



Лев Толстой и мировая литература

Материалы IX Международной
научной конференции

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

2016

Из царства Разума
к философии Жизни Льва Толстого

Борис Михайлович Эйхенбаум назвал Льва Николаевича Толстого «канонизатором кризиса», сказав, что «обличительные, разрушительные силы скрыты почти в каждом его приёме. Толстой – не зачинатель, а завершитель»¹. Одним из примеров такого завершения стало отношение Толстого к эпохе Просвещения, приверженность которой он демонстрировал в протяжении всей жизни. «Мы знаем и нам нельзя не знать разума. Нельзя, потому что разум – это тот закон, по которому должны жить неизбежно разумные существа – люди <...> в себе мы знаем этот закон как то, что мы сами должны совершать» (26, 348).

С этой точки зрения сопоставление Толстого с двумя яркими представителями Просвещения – родоначальником эпохи – Бенедиктом Спинозой, который, по словам Израэля создал «радикальный ядро европейского Просвещения»², и одним из крупных теоретиков французского Просвещения – Дени Дидро³ – позволяет наглядно высветить не только черты толстовского *просветительского ума завершителя*, но и прояснить некоторые аспекты произошедшего в этом завершении перехода к уникальной толстовской *философии жизни*.

Спинозу Толстой любил и разделял многие из его просветительских идей; в частности, восхищался его способностью к схватыванию целого в разнородных частях изучаемого предмета. Однако ему, с точки зрения Толстого, часто мешала манера изложения, которая привела к тому, что важнейшие идеи этики Спиноза облёк «в несвойственную ей форму математического сочинения» (27, 547). С Дидро же он выстроил совсем иные философские взаимоотно-

ношения и иной «эпохальный диалог». Несмотря на то что последний не входил в число его любимых мыслителей, между ними, безусловно, существовало и внутреннее сопряжение, и просветительская близость. Прелесть всего, речь идет о требовании дифференциации естественных наук и философии, близком обим. Дидро был, по сути, единственным среди французских просветителей, у кого «философское мышление с самого начала не совпадает с естественнонаучным, имея своим предметом тот "парадоксальный остаток", который предстает после всякого научного анализа»⁴.

Дидро, несомненно, повлиял на некоторые аспекты толстовской критики естественнонаучного знания. В частности, Толстой подчеркивает важность и новизну идей предела и полезности наук, подчеркивает им из книги Дидро: «Сопоставлен он с французским философом и в представлении о полезности философии для народа». Некоторая общность между Толстым и Дидро наблюдается при характеристике схожих способов мышления, основанных не на абстрактном философском теоретизировании, а на художественности и парадоксальности, выявляемой через ответственную обим литературную форму изложенной идеи. Наконец, сближает их и представляющее о *troupe творческого мышления. Парадоксализм* как метод познания у Дидро направлен на обнаружение противоречивой природы человеческого мышления; «метод сценический» Толстого – на *категорию жизни* в ее экзистенциальном и не менее противоречивом восприятии и интерпретации.

Близок Толстой просветителям и мировоззренчески. Во-первых, Толстой – достойный продолжатель идей Просвещения о примате разума над всеми другими формами познания и описания, в том числе и религиозными. «Перемены же наши совершаются не через обимение с людьми (такие перемены внешние), а через обимение с Богом, с разумением, через обимение с мыслью, с истиной, через утробление в нее. Мысль человека, сознание его, это тот рычаг, которым человек поворачивается» (90, 262). И поворачивается он исключительно в этическую сторону. «Попытки в наше время влиять в человека духовное содержание через веру помимо разума – это все равно, что попытки питать человека помимо рта» (26, 439). И наконец: «Цель религии может быть только одна: познание доступной человеку высшей истины и подчинение ей своей жизни» (79, 58). Если мы подставим в данном случае вместо толстовской «цели религии» «цель философии», то эти же слова станут «истиной» Спинозы или Дидро:

Целью религии, которая
ние необходимых истин
тия была бы нецелост
другую цель?»
Во-вторых, Спиноза
идейно-религиозного ра
шего общую тенденци
восприятия, отраженно
судьбах, мировоззренчес
проблично осуждены за «
Спиноза оказалась подв
вно и проклятию», даже
мени, принимаем атеистов
покетом». При торжестве
оним из своих бывших
общины. Служба 245 лет
тепешего синода за № 557
которые «оторг себя сам
ной» и был признан посе
кота и не подвергался оф
однако видел костры из с
под сильным пресом зан
но сказал Валентин Ферт
постановления синода Т
всего мира в один ряд с
мысли, какими был Спи
рели» (23, XXVIII).

В-третьих, их жизнен
вском *противоречии м*
«устойчивость» внешней
теоретической (европейск
фии (Толстой). Спиноза
пьянство, мало подв
по словам Асмуса, была
настоимем смысле этого
считал нужным, и все, что
и внушает впечатление

«Целью религии, которая исходит от Бога, может быть только познание необходимых истин и отправление основных обязанностей. Религия была бы недостойна бога и человека, если бы она преследовала какую-либо иную цель»⁷.

Во-вторых, Спиноза, Дидро и Толстой были представителями *дейно-религиозного радикализма*⁸ – весьма неоднородного, но имеющего общую тенденцию критического (реформационного) мировосприятия, отражённого, прежде всего, в их жизненных историях, судьбах, мировоззренческих и философских позициях. Все трое были публично осуждены за «потрясение общественных устоев». В 1656 г. Спиноза оказался подвергнут так называемому «великому отлучению и проклятию», даже был назван «главным атеистом нашего времени, принцем атеистов, главным врагом христианства, новым Магометом»⁹. При торжественном собрании верующих он был проклят одним из своих бывших учителей и навсегда изгнан из еврейской общины. Спустя 245 лет, 20–22 февраля 1901 г., определением Святейшего синода за № 557 вынесено «суждение о графе Льве Толстом», который «отторг себя сам от всякого общения с церковью православной» и был признан посему, факт его отпадения от церкви¹⁰. Дидро, хотя и не подвергался официально наказанию «духовной курией», однако видел костры из своих произведений, многие годы находился под сильным прессом запретов и кабалы «святош». Об этом прекрасно сказал Валентин Фердинандович Асмус: «В день опубликования постановления синода Толстой стал в сознании культурных людей всего мира в один ряд с такими борцами и деятелями независимой мысли, какими был Спиноза, какими были французские просветители» (23, XXVIII).

В-третьих, их жизненный радикализм основывался на трагическом противоречии между образом жизни и образом мыслей – философскими идеями. Спиноза, Дидро и Толстой ясно понимали «пустошность» внешней жизни, сосредотачивая свои интересы на теоретической (европейские мыслители) или практической философии (Толстой). Спиноза предстаёт в этом плане наиболее цельной личностью, мало подверженной воздействию «извне». Его жизнь, по словам Асмуса, была воплощением образа философа «в самом настоящем смысле этого слова. Всю жизнь он делал только то, что считал нужным, и всё, что считал нужным, – обязательно делал. Это редкое совпадение мысли и дела, теории и практики, учения и жизни внушает впечатление исключительной цельности и тогда, когда

от жизни Спинозы обращается к его теории»¹¹. Однако и он долго воздерживался от «ухода»: «Философия и занятия делом, религией, политикой, как заметил Спиноза, просто не смешиваются»¹². При этом он реалистически презво оценивал суетность всего того, что связано с властью, богатством, уповольствиями жизни¹³. Дидро – более двойственен и не столь последователен: он много времени посвятил напряженным поискам собственного жизненного пути, формировал свой «эпиклопедический ум», жил, перебиваясь случайными заработками, отдавая все свои силы занятиям философией, историей, литературой и т. д. Ему вовсе не были чужды плотские радости, и, как известно, он вел далеко не британский образ жизни; в его жизненлюбии заключен весь «специфический аромат» французского «просвещения» (как синоним раскрепощения и эмансипации природного – эгоистического человека, не отягощенного утратами совести кающегося христианского грешника).

Природа двойственности Дидро вполне соответствует представ- лениям о *nature humaine*, представляемым в философии Просвеще- ния. «Основой просветительских взглядов было понятие “естествен- ного человека”, но само “естественное”, “природное”, оказывается сложным, двойственным, противоречивым, и истоки этого противо- речия – к спинозовскому пониманию природы как единства *natura naturans* и *natura naturata*. С точки зрения французских материали- стов, воспринявших этот принцип, творческая природа являлась *natura naturans*, существует как некое целое, но, будучи в то же время сотво- ренной природой, она многообразна и состоит из частей, что пред- полагает их взаимодействие. Ни одна часть не может существовать, не будучи связанной с другими; поэтому следует признать разумным такое существование, которое соответствует не только данной ин- дивидуальной природе, но и природе других частей, всего целого»¹⁴. Просветители рассматривают человека как индивидуально-природ- ное – эгоистичное существо, однако, благодаря «порождающему» его разуму, способному к совместному бытию с другими людьми. Дидро был живым воплощением этой идеологии.

Трагичнее всех выглядит фигура «завёршиителя» эпохи – Тол- стого – **наиболее противоречивого мыслителя**, гениального пи- сателя, религиозного реформатора и борющегося с самим собой человека. Вся жизнь он разрывался «внутри себя», пытаясь вырваться из себя, избавиться от липкости и сладости «двух каплей мёда – семьи и писательства»; от внутреннего антинормализма между «духов-

ным» человеком и «те- в себя, в свою душу и ваемым внешним миром в сети»¹⁵, которые не с- жизнь заставлял своим духовному «Я» (26, 367) и соответствовать «ра- чского мира. Его дене- ходно прагматический «п- преследуемого и врану и житейские интриги: 27 цент. Как комично го- ром без лужной скром- ные, значительные мы- ских капризах, и кото- 138). И сделать-то нич- стройности и логичес- и ума. «В теперешнем это *неделание*, *неговор* только не портить сво- чего, *ничего* не нужно в них, в конечном ито- это точка по вечности, по непримиримости с осознанием вечности жизни «здесь и сейчас» в молниенный текст, с бога, хоть не Бога, но *зумы своей жизни*. Хо- оторваться <...> <...> что важно, одно важно что в нас, что нам нужно не нужно, кроме одного сём мир. *Аминь*» (58, 17

человеком и «телесным»; от невозможности жить, веря лишь себе, в свою душу и от невозможности жить по правилам, навязываемым внешним миром и другими людьми. Он был «пойман миром вещей»¹⁵, которые не смог разорвать. Обретя себя духовного, он всю жизнь заставлял свою «животную личность» подчиниться своему внутреннему «Я» (26, 367), но при этом вынужден был подстраиваться и соответствовать «разумному порядку» окружающего его эгоистического мира. Его дневники, особенно поздние, напоминают безысходно трагический «плач» одинокого, умирающего старика, всеми преследуемого и втянутого в бесконечные позорные мелочные игры и интриги: «24 сент. Они разрывают меня на части <...>. 25 сент. Как комично то противуположение, в котором я живу, в котором без ложной скромности: вынашиваю и высказываю самые важные, значительные мысли, и рядом с этим: борьба и участие в женских капризах, и которым посвящаю большую часть времени» (58, 129). И сделать-то ничего было нельзя. Как далека от рациональной ясности и логической безапелляционности трагедия его сердца была. «В теперешнем положении моём, едва ли не главное нужное – это неделание, неговорение. Сегодня живо понял, что мне нужно только не портить своего положения и живо помнить, что мне ничего, ничего не нужно» (58, 129–130). Бесконечная тоска отражена в дневнике, в конечном итоге – она вовсе не пошло-бытовая, мелочная; это тоска по вечности, по желанию и не умению любить «ближнего», по непримирённости с временным и сиюминутным и одновременным ощущением вечности только этого временного и сиюминутного – «здесь и сейчас»; тоска всепонимающего сердца, переходящая в знаменитый текст, обращённый к здравомыслию человека: «Ради Бога, хоть не Бога, но ради самих себя опомнитесь. *Поймите всё бессмысленность своей жизни.* Хоть на часок отрешитесь <...>. Хоть на часок отрешитесь <...>. <...> Только опомнитесь на часок, и вам ясно будет, что важно, одно важное в жизни – не то, что вне, а только одно то, что в нас, что нам нужно. Только поймите то, что вам ничего, ничего не нужно, кроме одного, *спасти свою душу* и что только этим мы спасём мир. Аминь» (58, 177–178).

Оказалось, что любая философия и идеи важны для него, прежде всего, с точки зрения отражения в них целостности жизни, её смысла, и они не всегда оказывались чисто рациональными. Важнейшая категория в философии Толстого – *жизнь*, субъективно осмысленная и представленная им в специальном философском трактате

«О жизни» (1886–1887). *Субъективизм – важнейшая черта его философии жизни*. «Толстой демонстрирует радикальный субъективизм своей философской позиции, причём субъективизм идеалистиче-ского характера, так как признаваемая единственной реальной дан-ностью “человеческая жизнь” отождествляется с “сознанием” (26, 324–325). С этим связано и то, что исходной основой мышления ста-новится у Толстого рефлексия сознания, т. е. психологическая реф-лексия»¹⁶. Именно этот критерий субъективизма не позволяет при-вязать Толстого ни к одному направлению в прошлом и в настоящем, при всей близости его Востоку, античности, или просветительским традициям XVIII в.

Особенность философии жизни Толстого заключается в поиске единства *предмета философии*, каковым является жизнь и позна-ние её смысла и соответствующего предмета *метода*, названного им «методом круга» или «сцеплением», позволяющим автономно и и целостно сопрячь все основы человеческого знания о жизни в еди-ное смыслокожизненное начало, не разлагаемая на отдельные состав-ные моменты. «Самые предметы, которыми занимается философия, – жизнь, душа, воля, разум, не подлежат рассечению, устранению из-вестных сторон <...> явления же, составляющие предмет фило-софии, все познаются нами во внутреннем мире непосредственно, и мы можем наблюдать их в внешнем мире только потому, что знаем их из внутреннего мира» (62, 223).

Таким образом, метод познания связан с возможностью само-познания, проникновения во внутренний мир человека, в котором Толстой обнаруживает априорное знание о собственном суще-ствовании и – *чувство жизни*. «Я живу» – это моя доопытная истина о моей особенной, отличной от всех. Опираясь на эту фундаментальную основу философии, Толстой строит философскую целостную систему. Для Толстого – это чувство жизни средни «вещи в себе» Канта – нумеральному источнику всего остального. Без этого основания не может быть ни жизни человека, ни его духовного роста, ни само-познания, ни творческого выражения. При этом в отличие от кан-товского агностицизма Толстой не только уверен в познаваемости чувств жизни, но самопознание/познавание считает единствен-ным способом преодоления проявления этого чувства в «животной личности» на пути к разумно-любовной духовной жизни – движе-нию к Богу. Как только «Я живу» станет достоянием *не только рас-судочного* (ограниченного, почти инстинктивного или интуитивного)

...мания моей неповторимости, но и моего разумного сознания
...ени, я открою мир других, подобных мне, людей, живущих теми
...е чувствами, страхами, надеждой, и пойму, что «основа существо-
...ния всех людей, животных и всего существующего – та же, что
...во мне» (56, 16), то есть открою свою сопричастность вечности, со
...вом – с Богом Живым. Как верно заметил Пителир Александрович
...орокин, для интеллекта Бог непознаваем, и эта истина пережита
...Толстым в полной мере, особенно в период написания (и, конечно,
...после) «Исповеди». Сорокин считает, что непознаваемость Бога ра-
...вом компенсируется у Толстого Его «познаваемостью» чувством.
...фрак, сущность вещей есть Бог. Он не вполне познаваем разумом,
...и вполне познаваем чувством (интуицией): познанные свойства Бога
...ль любовь, разум, абсолютное совершенство и абсолютная воля.
...Этим ответом Толстого уже предreshены все его ответы на остальные
...проблемы философии»¹⁷.

Таким образом, априорное (интуитивное) «чувство жизни» –
...и живу» и разумное сознание этой жизни нельзя разорвать и рас-
...спривать как самостоятельные части или результаты какого-либо
...ования – просветительского, восточного или греческого. При этом
...Толстой опирается на разумность человека, понимая под этим не-
...рривную работу восприятия, по своей безусловной обязательности
...далеко перевешивающую умение оперировать готовыми идеями.
...В этом он близок экзистенциальному мировосприятию Кьеркегора,
...омавшего жизнь как острейшую проблему саму по себе, в чистом
...ице. «И в этом таится не новый прихотливый виток развития фило-
...фии, а необходимое, у Толстого на грани биологии, усилие челове-
...ческого спасения, усилие столь же автоматическое, сколь и трудное,
...и так же граничащее с абсурдом, как и кьеркегоровское требование
...ствования»¹⁸.

Таким образом, для Толстого спасение человека заложено в его
...ррсе, идёт «от его начала, которое <...> не целесообразность
...справедливость, а поэзия и любовь»¹⁹. Толстой: «составляет мою
...жизнь – любовь (во мне ко всему тому, что объединено мною) в нём
...и тому, что объединено им, ко всему»²⁰. Бог как Всё – это живой
...стенский Океан любви, не сотворённый и неуничтожимый; из
...его лона человек вышел таким же «океаном любви», и в него он ка-
...пал, вобрав в себя любовь человеческую, упадёт вновь, слившись
...в любовное единое Целое с мириадами себе подобных. художе-
...ственным воплощением этой идеи стал образ Платона Каратаева:

«непостижимым, круглым и вечным олицетворением духа прости и правды» (12, 50). Таким образом, любовь как толстовский принцип целого «взгляда»²¹ и есть тот «кругл или шар» – метод существования, единственно возможный для понимания смысла жизни. В этом круговращении нет места смерти, ибо человек никогда не умирает, но пребывал в этом вечном океане любви, дожидаясь своего часа, и никогда не умрёт, но лишь вернётся к Отцу, в Вечность. По сути, здесь нет места и злу, которое существует лишь для животной личности, желющего себе блага и комфорта человека. Это, по Толстому, синоним эгоизма или рационализма, основанного на формальной логике и инстинкте жизни: «это есть всё то, что разумею. Убийство, грабёж, наказание, всё разумно – основано на логических выводах. Самопожертвование, любовь – бессмысленны» (62, 291).

Подобно тому как любовь является априорным чувством жизни, Бог-Жизнь неизмерим чистым разумом, и всякая попытка рационализировать этот процесс обречена. «Чувствовать бога можно всякий, но познать его не может никто. И потому не старайся познавать его, а старайся, исполняя его волю, всё живее и живее чувствовать его в самом себе» (45, 68). Василий Васильевич Зеньковский указывал на толстовскую интуицию как основу его мистцизма, суть которой сводится к пониманию бессмысленности безрелигиозной жизни. «Толстой действительно имел религиозный опыт, в нём действительной была религиозная жизнь, и нетаром от огня, горевшего в его сердце, зажглось немало других сердец; «Мистцизм, эмпиризм и индивidualизм – вот основные черты религиозной личности Толстого. Он менее всего рационалист, хотя он упорно претендует на это и хотя его любят так характеризовать: на самом деле рационализм, вырастающий на основе мистических переживаний, никогда не чуждается Островенная»²². Толстой не только чуждается, но отвергает все церковные представления о душе, бессмертии, загробном мире, Воскресении; эти и подобные им состояния человек способен испытать только в «живой жизни», «здесь и сейчас», в каждый бесконечно малый момент жизни «по-божески», то есть подлинно по-человечески, когда он живёт не для себя, любит не себя, искренне совершает нравственные поступки, жертвуя своим эгоизмом ради других. Это и есть, с его точки зрения, подлинно бессмертным и свободным.

Из нарстава Р
 Таким образом, Провеще
 правления и учения), понав в о
 становится лишь «материало
 ния»²³ не только на основе зак
 на, только не сознанию: я соз
 и «законов сердца» и «общих
 философию жизни. Её субстр
 живаниями, присущими суб
 бор, вера, любовь, «жизнь не д
 ательно пережита человеком
 и художественно-эстетическ
 проспективное сопряжение
 стве писателя. «Сердце указыв
 и что изучать» (58, 161). Дл
 мость разумного и сердечн
 нности предпосылка для реализаци
 века: «Урок заданный напи
 ясно и понятно лучшими из
 Примеры этого сопряж
 жественных произведений
 Толстого, как правило, пре
 ния двух типов знания: инт
 сто герои слышат Бога как
 в световую вспышку, «озар
 жизни» и обратного откров
 ния постижения («теперь
 преанализация Жизни. Н
 ния истины частью указав
 ного перехода в смыслов
 радость совершается: при
 и зовёт его, и этот, тот, кто
 его и велел ему лечь на Н
 кто-то пришёл за ним. «И
 лит его. И он просыпается
 он заснул»: «Не знал, так
 знаю» (29, 43–44), – так о
 «Хозяин и работник» пер
 димир Матвеевич Пашер
 время <...> все впечатлен

Таким образом, Просвещение (как и другие философские направления и учения), попав в орбиту его интеллектуальных исканий, становится лишь «материалом» для особого личного «переживания»²³ не только на основе законов сознания²⁴ – «Всему есть причина, только не сознанию: я сознаю, потому что сознаю» (58, 172), – но и «законов сердца» и «общих чувств», формирующих толстовскую философию жизни. Её субстратность определена *религиозными переживаниями, присущими субъекту, концентрируемыми в понятиях Бог, вера, любовь, «жизнь не для себя»*. Истина должна быть самостоятельно пережита человеком. Венчающее их научно-теоретическое и художественно-эстетическое осмысление происходит через интроспективное сопряжение *жизненного и рационального* в творчестве писателя. «Сердце указывает, что любить, а потом о чём думать и это изучать» (58, 161). Для Толстого тождество и взаимозависимость разумного и сердечного основ познания есть необходимая предпосылка для реализации религиозной работы души каждого человека: «Урок заданный написан в твоём разуме и сердце и выражен ясно и понятно лучшими из таких же существ, как ты» (58, 35).

Примеры этого сопряжения можно найти во многих его художественных произведениях. Свет истины, открываемый героям Толстого, как правило, представляет собой демонстрацию наложившихся двух типов знания: идущего от Бога к человеку зова (очень часто герои слышат Бога как внутренний голос Жизни), переходящего в световую вспышку, «озарение вечностью», обнажающую «чувство жизни» и обратного откровения – идущего от человека к Богу разумного постижения («теперь знаю») главного знания смысла и вечного предназначения Жизни. На интуитивно мистический характер знания истины зачастую указывает символическая метафора пограничного перехода в смысловое инобытие (смерть) через сон: «И вдруг радость совершается: приходит тот, кого он ждал <...>. Он пришёл и зовёт его, и этот, тот, кто зовёт его, тот самый, который кликнул его и велел ему лечь на Никиту. И Василий Андреич рад, что этот кто-то пришел за ним. “Иду!” – кричит он радостно, и крик этот будит его. И он просыпается, но просыпается совсем уже не тем, каким он заснул»; «Не знал, так теперь знаю. Теперь уж без ошибки. Теперь знаю» (29, 43–44), – так описано открытие – озарение героя рассказа «Хозяин и работник» перед встречей с вселюбящим Хозяином. Владимир Матвеевич Паперный отмечал, что «Для Брехунова исчезает время <...> все впечатления его прежней жизни сливаются для него

ционализма, «зачинающий» новые горизонты в философии жизни XX века.

¹ Эйхенбаум Б. М. Молодой Толстой // Эйхенбаум Б. М. Лев Толстой: исследования. Статьи. СПб., 2009. С. 138.

² Israel J. I. Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750. Oxford University Press, 2001. P. III.

³ Спиноза и Дидро в разное время обратили на себя внимание Толстого и оказали на него определённое влияние, хотя и в разной степени. Подр. о влиянии идей Спинозы на философско-религиозную концепцию Л. Н. Толстого: Елизарова С. М. Теоремы разума и аксиомы веры. Спиноза и Толстой // Вопросы философии. 2013. № 6. С. 71–81; Дидро Д.: 14 ссылок в 90-томном издании ПСС Толстого. Его имя упомянуто в «Войне и мире» (12, 312); трижды в статье «Что такое искусство?» (30, 44, 59), в статье «Религия и нравственность» (39, 5); в дневнике за 1891 г. (52, 15, 20, 24, 26) и трижды в 3-х письмах к Н. Н. Страхову (55, 276, 287; 66, 13).

⁴ Длугач Г. Б. Дени Дидро. М., 1975. С. 62.

⁵ Толстой имеет в виду книгу Дидро «Избранные сочинения. Издание в столетие со дня смерти. 30 июля 1884». Статья «Об истолковании природы» написана в 1753 г.; напечатана на с. 11–72 этой книги. «В сохранившемся в вологодской библиотеке экземпляре этой книги Толстым отчёркнут на почти почти весь параграф пятый – о развитии науки и отношении к ней общества и учёных – и два места в параграфе шестом». См. комментарий к письму Л. Н. Толстого Н. Н. Страхову от 25 марта 1891 г. в: Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов. Полное собрание переписки: В 2 т. М., 2003. Т. 2. С. 862.

⁶ Речь об идее Дидро, согласно которой «всё определяется полезностью. Только полезность через несколько веков определит границы экспериментальной физики, подобно тому как это происходит сейчас с геометрией <...> Есть только одно средство расположить простой народ к философии; оно состоит в том, чтобы показать её пользу» // Дидро Д. Мысли к истолкованию природы // Дидро Д. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1986. С. 337–341. Эти идеи будут неоднократно повторяться и в русской философии в целом, и в народнических мотивах толстовских текстов в частности.

⁷ Дидро Д. О достаточности естественной религии // Дидро Д. Сочинения: В 2 т. Т. 1. С. 188.

⁸ Подр.: Israel J. I. Radical Enlightenment. P. 4–23. Согласно классификации Израэля, есть 3 типа: радикальное, умеренное Просвещение и контрпросвещение.

- Под радикальным он понимает руководство в поисках истины исключительно философским разумом, который к тому же является единственным и надёжным источником при формировании нравственности, гуманитарных и общественных ценностей. Спиноза, Дидро, Толстой (которые не были просветителями в традиционном смысле) могут быть названы представителями этого направления.
- ⁹ Budeus, Lehr-Sätze, 144; Venoit de Spinoza ... est estimé avec raison le chef et le maître des athées de notre siècle, ayant point reconnu d'autre Dieu que la Nature, ce qui est la même chose que s'il avoit nié l'existence de Dieu; Budeus, Traité, 78–9. Цит. по: Israel J. I. Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750. Oxford University Press, 2001.
- ¹⁰ Определение Св. синода, от 20–22 февраля 1901 г., № 557, с посланием верным чадам Православной Российской Церкви о графе Льве Толстом // Церковные ведомости, издаваемые при святишшем Правительстве Синоде». 24 февраля 1901 г., № 8. С. 45–47.
- ¹¹ Асмус В. Ф. Диалектика необходимости и свободы в этике Спинозы // Избранные философские труды: В 2 т. М., 1969–1971. Т. 2. С. 36.
- ¹² Israel J. I. Radical Enlightenment. P. 165.
- ¹³ Спиноза В. Трактат об усовершенствовании разума // В. Спиноза. Избранные произведения: В 2 т. М., 1957. Т. 1. С. 321.
- ¹⁴ Дидро Т. Б. Дени Дидро. С. 54–55.
- ¹⁵ Эта метафора является аллюзией на знаменитую эпитафию на надгробье Сквороды: «Мир ловил меня и не поймал». В одном из католических соборов Фрибурга (Швейцария) мне довелось увидеть поразившее меня распятие: парящее тучище Христа, свободно раскинувшего руки-крылья, символизировало раскованное свободное порыв-движение Бота-Сына к Отцу Небесному, тогда как Его ноги гвоздями были прочно (и кажется, что навесегда) прикованы к кресту. Вся жизнь Толстого – свободное порыв-стремление к Небу и вечная, кровавая прикованность к земному – для несение креста.
- ¹⁶ Паперный В. М. К вопросу о системе философии Л. Н. Толстого // Л. Н. Толстой: pro et contra. СПб., 2000. С. 799.
- ¹⁷ Сорокин П. А. Л. Н. Толстой как философ // Русские мыслители о Льве Толстом. Тула, 2002. С. 440.
- ¹⁸ Лунгина Д. А. Современность в дневниках Сёрена Кьеркегора и Льва Толстого // Логос. № 4–5 (72). 2009. С. 53.
- ¹⁹ Вибихин В. В. Дневники Льва Толстого. СПб., 2012. С. 89.
- ²⁰ Л. Н. Толстой и Н. Н. Страхов. Полное собрание переписки. Т. 1. С. 262. Там же. С. 271.
- ²² Зеньковский В. В. Проблема бессмертия у Л. Н. Толстого // Русские мыслители о Льве Толстом. С. 335, 336. Идея мистицизма посвящён ряд работ

В. М. Паперного: Паперный В. М. Мифология воскресения в произведениях Льва Толстого // Лев Толстой и мировая литература. Материалы VIII Международной научной конференции. Музей-усадьба Льва Толстого «Ясная Поляна», 2014. С. 155–172.

²³ Проверка любой идеи жизнью, интроспективный опыт переживания идеи.

²⁴ Сознание в данном контексте является синонимом понятия разума. Проблема соотношения разума и сознания – серьёзная самостоятельная тема исследования. Здесь отметим лишь то, что Толстой часто использует эти понятия как синонимы, но зачастую проводит и строгую дифференциацию между ними: разум – это всемирный закон развития, сознание – проявление индивидуального закона, основанного на бесконечно малом миге свободы индивидуальной воли человека. «Каковы бы ни были общие законы, управляющие миром и человечеством, бесконечно малый момент свободы всегда неотъемлемо принадлежит мне <...> с точки зрения сознания жизни, мы чувствуем в самих себе силу, которая производит всё существующее» (15, 239, 244).

²⁵ Паперный В. М. Мифология воскресения в произведениях Льва Толстого. С. 163.

²⁶ Ирина Паперно отмечала, анализируя связь между верой и жизнью в поэмах Толстым синтетической формы, что он «в конце концов, поставил веру, нечто извлекаемое из жизненного опыта и позволяющее жить дальше. <...> Толстой не зашёл так далеко, чтобы создать неологизм “жизнь-вера”, но он близко подошёл к его фактической формулировке» // Paperno I. Leo Tolstoy's Correspondence with Nicolai Strakhov: the dialogue on faith // Anniversary Essays on Tolstoy / Ed. by Donna Tussing Orwin. Cambridge: Universaty Press, 2010. P. 115.