Крессиде», так и в «Рассказе Рыцаря». Но в «Рассказе Монастырского Капеллана» поэт весело посмеялся над ними, сделав их предметом спора между ученым петухом и его любимой курочкой.

Что же касается наиболее радикальных сторон учения Уиклифа, таких, как критика папства, отрицание монашеского образа жизни, сомнения в пресуществлении Святых Даров (физическое естество хлеба и вина якобы остаются и после евхаристических молитв) и необходимости устной исповеди священнику, то мы не найдем и их следа в творчестве Чосера.

Католическую Церковь и ее отдельных представителей критиковали задолго до лоллардов, о чем говорит само наличие жанра сословной сатиры, на который Чосер опирался, сочиняя «Общий Пролог». Такая критика была общим местом интеллектуальной обстановки конца XIV в., в которую прекрасно вписываются «Кентерберийские рассказы». В целом же осторожному и осмотрительному Чосеру было не по пути с радикальными реформаторами, как бы к ним ни относились его друзья и покровители. Для Чосера авторитет Католической Церкви все еще оставался незыблемым, и потому он мог спокойно критиковать ее недостатки, не посягая на само ее существование. Тут Чосер полностью разделяет взгляды так называемых *pusilli fideles*, т.е. согласно принятой тогда классификации светских людей, которые, в отличие от церковнослужителей, не считались совершенными (*perfecti*), но зато могли свободнее высказывать свое мнение по вопросам веры[26].

Если Чосер оказался чужд крайностям нарождавшегося тогда реформаторства, то Толстой в своем

[25] *Hudson A.* The Premature Reformation: Wycliffite Texts and Lollard History. Oxford, 1988. P. 391.

[26] *Watson N.* Chaucer's Public Christianity // Religion and Literature, 37.2 (Summer 2005). P. 101.

религиозном поиске, наоборот, довел эти крайности до максимального предела, по сути дела, разрушив саму идеологию реформ. Ведь в своих писаниях он призывал не улучшить Церковь, тем или иным образом реформировав ее, но вообще отверг ее, сочтя ее извращением истинного христианства, которое он открыл для себя незадолго до написания «Исповеди», и страстным проповедником которого он стал в поздний период своей жизни. На самом же деле, это истинное христианство Толстого порвало не только с Церковью, но и вообще с христианством в привычном для всех смысле этого слова.

И здесь, как и в случае с личным бессмертием, «Исповедь» отсылает нас к раннему Толстому, еще в 1855 г. написавшему в дневнике: «Разговор о божестве и вере навел меня на великую, громадную мысль, осуществлению которой я чувствую себя способным посвятить жизнь. Мысль эта — основание новой религии, соответствующей развитию человечества, — религии Христа, но очищенной от веры и таинственности, религии практической, не обещающей будущее блаженство, но дающей блаженство на земле. Привести эту мысль в исполнение, я понимаю, что могут только поколения, сознательно работающие к этой цели. Одно поколение будет завещать эту мысль следующему, и когда-нибудь фанатизм или разум приведут ее в исполнение. Действовать сознательно к соединению людей религией, вот основание мысли, которая, надеюсь, увлечет меня» (5.III.1855).

Мысль эта, действительно, очень сильно увлекла Толстого, который постоянно обращался к ней в поздней публицистике, развивая и уточняя свои взгляды по поводу новой религии. Но суть их, в целом, оставалась все той же. Критика традиционного церковного христианства, озвученная Толстым в статье «Что такое религия и в чем сущность ее» (1902), является логическим продолжением записи из дневника 1855 г.: «И действительно, никогда ни одна религия не проповедовала таких явно несогласных с разумом и с современными знаниями людей и таких безнравственных положений, как те, которые проповедует церковное христианство. Не говоря уже о всех нелепостях Ветхого завета вроде сотворения света прежде солнца, сотворения мира 6000 лет тому назад, помещения всех животных в ковчег и о разных безнравственных гадостях вроде предписания убиения детей и целых населений по приказанию Бога, не говоря и о том нелепом таинстве, про которое Вольтер еще говорил, что были и есть всякие нелепые религиозные учения, но никогда еще не было такого, в котором главный религиозный акт состоял бы в том, чтобы есть своего Бога, — что может быть бессмысленнее того, что богородица — и мать, и дева, что небо открылось и оттуда послышался голос, что Христос улетел на небо и сидит там где-то одесную отца, или что Бог один и три, и не три Бога, как Брама, Вишну и Шива, а один и вместе с тем три»[27].

Да, нужно сразу же признать во избежание всякого рода недоразумений, что Толстой, помимо церковных таинств, отвергает главные для христиан догматы троичности Бога и Боговоплощения Христа, остающегося для него всего лишь великим человеком, гениальным учителем нравственности, равно как и доктрину непорочного зачатия, и учение о воскресении мертвых. Не принимает он и запечатленное в Евангелиях предание Церкви о воскресении Христа и творимых Им чудесах. Метафизика и мистика христианства оказываются совершенно чужды Толстому. Для писателя не существует личного Бога иудео-христианского откровения. Толстой не зря ссылается на Вольтера, поскольку его собственная новая вера тесно связана с исканиями просветителей, деизмом и пантеизмом, и прежде всего Руссо и его «естественной религией», которая допускала единую веру для всех и свободное от обрядности служение Богу в сердце.

В поисках своего религиозного пути и своего Бога Толстой на самом деле сам отторгнул себя от Церкви, что он, очевидно, прекрасно понимал. Как рассказывают биографы, он воспринял знаменитое Определение Священного Синода (1901), по крайней мере, вначале внешне совершенно спокойно — узнав о нем из газет, он просто надел шапку и пошел на утреннюю прогулку. Однако никто, разумеется, не знает, что происходило в душе писателя тогда и после, и почему все-таки, уйдя из Ясной Поляны, он отправился в цитадель православия Оптину Пустынь, а оттуда в Шамордино, где жила его сестра-монахиня. Здесь скрыта загадка, которую он унес в могилу.

За новую веру Толстого не раз убедительно критиковали видные церковные деятели, священнослужители (будущий митрополит Антоний (Храповицкий), С.Н. Булгаков, еще до принятия

[27] *Толстой Л.Н.* Избранные философские произведения. М., 1992, С. 25.

сана, о. Александр Мень) и религиозные философы Серебряного века — Н.А. Бердяев, И.А. Ильин, Л.И. Шестов и Ф.А. Степун. Все они указали на несовместимость этой новой веры с традиционным христианством. «Христианство было для него одним из учений, писал, например, о. А. Мень, ценность которого лишь в тех этических принципах, которые роднят его с другими религиями. Поэтому-то и личность Христа оказывалась в его глазах чем-то второстепенным»[28]. И.А. Ильин говорил о христианстве Толстого так: «Христианство становится у него моралью тотальной любви, а сама эта мораль — абсолютным критерием добра и зла, единственной опорой в разрешении социальных проблем»[29].

Великого реформатора, основателя новой религии, или второго Будды, из Толстого не вышло. Его немногочисленные последователи организовали нечто вроде секты, приземлив и исказив идеи учителя. Но Толстой велик другим. Как точно заметил С.Н. Булгаков, «Толстой есть *религиозный искатель*, который всецело поглощен интересами религии и заражает ими всех, попадающих в сферу его влияния»[30].

В своих дневниках уже под конец жизни Толстой писал: «Всю ночь не спал. Сердце болит не переставая... Помоги, Отец! — Вчера шел и встретил 80-летнего Акима пашущим, Яремичеву бабу, у которой во дворе нет шубы и один кафтан, потом Марью, у которой муж замерз, и некому рожь свозить, и морит ребенка; и Трофим и Халявка, и муж, и жена, и дети их. А мы Бетховена разбираем. И молился, чтоб Он избавил меня от этой жизни. И опять молюсь, кричу от боли»[31].

Как всегда, Толстой абсолютно искренен. Этот непрестанный религиозный поиск и эта неумолкающая боль постоянно слышны со страниц его поздней публицистики. Накануне катастрофы, постигшей Россию в начале XX в., возможно, предчувствуя ее, Толстой всеми силами, всем своим авторитетом великого писателя, признанного и почитаемого во всем мире, пытался разбудить заснувшую совесть людей, сказав им мучительную правду о них самих, разрушить их косность и равнодушие к религиозным вопросам, вернуть их к высокому идеалу евангельской нравственности, пусть и понятой им на свой лад. Жить без веры нельзя, — громко взывал он. Названия его статей «Одумайтесь!» и «Не могу молчать» очень точно выражают суть его настроений в поздний период жизни. В том, что он не был услышан, заключена не только его личная трагедия, но и трагедия всего общества той поры.

И, наконец, еще одна параллель между Чосером и Толстым, также выявляющая их кардинальное отличие. Оба писателя очень интересовались Библией как словом Божьим, и оба пытались на свой лад осмыслить и перевести Священное Писание. Ни одна книга в Средние века не пользовалась таким авторитетом, как Библия. Однако в Западной Европе она была доступна лишь немногим избранным. Дело заключалось не только в том, что понять ее могли лишь люди, владеющие латынью, т.е. относительно небольшая прослойка образованного населения. Большинство же европейских жителей судили о ней понаслышке, не понимая латинских церковных служб, где ее постоянно читали, и обычно составляя представление о ней по проповедям или, скажем, по мистериям, как чосеровский плотник в «Рассказе Мельника», поверивший в наступление второго потопа. Дело было также и в недоступности самих библейских текстов, которые тогда специально переписывались на пергаменте и снабжались роскошными иллюстрациями. Такие книги часто составляли несколько объемистых томов, куда могли входить также перечень литургических чтений и разного рода предисловия и комментарии, в том числе и постраничные глоссы. Помимо церквей, монастырей и университетов, где готовили будущих священнослужителей, иметь их могли лишь самые богатые и влиятельные вельможи.

Однако в период позднего Средневековья и в XIV в., в частности, ситуация существенно изменилась. С конца XIII в. благодаря созданию очень тонких, почти прозрачных пергаментных листов и внедрению мелкого готического шрифта, придуманного изначально для глоссариев, стали появляться и однотомные издания Библии. Они стоили гораздо дешевле и были доступны для нищенству-

[28] *Мень А.* «Богословие» Льва Толстого и христианство // *Лев Толстой*. Четвероевангелие: Соединение и перевод четырех Евангелий. М., 2006. С.755.

[29] *Ильин И.А.* Мировоззрение Льва Толстого // Русские мыслители о Льве Толстом. С. 558.

[30] *Булгаков С.Н.* Л.Н. Толстой // Русские мыслители о Льве Толстом. С. 292.

[31] Там же. С. 455.

ющей братии и студентов в университетах. Но их также покупали и многие образованные миряне. Скорее всего, у Чосера была именно такая Библия. Во второй половине XIV в. стали продавать и однотомные Библии несколько большего формата (фолио). Тогда же появились и очень популярные евангельские синопсисы, или гармонии, представлявшие собой свод евангельских текстов, а также сборники тематически подобранных библейских цитат и разного рода алфавитные конкордансы. Все они тоже были доступны, и Чосер, как считают исследователи, помимо текста самой латинской Библии, который он хорошо знал, как он знал и глоссарии, не раз пользовался этими источниками, сочиняя «Кентерберийские рассказы»[32].

В своих произведениях Чосер иногда цитировал библейские тексты по-латыни. Вспомним, например, In principio (В начале было Слово), пролог к четвертому Евангелию от Иоанна Богослова, который так сладко пел брат Губерт, или звучащую в прологе Продавца Индульгенций строку из послания апостола Павла к Тимофею Radix malorum est cupiditas (Корень всех зол есть сребролюбие — 1Тим., 6: 10). Но таких мест очень мало. В основном же Чосер цитирует Библию по-английски.

О том, чтобы сделать слово Божье доступным каждому грамотному англичанину, в XIV в. постоянно говорили Уиклиф и лолларды. По инициативе Уиклифа работа над таким переводом была начата еще при жизни богослова, но закончили ее его ученики около 1395 г., когда Чосер сочинил уже многие из историй, вошедших в «Кентерберийские рассказы», где он постоянно ссылается на Библию, давая множество прямых и косвенных цитат. Сравнение с тестом Библии Уиклифа показало, что поэт работал совершенно самостоятельно. Особенно много библейских цитат и парафразов в написанных прозой «Рассказе о Мелибее» и «Рассказе Священника», что объясняется ярко выраженным дидактическим характером этих произведений. Но библейские цитаты и парафразы есть и во всех остальных историях книги, даже самых веселых и далеких от дидактики, таких, например, как «Рассказ Монастырского Капеллана» или «Рассказ Мельника», не говоря уже о религиозных историях, вроде «Рассказа Аббатисы» или «Рассказа Второй Монахини». Эти цитаты и парафразы, как правило, достаточно точны и выявляют хорошее знание самой Библии и ее комментариев. Впрочем, если это нужно по контексту, Чосер может и весело обыграть их или даже намеренно исказить, как в случае с Алисон из Бата или Продавцом Индульгенций, которые пользуются этими цитатами и парафразами в своих целях.

Что касается толкования Библии, то и здесь тоже Чосер занял самостоятельную позицию. Большинство интерпретаторов Библии той поры традиционно искали в ней четыре уровня понимания — буквальный, аллегорический, нравственный и анагогический. Однако Уиклиф и его последователи поставили под сомнение многие из таких толкований, которые подчас бывали крайне произвольными, призвав вернуться к тексту и уразуметь истинный смысл слова Божья. Тем не менее в предисловии к выполненному ими переводу существование этих четырех уровней все же допускалось.

Чосер, разумеется, не принимал никакого участия в этой научной полемике. Но зато в ней приняла участие его самая образованная героиня Алисон из Бата, которая, полностью пренебрегая всякого рода духовными толкованиями, всячески старалась заземлить библейские тексты в собственных целях. Свой личный весьма богатый житейский опыт она смело противопоставила авторитетам. Защищая повторные браки, она восклицала:

> Господь сказал: «Плодитесь, размножайтесь».
> Вот этот текст вы как ни искажайте,
> Но знаю, что зовет он нас к труду.

Наглядным образцом такого «труда» для нее служит царь Соломон, имевший в старости 700 жен и 300 наложниц. Тот факт, что эти жены склонили сердце Соломона «к другим богам» (3Цар. 11: 4), ее нисколько не беспокоит.

Подобные примеры легко умножить. Чосер смеется здесь и над неутомимой Алисон, и над принятыми толкованиями Библии, и над читателями одновременно. Его позиция в ученом споре, очевидно, близка лоллардам, но кто же станет придираться к Алисон, даже если за ней прячется автор?

В целом же библейские переводы и парафразы Чосера сыграли важную роль в истории английской литературы. Ведь сделанный по инициативе Уиклифа перевод был быстро запрещен, и английские читатели, не знающие латыни, вплоть до середины

[32] *Besserman L.* Chaucer's Biblical Poetics. Norman, 1988. P. 13.

XVI в. судили о Библии по таким переводам, какие сделал Чосер и другие писатели его времени. Иных источников у них просто не было.

Под влиянием найденной им новой веры Толстой, как и некогда Чосер, закономерным образом обратился к тщательному изучению Библии, а затем отважился сделать и собственный перевод Четвероевангелия. К работе над переводом, или, точнее сказать, своей версии слова Божья, писатель готовился очень тщательно. Чтобы познакомиться с Библией в подлиннике, он специально в достаточно короткий срок изучил древние языки; стараясь быть во всеоружии, он прочитал также разного рода библейские комментарии и множество современных ему работ по библейской критике. Весь этот материал он оценил с позиций своей новой веры, многое (в том числе весь Ветхий Завет) отвергнув, а многое переосмыслив.

Объясняя поставленную себе задачу, Толстой писал: «Вероучения разделились, а основа их одна; стало быть, в том, что лежит в основе всех вер, есть одна истина. Вот эту-то истину я и хочу узнать теперь. Истина веры должна находиться не в отдельных толкованиях откровения Христа, — тех самых толкованиях, которые разделили христиан на тысячи сект, а должна находиться в самом первом откровении самого Христа. Это самое первое откровение — слова самого Христа — находится в Евангелиях»[33].

Так, возник сделанный Толстым свод, состоящий из отрывков всех четырех Евангелий, которые писатель перевел, отобрав и отредактировав в соответствии со своим представлением о христианстве, понимаемом им не как Божественное откровение, не как историческое явление, но как учение, дающее «смысл жизни»[34]. По мнению Толстого, это учение «было так высоко и дорого людям, что проповедника этого учения люди признали и признают Богом»[35].

Далекий от ортодоксального православия Бердяев, размышляя о христианстве Толстого, неожиданно пришел к парадоксальному выводу: «Мироощущение и миросознание Льва Толстого вполне внехристианское и дохристианское во все периоды его жизни. Это нужно решительно сказать, не считаясь ни с какими утилитарными соображениями. Великий гений прежде всего требует, чтобы о нем была сказана правда по существу. Л. Толстой весь в Ветхом Завете, в язычестве, в Отчей Ипостаси. Религия Толстого — не новое христианство, это — ветхозаветная, дохристианская религия, предшествующая христианскому Откровению о личности, Откровению второй, Сыновней Ипостаси. Л. Толстому так чуждо самосознание личности, как могло быть чуждо лишь человеку дохристианской эпохи... Для Толстого существует не Христос, а лишь учение Христа, заповеди Христа... Лик Христа заслоняется для Л. Толстого чем-то безличным, стихийным, общим. Он слышит заповеди Христа и не слышит Самого Христа. Он не в силах понять, что единственно важен Сам Христос, что спасает лишь Его таинственная и близкая нам Личность. Ему чуждо, инородно христианское откровение о Личности Христа и о всякой личности. Он принимает христианство безлико, отвлеченно, без Христа, без всякого лика»[36].

Учитывая пантеистически окрашенную философию Толстого, можно спорить с формулировкой Бердяева о ветхозаветном мироощущении автора Четвероевангелия, но мысль философа о том, что для писателя существует не Христос-Богочеловек, а лишь учение Христа, заповеди Христа, кажется вполне точной. Раскрытию этого учения Толстой и подчинил свое Четвероевангелие. Признавая полное право Толстого на свободный религиозный поиск, хочется все-таки отметить, что, упразднив метафизическое и мистическое измерения христианства, писатель в своем Четвероевангелии сильно обеднил мысль оригинала. Вернее же сказать, он написал собственное Евангелие от Толстого, которое нужно судить по иным внецерковно-христианским критериям, нежели оригинал.

Людей, исповедующих традиционное христианство любой конфессии, может смутить как форма, так и суть Четвероевангелия. Стремясь сделать книгу доступной простым и необразованным людям, Толстой намеренно упростил и заземлил ее лексику, которая и без того была достаточно

[33] *Толстой Л.Н.* Четвероевангелие: Соединение и перевод четырех Евангелий. С. 6.

[34] Там же. С. 626.

[35] Там же. С. 632.

[36] *Бердяев Н.А.* Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л. Толстого // Русские мыслители о Льве Толстом. С. 366–368.

простой и доступной в оригинале, по крайней мере, у синоптиков. Отсюда фразы, вроде следующей: «Рождение Иисуса Христа вот как было: мать его Мария была обручена Иосифу. Но прежде чем они стали жить, как муж с женою, оказалась Мария брюхата». Такие примеры легко умножить.

В пылу полемики с официальной Церковью писатель порой намеренно искажал оригинал, превратив, например, Божественный Логос, вторую Ипостась Троицы, в простое человеческое «разумение жизни», фарисеев — в православных, а саддукеев — в старообрядцев: «И православные и старообрядцы пришли тоже к Иоанну, но тайно. Он узнал их и сказал: вы, змеиная порода, или почуяли и вы, что не отбыть вам воли Божьей, так одумайтесь и перемените же свою веру». В отличие от Чосера, хотя и критиковавшего Церковь, но прочно внедренного в ее лоно, Толстой окончательно и бесповоротно порвал с ней. В этом была не только его личная трагедия, но и трагедия самой Церкви.

С.Н. Булгаков написал об этой трагедии так: «Но вместе с тем остается все-таки и нашей виной, нашим грехом, что мы не могли удержать в своей среде Толстого. Можем ли мы уверенно утверждать, что в нем проявился бы его антицерковный фанатизм, если бы вся церковная жизнь была иной? И если Толстого, мало разбирающегося в церковных вопросах, называют иногда истинным христианином, имея в виду его практические стремления, то это смешение понятий имеет свои основания. И потому не раздражение или озлобление, но покаяние и сознание всей своей виновности пред Церковью должно вызывать в нас то, что Толстой умер в отчуждении от Нее. Толстой оттолкнулся не только от Церкви, но и от нецерковности нашей жизни, которой мы закрываем свет церковной истины»[37]. Лучше, наверное, не скажешь.

Иисус Христос Четвероевангелия Толстого был не Богочеловеком и даже не человекобогом, но обычным человеком, открывшим людям непреложные нравственные истины, то самое учение, которое, по словам писателя, «дает жизнь». Такой Иисус Христос не воскресал после смерти и даже не творил никаких чудес. Он просто был великим проповедником и учил людей новому видению жизни. Подобный взгляд превратил Четвероевангелие в некий аналог несторианского апокрифа, где Христос изображен как великий учитель нравственности, который направил человечество на путь небывалого этического прогресса. Недаром же свою беседу с учениками на Тайной Вечере Христос у Толстого кончает следующими словами, обращенными к Богу: «Отче праведный! Мир тебя не познал, но я познал тебя, и они познали через меня. И я объяснил им, что ты такое. Ты то, чтобы любовь, которую ты полюбил меня, была бы в них. Я научил их познать это и любить тебя так, чтобы любовь твоя к ним от них возвращалась к тебе».

И здесь тоже со страниц своего произвольного толкования Четвероевангелия Толстой по-прежнему говорит о вере и любви. Это для него и есть «единое на потребу», все остальное для него не важно.

© Горбунов А.Н., 2010

[37] *Булгаков С.Н.* Л.Н. Толстой // Русские мыслители о Льве Толстом. С. 297–298.