

*Государственный музей Л.Н.Толстого
Институт языков и культур имени Льва Толстого
Музей-усадьба Л. Н. Толстого «Ясная Поляна»
Севастопольский городской гуманитарный университет*

Л. Н. Толстой в историко-культурном пространстве России

МАТЕРИАЛЫ

ШЕСТОГО МЕЖДУНАРОДНОГО ТОЛСТОВСКОГО КОНГРЕССА

(Севастополь, 22–24 октября 2014 г.)

Москва – Севастополь

2015

УДК

ББК

Ответственный редактор

Л. В. Гладкова

Составители: *Л. В. Гладкова, М. Д. Тихонычева*

Л. Н. Толстой в историко-культурном пространстве России: Материалы Шестого международного Толстовского конгресса (Севастополь, 22–24 октября 2014 г.). — М.: Севастополь, 2015. — ??? с.

ISBN

Издание осуществлено при финансовой поддержке «ОАО РЖД»

© Государственный музей Л. Н. Толстого, 2012, 2015

© Институт языков и культур имени Льва Толстого, 2012, 2015

© Музей-усадьба Л. Н. Толстого «Ясная Поляна», 2012, 2015

© *Севастопольский городской гуманитарный университет*

© Авторы статей, 2012, 2015

СОДЕРЖАНИЕ

- М. А. Лукацкий.* Антропологические воззрения Л. Н. Толстого в контексте полемики науки и богословия
- Ю. Г. Морозова.* Философия жизни раннего Толстого (на примере Севастопольских рассказов)
- Л. В. Адонина, Л. А. Моря.* Лексическая объективация концепта «Крымская война» в Севастопольских рассказах Л. Н. Толстого
- Л. В. Долгополова.* Лингвокультурема «Севастополь» в Севастопольских рассказах Л. Н. Толстого
- И. В. Пантелеев.* Концепт *соборность* и его отражение в традиционной культуре русского народа
- Е. Ю. Полтавец.* Сакральное и/или эпическое в батальных эпизодах (Курукшетра, Троя, Бородино)
- Г. Н. Ковалева.* Неизвестный источник конспективных записей Л. Н. Толстого о мужском и женском костюме петровского времени
- И. Б. Павлова.* Катехизис — объект внимания Л. Н. Толстого при формировании замысла романа о декабристах
- С. Ю. Гуцол.* Мифологические феномены как экзистенциально-смысловые ресурсы культуры
- Д. А. Степанов.* Шахматы и война. К истории одной аналогии в творчестве Л. Н. Толстого
- А. Б. Грамолин.* Учение Льва Толстого как выражение российской идеи
- А. П. Иванов.* Спутники войны
- Н. Г. Подлесских.* Служение Отечеству из века в век...

ОТ СОСТАВИТЕЛЕЙ

VI Международный Толстовский конгресс «Л. Н. Толстой в историко-культурном пространстве России» проводился 22–24 октября 2014 г. в г. Севастополе на базе Севастопольского городского университета и Центральной городской библиотеки им. Л. Н. Толстого. Учредители конгресса — Государственный музей Л. Н. Толстого (Москва), Институт языков и культур им. Льва Толстого (Москва), Музей-усадьба Л. Н. Толстого «Ясная Поляна» и Севастопольский городской университет.

Конгресс был посвящен «золотому пласту русской культуры» и героическим страницам в истории России XIX в., нашедшим отражение в литературе и изобразительном искусстве, музыке и театре, российском и мировом кинематографе.

В задачи Конгресса входило обобщение результатов новых исследований творческого и духовного наследия Л. Н. Толстого; рассмотрение влияния личности писателя на развитие общественной и культурной жизни России; актуализация проблемы войны и мира, поднятой Л. Н. Толстым в своих произведениях, в современной России; исследование проблем становления национального самосознания, сохранения исторической памяти поколений в духовной культуре эпохи Л. Н. Толстого.

Проблематика Конгресса отличалась широтой. Здесь были представлены темы исторической судьбы России в культуре и искусстве; соборности в контексте отечественной культуры; Отечественной войны 1812 г., Крымской войны и обороны Севастополя; проблемы войны и мира в контексте современного исторического, духовного и художественного опыта. Особый интерес представляют доклады, посвященные Севастопольским рассказам Л. Н. Толстого и теме патриотизма в русской литературе.

Докладчиками на Конгрессе выступили ученые институтов Российской академии наук, преподаватели вузов, представители музейного сообщества, сотрудники библиотек из Москвы, Петербурга, Тулы, Екатеринбурга, Севастополя, Симферополя, Киева и Одессы.

Настоящий сборник состоит из двух частей: в первой части представлены доклады участников конгресса, а во второй части читатель познакомится со стихотворениями поэтов – севастопольцев, посвященными родному краю.

VI Международный Толстовский конгресс помог раскрыться уникальному образовательному и культурно-историческому потенциалу города-героя Севастополя на новом этапе его развития как субъекта Российской Федерации.

Часть I

*М. А. Лукацкий (Москва)*АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ Л. Н. ТОЛСТОГО
В КОНТЕКСТЕ ПОЛЕМИКИ НАУКИ И БОГОСЛОВИЯ

Полемика науки и богословия длится не одно столетие. В последнее время эта полемика всё чаще стала приобретать черты конструктивного диалога. «После двух столетий разногласий или игнорирования друг друга... — пишет преподаватель физической биохимии и англиканский священник А. Пикок, — было обнаружено, что богословие и наука связаны между собой неразрывными узами в тех случаях, когда человек ищет ясность и смысл»¹. С этим утверждением трудно не согласиться. Вместе с тем, вполне очевидно и то, что поиск религией и наукой связанных «между собою неразрывными узами» ясных и наполненных смыслом ответов на животрепещущие проблемы бытия, возможен только в том случае, когда и наукой, и богословием одинаково понимается природа уз, неразрывно связывающих их. Такими узами вполне может выступить антропологическая проблематика. Об этой возможности сегодня немало говорится в специальной литературе. Мысль о том, что важнейшим пунктом соприкосновения науки и богословия выступает их позиция относительно сущности человеческой жизни, высказывается многими видными учеными и теологами².

Такая постановка вопроса о взаимосвязи науки и богословия отнюдь не нова. Она, в частности, была в полной мере характерна для отечественной религиозно-философской мысли середины XIX – начала XX в. Во вполне определенно сформулированном виде она представлена и в творчестве Л. Н. Толстого. Идеи Толстого, внесшего серьезный вклад в сближение на антропологической основе религиозного и научного видений мира, должны быть учтены в ведущемся сегодня диалоге, и голос отечественного мыслителя должен быть услышан участниками дискуссии.

Центральной проблемой религиозной философии Л. Н. Толстого является проблема сущности человека и его места в божественном универсуме. В произведении «О жизни» антропологические взгляды мыслителя нашли наиболее полное выражение. Критически анализируя самые различные определения человеческой жизни, Толстой приходит к выводу, что «жизнь человека есть стремление к благу (26, 363). Всякий человек, по его мысли, живет только для того, чтобы ему было хорошо, т. е. для своего блага. Представить жизнь без желания себе блага не может, считает отечественный мыслитель, ни один человек. Понятия жизни и желания блага объявляются мыслителем тождественными понятиями.

Основным противоречием человеческой жизни, по Л. Н. Толстому, является противоречие между желанием блага своей отдельной личности и неизбежными страданиями этой личности, ее смертностью. Жизнь человек чувствует только в себе, в своей личности, и поэтому, утверждает отечественный мыслитель, вначале человеку представляется, что благо, которого он желает, есть благо только его личности. Но, наблюдая за жизнью других существ, приходя в соприкосновение с другими людьми, человек осознает, что его благо зависит от них. Мало того, изучая и постигая эти существа, человек понимает, что они, как и он, чувствуют только свою жизнь и свое благо. И, поняв это, человек не может не сделать вывода, что все бесчисленные существа мира, для достижения каждой своей цели, всякое мгновение готовы уничтожить его самого. Весь мир в представлении человека становится ареной борьбы, составленной из «связанных между собой личностей, желающих истребить и съесть одна другую» (26, 325).

Такая жизнь, по мысли Толстого, не только не может быть для человека благом, но, наоборот, является великим злом. Более того, ослабление сил, болезни, приближающаяся смерть заставляют человека сделать еще один вывод, что он, «его личность — то, в чем одном он чувствует жизнь, только и делает, что борется с тем, с чем нельзя бороться,

— со всем миром ... и хочет удержать жизнь, которую нельзя удержать» (26, 326). Рассуждения эти так просты и естественны, считает русский философ, что доступны всякому разумному человеку и с древнейших времен известны человечеству.

Это внутреннее противоречие жизни человека с необычайной силой и ясностью было выражено, утверждает мыслитель, «и Индийскими, и Китайскими, и Египетскими, и Греческими, и Еврейскими мудрецами, и с древнейших времен разум человека был направлен на познание такого блага человека, которое не уничтожалось бы борьбой существ между собой, страданиями и смертью» (26, 327). Именно в большем и большем уяснении людьми этого ненарушимого борьбой, страданиями и смертью блага человека и состоит, по мысли Толстого, все движение вперед человечества.

Так как положение в мире всех людей одинаково, то одинаково и для всякого человека противоречие его стремления к своему личному благу и сознания невозможности его. По этой же причине одинаковым для всех людей должно быть и определение истинного блага.

В чем же состоит разрешение противоречия жизни? По мнению отечественного мыслителя, разрешение этого противоречия было дано людям христианским учением в его истинном значении. Если древние вероучения старались скрыть противоречие жизни человеческой, то христианское учение, напротив, показывает людям это противоречие во всей его полноте. «Показывает им то, что оно должно быть, и из признания противоречия выводит и разрешение его» (39, 123). В христианском учении, по Л. Н. Толстому, утверждается, что, с одной стороны, человек есть животное и не может перестать быть животным, пока живет в теле; с другой стороны, он есть духовное существо, отрицающее все животные требования человека. Христианское учение, пишет русский философ: «говорит человеку, что он ни зверь, ни ангел, но ангел, рождающийся из зверя, — духовное

существо, рождающееся из животного. Что все наше пребывание в этом мире есть не что иное, как это рождение» (39, 123).

Только это рождающееся духовное существо, утверждает Толстой, и имеет истинную жизнь. Познав это, человек, считает мыслитель, перестает признавать собою свое отдельное от других телесное и смертное существо, а признает собой то нераздельное от других духовное и потому не смертное существо, которое открывается ему его разумным сознанием.

«...Существо, которое открывается человеку его сознанием, рождающееся существо, - есть то, что дает жизнь всему существующему, — есть Бог» (39, 125). Оно проявляется в отдельном человеке желанием блага не себе одному, а всему существующему, любовью. По сущности своей любовь, желание блага, стремится охватить, объять всё существующее. Естественным путем оно расширяет свои пределы любовью — сначала к семейным, жене, детям, потом к друзьям, соотечественникам. Но любовь не довольствуется этим и стремится охватить все существующее. В этом не переставшем расширении пределов области любви, считает Толстой, и заключается сущность истинной жизни человека в этом мире. Всё пребывание человека в этом мире от рождения и до смерти, по его мысли, «есть не что иное, как рождение в нем духовного существа» (39, 128).

Л. Н. Толстой утверждает, что это «не переставшее рождение» есть то, что в христианском учении называется жизнью истинной. По его мнению, согласно христианскому учению для разрешения противоречия жизни нужно «не уничтожить самую жизнь отдельного существа, что было бы противно воле Бога, пославшего ее, и не покоряться требованиям животной жизни отдельного существа, что было бы противно духовному началу, составляющему истинное Я человека, а должно в том теле, в которое заключено это истинное Я человека, служить одному Богу» (39, 130). Истинное «Я» человека, согласно воззрениям отечественного мыслителя, есть не что иное как «беспредельная» любовь, составляющая основу его

жизни. Любовь эта заключена в пределы животной жизни отдельного существа и всегда стремится к освобождению себя от нее. В этом освобождении духовного существа от плотской оболочки и состоит, по Толстому, истинная жизнь каждого отдельного человека и всего человечества.

«Человеку с ложным знанием представляется, — пишет Толстой, — что он знает все то, что является ему в пространстве и времени, и что он не знает того, что известно ему в его разумном сознании» (26, 353). Такому человеку, отмечает он, представляется, что его благо и благо вообще есть самый непознаваемый для него предмет. Почти столь же непознаваемым предметом представляется ему его разумное сознание. Более же познаваемым предметом кажется ему его животная личность и еще более познаваемыми предметами видятся ему животные и растения, и, наконец, самым познаваемым представляется ему «мертвое, бесконечно распространенное вещество» (26, 353).

По мнению же русского мыслителя, дело как раз обстоит наоборот. Несомненное всего, утверждает он, человек может знать и знает то благо, к которому он стремится, затем так же несомненно он знает тот разум, «который указывает ему это благо», потом уже он знает свое животное, и потом «уже видит, но не знает, все другие явления, представляющиеся ему в пространстве и времени» (26, 354). По мысли Л. Н. Толстого, только человеку с ложным представлением о жизни кажется, что он знает предметы тем лучше, чем точнее они определяются в формах пространства и времени. В действительности, считает мыслитель, мы знаем только то, что не определяется ни пространством, ни временем — благо и закон разума.

Истинное знание человека, утверждает мыслитель, кончается познанием своей плотской оболочки. «Это свое животное, стремящееся к благу и подчиненное закону разума, — пишет Толстой, — человек знает совершенно особенно от знания всего того, что не есть его личность. Он

действительно знает себя в этом животном, и знает себя не потому, что он есть нечто пространственное и временное (напротив: себя, как временное и пространственное проявление, он никогда познать не может), а потому, что он есть нечто, долженствующее для своего блага быть подчиненным закону разума. Он знает себя в этом животном, как нечто независимое от времени и пространства. Когда он спрашивает себя о своем месте во времени и пространстве, то ему прежде всего представляется, что он стоит посередине бесконечного в обе стороны времени и что он центр шара, поверхность которого везде и нигде. И этого-то самого, вневременного и внепространственного себя, человек и знает действительно, и на этом своем я кончается его действительное знание. Все, что находится вне этого своего я, человек не знает, но может только наблюдать и определять внешним условным образом» (26, 354–355).

Только отрешившись на время от знания самого себя «как разумного центра, стремящегося к благу», человек, настаивает отечественный философ, может на время условно допустить, что он есть часть видимого мира, проявляющаяся в пространстве и во времени. Наблюдая за собой и за другими людьми, человек соединяет свое истинное внутреннее знание самого себя с внешним наблюдением себя и других существ и делает заключение о себе, как о человеке вообще, подобном всем другим людям, получая по этому условному знанию себя только внешнее представление о других людях, но не зная их в действительности. Животные, растения еще менее понятны ему. «Вещество он понимает уже меньше всего» (26, 355). Человек, согласно взглядам Толстого, не только не знает его, «но только воображает себе его, — тем более, что вещество уже представляется ему в пространстве и времени бесконечным» (26, 355).

«Что может быть понятнее слов: собаке больно, теленок ласков, птица радуется, лошадь боится, добрый человек, злое животное», — спрашивает мыслитель. И все эти важные понятия, считает русский философ, не

определяются ни пространственными, ни временными формами. Толстой утверждает, что, напротив, чем непонятнее человеку закон, которому подчиняется явление, тем точнее определяется явление формами пространства и времени. «Кто скажет, что понимает тот закон тяготения, по которому происходит движение земли, луны и солнца? А затмение солнца самым точным образом определено пространством и временем» (26, 356).

Достоверно, по Толстому, человек знает только свою жизнь, свое стремление к благу и разум, указывающий ему это благо. Следующее по достоверности знание — это знание человеком своей плоти, стремящейся к благу и подчиненной закону разума. В знании же самой плотской оболочки с необходимостью наличествуют пространственные и временные представления, так как воспринимать мир человек может только в этих чувственных формах.

19 октября 1910 г. отечественный философ записывает в своем дневнике: «Представление мира вещественного во времени и пространстве не имеет в себе ничего действительно существующего (реального), а есть только наше представление» (58, 119). Сознание нашей отдельности, считает Л. Н. Толстой, связано лишь с фактом нашей телесной отдельности, — но сама эта сфера телесности с ее множественностью и делимостью является бытием призрачным, нереальным, лишенным свойств истинной жизни.

Все, что знает человек о внешнем мире, утверждает мыслитель, он знает только потому, что знает себя и в себе находит три различных отношения к миру: одно отношение своего разумного сознания, другое отношение своего животного и третье отношение вещества, входящего в тело животного. Исходя из этого и все, что видит человек в мире, располагается перед ним в виде трех отдельных друг от друга планов бытия: 1) разумные вещества; 2) животные и растения; 3) неживое вещество.

Самого себя человек также познает согласно этим установкам. Он знает себя: 1) как разумное сознание, подчиняющее животное; 2) как животное, подчиненное разумному сознанию, и 3) как вещество, подчиненное животному. Л. Н. Толстой считает, что не из познания законов вещества можно вывести законы жизни организмов, и не из познания законов жизни организмов люди могут познать себя как разумное сознание, а наоборот. В первую очередь человек должен познать самого себя, т. е. тот закон разума, которому для его блага должна быть подчинена его личность. И только лишь потом можно и нужно познавать и законы своей животной жизни, и подобных ей жизней, и законы вещества.

«Нужно нам знать, — пишет отечественный мыслитель, — и мы знаем только себя. Мир вещественный уже есть как бы отражение от отражения» (26, 358). По мысли Толстого, только один закон разумного сознания люди постигают несомненно. Этим законом люди живут, но не видят только потому, что не имеют более высокой точки, с которой бы могли наблюдать его. Только если бы были высшие существа, считает русский философ, они смогли бы видеть разумную человеческую жизнь так, как человек видит свое животное существование и существование вещества.

Глава десятая одного из основных философских произведений Л. Н. Толстого «О жизни»³ посвящена раскрытию центрального понятия его антропологии — понятия «разумного сознания». «...Что же такое это разумное сознание? Евангелие Иоанна начинается тем, что слово “Logos” (логос — разум, мудрость, слово) есть начало, и что в нем все, и от него все; и что потому разум — то, что определяет все остальное, — ничем не может быть определяем.

Разум не может быть определяем, да нам и незачем определять его, потому что мы все не только знаем его, но только разум один и знаем. Общась друг с другом, мы вперед уверены, — больше чем во всем другом — в одинаковой обязательности для всех нас общего этого разума. Мы

убеждены, что разум и есть та единственная основа, которая соединяет всех нас, живущих, в одно.

Разум мы знаем вернее и прежде всего, так что все, что мы знаем в мире, мы знаем только потому, что это познаваемое нами сходится с законами этого разума, несомненно известными нам. Мы знаем, и нам нельзя не знать разума. Нельзя, потому что разум — это тот закон, по которому должны жить неизбежно разумные существа — люди. Разум для человека — тот закон, по которому совершается его жизнь, такой же закон, как и тот закон для животного, по которому оно питается и плодится, — как и тот закон для растения, по которому растет, цветет трава, дерево, — как и тот закон для небесного тела, по которому движутся земля и светила. И закон, который мы знаем в себе, как закон нашей жизни, есть тот же закон, по которому совершаются и все внешние явления мира, только с тою разницею, что в себе мы знаем этот закон как то, что мы сами должны совершать, — во внешних же явлениях как то, что совершается по этому закону без нашего участия. Все, что мы знаем о мире, есть только видимое нами, вне нас совершающееся в небесных телах, в животных, в растениях, во всем мире, подчинение разуму. Во внешнем мире мы видим это подчинение закону разума; в себе же мы знаем этот закон как то, что сами должны совершать» (26, 347–348).

«Разумное сознание» дает человеку истинное знание, заключающееся в том, что жизнь человеческая не может быть понимаема иначе, как подчинение животной личности закону разума. По Л. Н. Толстому, жизнь эта хотя и обнаруживается во времени и пространстве, но определяется не временными и пространственными условиями, а только степенью подчинения животной личности разуму. Жизнь истинная проявляется всегда в животной личности, но, считает мыслитель, не зависит, не может ни увеличиться, ни уменьшиться от такого или другого существования животной личности. Временные и пространственные условия, в которых

находится животная личность, не могут, утверждает мыслитель, влиять на жизнь истинную, состоящую в подчинении животной личности разумному сознанию.

По мысли отечественного философа, вне власти человека, желающего жить, уничтожить, остановить пространственное и временное движение своего существования. Но всегда во власти человека возможность жить истинной жизнью, которая есть достижение блага подчинением разуму, независимо от этих видимых пространственных и временных движений. В этом-то большем и большем движении блага через подчинение разуму только и состоит, по Толстому, то, что составляет жизнь человеческую. «Нет этого увеличения в подчинении, — и жизнь человеческая идет по двум видимым направлениям пространства и времени и есть одно существование. Есть это движение в высоту, это большее и большее подчинение разуму, — и между двумя силами и одной устанавливается отношение и совершается большее или меньшее движение по равнодействующей, поднимающей существование человека в область жизни» (26, 361).

«Разумное сознание» указывает людям единый для всех путь жизни. «Деятельность на этом пути есть любовь» (26, 383). По мысли отечественного философа, для исполнения своего назначения человек должен увеличивать в себе любовь и проявлять ее в мире, потому что это увеличение любви и проявление ее в мире есть то самое, что нужно для совершения дела Божия.

Л. Н. Толстой утверждает, что свойство человека в большей или меньшей степени любить одно и не любить другое не происходит от пространственных и временных условий. Рождаясь, человек «уже имеет весьма определенное свойство любить одно и не любить другое... Это-то нечто, состоящее в моем известном, исключительном отношении к миру, и есть мое настоящее и действительное Я. Себя я разумею, как это основное свойство; и других людей, если я знаю их, то знаю только, как особенные

какие-то отношения к миру. Входя в серьезное душевное общение с людьми, ведь никто из нас не руководствуется их внешними признаками, а каждый из нас старается проникнуть в их сущность, т.е. познать, каково их отношение к миру, что и в какой степени они любят и не любят» (26, 405).

Эта позиция Л. Н. Толстого очень близка к учению И. Канта о принадлежности разумного существа и к чувственно воспринимаемому, и к умопостигаемому мирам. В «Основах метафизики нравственности» И. Кант пишет: «Разумное существо должно <...> рассматривать себя как мыслящее существо (Intelligenz) (следовательно, не со стороны своих низших сил), как принадлежащее не к чувственно воспринимаемому, а к умопостигаемому миру; стало быть, у него две точки зрения, с которых оно может рассматривать себя и познавать приложения своих сил, т. е. законы всех своих действий: во-первых, поскольку оно принадлежит к чувственно воспринимаемому миру, оно может рассматривать себя как подчиненное законам природы (гетерономия), во-вторых, поскольку оно принадлежит к умопостигаемому миру, — как подчиненное законам, которые, будучи независимы от природы, основаны не эмпирически, а только в разуме»⁴.

Своеобразное решение в религиозной философии Л. Н. Толстого получает проблема смерти. Мыслитель считает, что для человека, живущего любовной жизнью, смерти нет. «...В себе мы понимаем жизнь не только как раз существующее отношение к миру, но и как установление нового отношения к миру через большее и большее подчинение животной личности разуму, и проявление большей степени любви. То неизбежное уничтожение плотского существования, которое мы на себе видим, показывает нам, что отношение, в котором мы находимся к миру, не есть постоянное, но что мы вынуждены устанавливать другое. Установление этого нового отношения, т. е. движение жизни, и уничтожает представление смерти. Смерть представляется только тому человеку, который, не признав свою жизнь в установлении разумного отношения к миру и проявлении его в большей и

большей любви остался при том отношении, т. е. с той степенью любви, к одному и нелюбви к другому, с которыми он вступил в существование.

Жизнь есть непрерывающееся движение, а оставаясь в том же отношении к миру, оставаясь на той ступени любви, с которой он вступил в жизнь, он чувствует остановку ее, и ему представляется смерть.

Смерть и видна и страшна только такому человеку. Все существование такого человека есть одна непрерывающаяся смерть. Смерть видна и страшна ему не только в будущем, но и в настоящем, при всех проявлениях уменьшения животной жизни, начиная от младенчества и до старости» (26, 409–410).

В многочисленных религиозно-философских произведениях Толстой, используя всю мощь своего таланта, показал скрытый от обыденного сознания смысл того, что именно нравственная, а отнюдь не биологическая жизнь играет определяющую роль в бытии человека. Как всегда, в предельно заостренной и на первый взгляд даже парадоксальной форме он выразил это следующими словами: «Человек умирает только от того, что в этом мире благо его истинной жизни не может уже увеличиться, а не от того, что у него болят легкие, или у него рак, или в него выстрелили, или бросили бомбу» (26, 422). Мысль о неизбежности биологической смерти и духовном бессмертии человека проходит красной нитью через все творчество отечественного мыслителя. Все философские и художественные произведения Л. Н. Толстого пронизывает эта последняя идея, согласно которой «про состояние после смерти нельзя сказать, что оно будет. Бессмертие не будет и не было, оно есть»⁵. Оно заключено в самой жизни, в том, что составляет ее основу, «особенное отношение к миру каждого существа» (26, 406). Смерть страшна для тех, кто «не видит, как бессмысленна и погибельна его личная одинокая жизнь, и кто думает, что он не умрет... Я умру так же, как и все <...> но моя жизнь и смерть будет иметь смысл и для меня и для всех» (23, 402).

Таким образом, нравственный смысл жизни, по мысли Л. Н. Толстого, перечеркивает смерть как абсолютное забвение, как уход в «ничто». Отечественный мыслитель утверждает, что, хотя человек и умер физически, «его отношение к миру продолжает действовать на людей, даже не так, как при жизни, а в огромное число раз сильнее, и действие это по мере разумности и любовности увеличивается и растет, как все живое, никогда не прекращаясь и не зная перерывов» (26, 413). Такое видение жизни человека, его смерти и бессмертия русский философ ясно выразил и в ряде своих работ: в отношении к публикации письма Мадзини о бессмертии (1894), в статьях «О самоубийстве» (1890) и «Зеленая палочка» (1905). Это видение заключается в том, что пока есть жизнь в человеке, он может совершенствоваться и служить миру. Л. Н. Толстой понимает такую жизнь диалектически, служить миру человек может, только совершенствуясь, и совершенствоваться — только служа миру. В целом же, по глубокому убеждению мыслителя, если человек «живет, отрекаясь от личности для блага других, он здесь, в этой жизни уже вступает в то новое отношение к миру, для которого нет смерти и установление которого есть для всех людей дело этой жизни» (26, 415).

Человек, согласно пониманию русского философа, сложное существо, представляющее собой единство духовного и плотского, противоположных, по мысли Толстого, начал. Духовным в человеке является то «бестелесное начало <...> дающее жизнь всему» (45, 43), которое люди называют «своим настоящим “я”» (45, 36). Это та субстанция, которая объединяет людей друг с другом, устраняя тем самым их временную и пространственную разъединенность. Телесным же в человеке, считает мыслитель, выступает то начало, которое полностью зависит от внешнего мира и его законов и которое в полной мере проявляет себя в обособленности индивидуального существования. Еще одно проявление сложности состоит в том, что человек — это существо, наделенное «разумным сознанием», направленным внутрь

на духовное, и «разумом», постигающим закономерности внешнего мира, природного и социального.

По мысли Л. Н. Толстого, в мире осуществляется высшая целесообразность, и жизненная миссия человека заключается в том, чтобы стать сопричастным этим изменениям, сопрягая для этого свою с действиями высшей силы. Только в этом случае человек, считает мыслитель, сможет почувствовать себя участником становящейся всеобщей гармонии. «Я вернулся к вере в ту волю, — говорит он в «Исповеди», — которая произвела меня; я вернулся к тому, что главная и единственная цель моей жизни есть то, чтобы быть лучше, т. е. жить согласнее с этой волей» (23, 46).

Отечественный мыслитель не сомневался в том, что люди рождаются с даром внутренней нравственной свободы, дающей человеку возможность возвеличить или погубить свою душу. Возвеличивание души, по его мысли, означает выход за пределы эгоистического существования, нацеленного только на достижение плотских утех, и подчинение своей свободы требованиям всеобщей воли: «Чтобы спасти свою душу, нужно жить по-Божьи, а чтобы жить по-Божьи, нужно отречься от всех утех жизни, трудиться, смиряться, терпеть и быть милостивым» (23, 47). Человеку свобода дана только для того, чтобы «спасти свою душу», т. е. для осознанной переориентации своей индивидуальной эгоистической жизни на жизнь, подчиненную заботам о других.

Руководствуясь таким видением, Толстой доказывает, что человек начинает жить как нравственное существо только тогда, когда он свою волю приводит в соответствие с нравственным законом, сливаясь с ним и подчиняясь ему. Осознанно выполняя требования этого закона, человек, по мысли отечественного философа, приходит в согласие с самим собой и обретает единственно возможное на земле высшее благо. Путь к этому высшему благу мыслитель видит в гармоническом «сопряжении» личной внутренней свободы с необходимостью, объективно влекущей человека к

отчуждению от своих эгоистических стремлений. Толстой не сомневается в том, что человек находит самого себя, возможное в этой жизни удовлетворение и счастье только тогда, когда отказывается от своих индивидуальных желаний и направляет свою волю на исполнение велений единой для всех духовной сущности.

Размышляя над проблемой свободы и необходимости, Толстой в трактате «В чем моя вера?» крайне негативно оценивает индивидуалистическое существование человека, стремящегося к наслаждениям и личному благополучию, воля которого становится инструментом удовлетворения эгоистических побуждений. Со свойственной отечественному мыслителю страстностью и убежденностью он подвергает сокрушительной критике защитников суверенитета личности, ставящих «плотское» конечное существование человека выше его духовно-нравственного бытия. Единственным путем «спасения» русскому философу видится путь, предполагающий служение «всем» беззаветно и бескорыстно. Только путь, связанный с безусловным отречением от себя, жертвенным служением «Сыну человеческому», может принести людям, утверждает мыслитель, вечное «спасение».

Л. Н. Толстой настойчиво призывает к «сопряжению» их личной воли с волею «Отца», т. е. с необходимостью, реализующейся в этом мире. «Я неизбежно погибну бессмысленною жизнью и смертью со всеми окружающими меня, если я не буду исполнять этой воли Отца» (23, 401). Только в осуществлении этой воли «Отца» мыслитель видел для людей «единственную возможность спасения». Волю «Отца» он находил в незамутненном Церковью учении Христа и в Его заповедях: «Я понял, что исполнение этих заповедей есть воля того начала всего, от которого произошла и моя жизнь» (23, 401).

У Л. Н. Толстого тайна культуры уходит в тайну личности. «Авторское право» на культуру у него целиком принадлежит человеку. Культура у

отечественного мыслителя выступает сферой реализации сущностных сил человека. Он разделяет тезис И. Канта о морали как неотъемлемой части, ядре культуры. Л. Н. Толстой вслед за И. Кантом ставит знак равенства между понятиями «культурный» и «нравственный» человек. Культура, в понимании русского философа, неотделима от нравственности. «Все наши усовершенствования жизни, — пишет он, — и железные дороги, и телеграфы, и всякие машины могут быть полезны для соединения людей, а потому и для приближения Царства Божия. Но горе в том, что люди увлеклись этими усовершенствованиями и думают, что если они много настроят разных машин, то это приблизит их к Царству Божию. Это такая же ошибка, как та, какую сделал бы человек, если бы все пахал одну и ту же землю и ничего бы не сеял на ней. Для того, чтобы все эти машины принесли свою пользу, нужно, чтобы люди усовершенствовали свою душу, воспитали бы в себе любовь. А без любви телефоны, телеграфы, летательные машины не соединяют, а, напротив, все больше и больше разъединяют людей» (45, 88).

Нравственное самосовершенствование рассматривается Толстым одновременно как дело, приводящее людей к единению с Богом и между собой, и как основание культуросозидающего процесса. Смысл жизни, по его определению, заключается в том, «чтобы установить Царство Божие на земле, т. е. заменить насильственное, жестокое, ненавистническое сожительство людей любовным и братским»⁶. В соответствии с этим все отношения человека и к людям, и к миру должны утверждаться на вере в Бога. Во многих своих произведениях Толстой поясняет, что процесс внутреннего совершенствования, рост любви в личности не замыкает ее в себе, а, напротив, выводит ее из себя. По мысли отечественного философа, одинаково ошибается и не исполняет своего назначения тот, кто стремится к улучшению жизни людской, к установлению Царства Божия, не устанавливая его в себе, и тот, кто стремится к такому личному совершенствованию, которое не имеет целью установление Царства Божия вне себя.

Человек, считает мыслитель, поставлен в такие условия, что единственное для него, истинное разумное благо состоит в стремлении к личному самосовершенствованию; личное же самосовершенствование таково, что оно достигается только тогда, когда человек признает себя орудием Бога для установления Его Царства. По убеждению Толстого, тут существует полное соответствие и гармония: «В той мере, в которой достигает человек внутреннего совершенства, в той мере устанавливает он Царство Божие, и только в установлении Царства Божия он подвигается к внутреннему совершенству. Без сознания того, что усилие мое содействует установлению Царства Божия приближением совершенства Отца, не было бы жизни. И потому каждый из нас живет только в той мере, в которой он устанавливает Царство Божие вне себя и совершенствует себя внутри себя»⁷.

Таким образом, на вопрос, как осуществляется нравственный и культурный прогресс, Л. Н. Толстой отвечает: совершенствованием личности, которое в то же время есть и совершенствование жизни общества. «Всякое истинное просвещение и исправление себя неизбежно просвещает и исправляет других, и только одно это средство действительно просвещает и исправляет других, вроде того, как загоревшийся огонь не может светить и согревать только тот предмет, который сгорает в нем, но неизбежно светит и греет вокруг себя, а светит и греет вокруг себя только тогда, когда сам горит»⁸. И это действие культурного, нравственного просвещения человека не может иметь пределов, не может остановиться на какой-либо ограниченной совокупности лиц и ограничиваться ею. Истинное просвещение объемлет всех, все человечество общим законом любви. Соединяет людей одно: «отношение к Богу и стремление к нему, потому что Бог один для всех, и отношение всех людей к Богу одно и то же. Хотят или не хотят признавать это, перед нами стоит один и тот же идеал высшего совершенствования, и только стремление к нему уничтожает разобщение и приближает нас друг к другу» (36, 165).

В своих произведениях отечественный мыслитель доводит принцип единения до логического предела. По его мысли, единение есть тот «ключ», который освободит людей от зла. Такая постановка вопроса побуждает Толстого отрицать всякое «единение малых или больших частей человечества во имя ограниченных частных целей». «Будь это единение семьи, шайки грабителей, общины или государства, народности или «священный союз» государств, такие соединения не только не содействуют, но более всего препятствуют истинному прогрессу человечества» (38, 176).

Человечество, считает Толстой, неминуемо должно пройти на пути к полному единению через различные относительные формы культурного, общественного прогресса. Направленность же культурного движения должна, по его мысли, определяться только абсолютным идеалом, данным христианством.

«Учение Христа, — пишет мыслитель, — тем отличается от прежних учений, что оно руководит людьми не внешними правилами, а внутренним сознанием возможности достижения божеского совершенства. И в душе человека находятся не умеренные правила справедливости и филантропии, а идеал полного, бесконечного божеского совершенства. Только стремление к этому совершенству отклоняет направление жизни человека от животного состояния к Божескому настолько, насколько это возможно в этой жизни <...>. Спустить требования идеала — значит не только уменьшить возможность совершенства, но уничтожить самый идеал» (28, 78).

В тесной связи с этим положением учения Л. Н. Толстого стоит его убеждение, что всякая общественная деятельность бесплодна и не нужна, что «истинное социальное улучшение достигается только религиозно-нравственным совершенствованием отдельных личностей» и что «социальное улучшение при помощи внешних форм» является лишь «губительной иллюзией», останавливающей «истинный прогресс» (36, 160).

Культурный идеал — любовное единение всех людей на религиозной основе, для отечественного мыслителя является венцом нравственных стремлений человека, но путь к этому идеалу лежит исключительно через воспитание личности в направлении к бесконечному Божескому совершенству.

Толстой верит в моральный прогресс. По его мысли, моральный прогресс неукоснителен, так как он обеспечен силою высшей Воли. И поэтому такой процесс совершается неуклонно и безостановочно. По этой причине мыслитель так категорически отрицает необходимость внешнего содействия нравственному развитию человечества.

Конкретные пути культурного, общественного прогресса считаются Толстым далекими от идеала и неспособными что-либо добавить к действию закона любви. По мнению мыслителя, изменять формы жизни людей, надеясь этим средством изменить мировоззрение людей, все равно, что перекладывать разными способами сырые дрова в печи, рассчитывая на то, что есть такое расположение сырых дров, при котором они загорятся. Все равно, отмечает Толстой, загорятся только сухие дрова, независимо от того, как они сложены. Этому бессилию внешних изменений русский философ противопоставляет единственное действительное средство — внутреннее духовное перерождение. Если, утверждает Толстой, жить в согласии с волей Бога, то будет достигнута та степень благосостояния и таким способом, которых желают люди. Проповедь общественного переустройства представляется мыслителю равносильной тому, как если бы кто-либо стал утверждать, что «людям не надо идти самим, своими ногами туда, куда они хотят и куда им нужно, но что под них подведется такой пол, по которому они, не идя своими ногами, придут туда, куда им нужно» (28, 171).

Самое главное — совершенствовать себя, воспитывать в себе чувство любви и заражать других любовью. «Истинное спасение одно: исполнение воли Бога каждым отдельным человеком в себе, т. е. в той части мира, которая одна подлежит его власти. В этом — главное, единственное

назначение каждого человека, и это вместе с тем единственное средство воздействия на других каждого отдельного человека; и потому на это, и только на это должны быть направлены все усилия каждого человека» (36, 139). Это — путь, идя по которому люди «наверное избавляются от своих страданий и наверное получают наибольшее внутреннее — духовное и внешнее телесное благо, и получают не одни какие-либо избранные, а все люди без всякого исключения» (36, 139).

С разных сторон рассматривает Толстой вопрос о путях истинного культурного прогресса, и вывод его каждый раз остается неизменным: личное совершенствование, приводящее к единению всех на религиозной основе. В этом и состоит, по мысли отечественного философа, закон жизни человеческой. «Ищите Царствия Божия и правды Его (того, которое внутри вас), — пишет мыслитель, — и остальное, то есть все то практическое благо, к которому может стремиться человек, само собою осуществится» (36, 139).

В творчестве Л. Н. Толстого уделяется большое внимание проблеме взаимосвязи религии и науки. Мыслитель не противопоставляет религию и науку, он ищет пути их объединения. Таким объединительным началом ему видится учение о человеке, учитывающее его неизбежную потребность в понимании своей роли и места в простирающемся с бесконечность универсуме. По мнению Толстого религия и наука не противостоят, а взаимно дополняют друг друга. Согласно Л. Н. Толстому, религия предоставляет человеку возможность обретения смысл его бытия, а наука помогает отыскать оптимальные пути реализации этого смысла. Сегодня, в условиях углубления диалога между представителями религиозного и научного знания, представления Л. Н. Толстого о снятии коренных противоречий между этими ветвями знаний в контексте их рассмотрения в антропологической плоскости, дают пример того, как могут конструктивно и непредвзято объединяться непохожие друг на друга религиозное и научное видения мира.

¹ *Пикок А.* Богословие в век науки: Модели бытия и становления в богословии и науке. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. С. 17.

² *Полкинхорн Дж.* Наука и богословие: Введение. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. С. 59.

³ Л. Н. Толстой считал трактат «О жизни» одним из самых важных своих философских произведений. Это подтверждается содержанием его письма к В. В. Майнову (1889 г.). В нем он пишет: «Вы спрашивали, какое сочинение из своих я считаю более важным? Не могу сказать, какое из двух: “В чем моя вера?” или “О жизни”» (64, 317).

⁴ *Кант И.* Основы метафизики нравственности // Антология мировой философии: В 4т. М., 1971. Т. 3. С. 162.

⁵ *Гольденвейзер А. Б.* Вблизи Толстого. М., 1959. С. 229.

⁶ *Толстой Л. Н.* Собр. соч.: В 24 т. М., 1913. Т. 18 (Мысли о смысле жизни; Мысли о самосовершенствовании). С. 170.

⁷ Там же. С. 184.

⁸ Там же. С. 203.

Ю. Г. Морозова (Москва)

ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ РАННЕГО ТОЛСТОГО (НА ПРИМЕРЕ СЕВАСТОПОЛЬСКИХ РАССКАЗОВ)

Можно ли постичь Л. Н. Толстого?! Толстой — гений, к тому же, философ-мудрец, за сложными размышлениями которого угадывается его любовь к человеку и человечеству. Можно ли провести грань между его величайшими раздумьями о человеке и человечестве, истории и искусстве, богатыми сюжетными линиями его произведений и тем, что связано с именем Толстого?! По замечанию И. Н. Сиземской, «любая проблема, связанная с творческим наследием Л. Н. Толстого, столь многозначна и многопланова, что при обращении к ней сразу возникает опасение: а возможно ли ее рассмотрение, как адекватное пониманию самого писателя?»¹ Но, рассуждая о природе творчества вслед за С. Л. Франком и И. А. Ильиным, можно заключить, что для Толстого литературное творчество и философия едины. Скрепляющей нитью между философией и творчеством Толстого была его глубокая вера в Бога и человека. Е. Соловьев особо подчеркивал значение веры в жизни и творчестве Толстого, утверждая, что «как бы ни глубоко погружался он в безнадежное отрицание — эта вера спасала его и вызывала после каждого падения к новой жизни, новой работе»². Вера давала писателю силу жить и творить, вера явилась основой его философии жизни.

1853–1856 гг. Крымская война. Молодой Толстой отправляется в Севастополь. Он едет на войну не только из патриотических убеждений, но чтобы испытать себя, удовлетворить свое честолюбие, проявить свою храбрость и воинскую доблесть, подобно Володе Козельцову — герою рассказа «Севастополь в августе». «Через неделю я бы всем доказал, что я уж не очень молоденький! —

восклицает герой Толстого. — Я и краснеть перестану, в лице будет мужество, да и усы небольшие, но порядочные вырастут к тому времени...» (с. 144)³. Вспомним фотографию молодого Толстого 1854 г., на которой писатель предстает в офицерской форме. Чем не герой рассказа?!

Уже первые критики отмечали автобиографическое сходство молодого Толстого и его героев. Все, лично пережитое Толстым в военные годы, служило ему материалом для рассказа: своими взглядами, чувствами, переживаниями наделял автор близких ему персонажей. В письме от 3 июля 1855 г. к брату Сергею Толстой писал, что «просился в Крым», «чтобы видеть эту войну», а «больше всего из патриотизма» (59, 320). Подобные чувства — тщеславие, честолюбие, а, большей частью патриотизм — испытывают молодые офицеры (среди них и Володя Козельцов — 17-летний прапорщик), едущие в осажденный Севастополь из Дворянского полка. Но героям Толстого свойственны и другие чувства, которые, наверное, переживал каждый, кто находился в опасности: отчаяние, страх, ужас. Володя Козельцов думает о смерти и мечтает. «Мы всех перебьем; но наконец меня ранят другой раз, третий раз, и я упаду при смерти. Тогда все прибегут ко мне. Горчаков придет и будет спрашивать, чего я хочу...» (с. 145). Или в другом месте рассказа, когда Володя уже успел рассмотреть все «прелести» осажденного Севастополя: «Володе вдруг сделалось ужасно страшно: ему все казалось, что сейчас прилетит ядро или осколок и ударит его прямо в голову» (с. 150).

Козельцов думает о смерти, и читатель вместе с ним переживает состояние, которое когда-то овладевало и самим писателем: «Этот сырой мрак, все звуки эти, особенно ворчливый плеск волн, — казалось, все говорило ему, чтобы он не шел дальше, что не ждет его здесь ничего доброго, что нога его уж никогда больше не ступит на русскую землю по эту сторону бухты...» (с. 150). Подобное чувство в той или иной степени переживали все защитники Севастополя, и Толстой очень убедительно и психологически достоверно показывает это.

В Севастопольских рассказах писатель использует своеобразный принцип «подстановки» и «авторизации», который впоследствии станет одним из основных, отличительных принципов творчества Толстого. Близкая, т. е. современная писателю, история предстает живой и подлинной, «пережитой» не только героями писателя, самим автором, но и «проживаемая» читателями.

Мысли и чувства героев Севастопольских рассказов — это в какой-то степени мысли и чувства самого писателя. Так, предчувствие неминуемой смерти, усугубившееся нахлынувшим приступом тоски, одиночества, жалости к самому себе («Я несчастное, жалкое создание!») поколебало стойкость Володи Козельцова, его желание служить Отечеству, но герой остается верен своему долгу...

Из дневников писателя: «Постоянная прелесть опасности, наблюдения над солдатами, с которыми живу, моряками и самым образом войны так приятны, что мне не хочется уходить отсюда, тем более что хотелось бы быть при штурме, ежели он будет...» (47, 40). Эти дневниковые записи Толстого — свидетельства весьма существенные и важные для понимания жизненной и художественной природы Севастопольских рассказов. И далее (из письма к брату Сергею от 20 ноября 1854 г.): «Многие убиты и ранены. Священники с крестами ходят на бастионы и под огнем читают молитвы. В одной бригаде, 24-го, было 160 человек, которые раненые не вышли из фронта. Чудное время!..» (59, 281).

Другой герой писателя — штабс-капитан Михайлов (рассказ «Севастополь в мае») испытывает подобные чувства, когда попадает на севастопольские редуты. Он преисполнен радужных и честолюбивых надежд и, вместе с тем, переживает состояние отчаяния и ужаса, когда нужно идти на бастион. «Наверное, мне быть убитым нынче, — думал штабс-капитан, — я чувствую. И главное, что не мне надо было идти, а я сам вызвался. И уж это всегда убьют того, кто напрашивается... Впрочем, ежели не убьют, то, верно, представят... Мой долг был идти, да, святой долг» (с. 101). Это противоречие — между неотвратимостью

смерти и присущей человеку жаждой жизни очень хорошо показано Л. Н. Толстым.

Драматизм жизни каждого человека, вне зависимости от того, кто он есть, состоит в том, чтобы определить для себя, в чем смысл моей жизни и есть ли вообще смысл? Есть ли в жизни человека такой смысл, который бы не уничтожался смертью? Штабс-капитан Михайлов, Володя Козельцов и многие другие герои Севастопольских рассказов вынашивают честолюбивые планы, надеются получить «ежели не майора, то Владимира наверно», утверждают святость долга перед Отечеством. Но все это — чувство долга, честолюбивые планы, тщеславные надежды, воинская гордость оказываются чем-то малозначащим или значащим не в той степени, чтобы объяснить смысл каждой, отдельно взятой человеческой жизни. «Что значат смерть и страдания такого ничтожного червяка, как я, в сравнении с столькими смертями и столькими страданиями?» — восклицает штабс-капитан Михайлов (с. 87).

Толстой показывает, что его герои в особенно тяжелые минуты обращаются к Богу. «Отрадное чувство», которое испытывает Володя Козельцов при мысли о Боге и во время молитвы, — чувство, также пережитое Толстым, участником военных событий на Кавказе и в Крыму. Из дневника писателя (от 12 июня 1851 г.): «Сладость чувства, которое испытал я на молитве, передать невозможно <...>. Ежели определяют молитву просьбою или благодарностью, то я не молился. Я желал чего-то высокого и хорошего <...>. Мне хотелось слиться с Существом всеобъемлющим. Я просил его простить преступления мои; но нет, я не просил этого, ибо я чувствовал, что ежели Оно дало мне эту блаженную минуту, то Оно простило меня <...>. Я в одном чувстве соединял все, и мольбу, и благодарность. Чувство страха совершенно исчезло» (46, 61).

Так, молитва Володи Козельцова, конечно же, в чем-то по-детски непосредственная, искренняя и естественная, так же, как и его размышления о самом себе, о брате, которого он глубоко уважал и почитал, об окружающих, о смерти и т. д., есть в то же время попытка ответить на главный вопрос: а есть ли

смысл в моей жизни? В жизни тех, кто умирал и умирает за Отечество, за Севастополь? «Господи! Неужели же меня убьют, именно меня? Господи, помилуй меня!» — восклицает Володя, со «страдальческим выражением» взирая на тяжело раненных и умирающих солдат (с. 150). Или в другом месте рассказа, когда прапорщик Козельцов уже побывал на бастионах: «Если нужно умереть, нужно, чтоб меня не было, сделай это, Господи, поскорее сделай это; но если нужна храбрость, нужна твердость, которых у меня нет, — дай мне их, избави от стыда и позора, которых я не могу переносить, но научи, что мне делать, чтобы исполнить Твою волю» (с. 156). Последние строки репрезентативно экспрессивны и аллюзивно восходят к Евангельскому тексту — молению о чаше Иисуса Христа в Гефсиманском саду (незадолго до Его распятия), тем самым подчеркивая важность момента в жизни героя. Читатель понимает, что участь Володи Козельцова предрешена — он погибает, как и многие другие молодые офицеры и солдаты, отстаивая Севастополь. Этот эпизод моления наталкивает нас на мысль, что в теологической парадигме творчества Толстого было отведено особое место Божественному предопределению и личностной свободе.

Жизнь человека, по мнению писателя, наполняется смыслом в той мере, в какой он подчиняет свою жизнь исполнению воли Творца. Воля же Творца есть абсолютная воля и необходимый для жизни закон — закон любви. Закон, в основе которого — учение и заповеди Христа. Обратимся снова к Евангелию: «Ибо *кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради Меня, тот сбережет ее*»⁴. О чем молится Козельцов? «Если нужно умереть, сделай это, Господи» или же «научи». Дорожит ли герой своей жизнью? Конечно же, как и любой из нас. Но он готов принести себя в жертву, если на то будет воля Бога; он готов жертвовать собой не только и не столько из любви к Богу или к Родине, сколько из любви к самому себе. И это здоровое, вполне естественное чувство — желать для себя спасения и вечной жизни.

Другая Евангельская мысль, скрытая в подтексте рассказа и также мастерски обыгранная, скорректирована писателем в соответствии с его философией жизни.

Чтобы человеку спастись, нужно, во-первых, отвергнуть себя, то есть оставить свои желания о богатстве, комфорте, роскоши и прочих телесных удовольствиях (и мы видим, что герои обороны Севастополя живут в далеко не лучших условиях, за исключением высших кругов), во-вторых, нужно взять свой крест, что, в понимании Толстого, означает осознать ответственность за себя и всех людей, кто связан с тобой кровными или духовными узами. Так, на штабс-капитане Михайлове, прапорщике Козельцове и его брате и многих других героях обороны Севастополя лежит огромная ответственность за сохранение города и, в конечном счете, за благоприятный исход войны. И, в-третьих, необходимо следовать воле Творца. А воля Творца выражена в Его заповедях, таких, как «люби ближнего своего» и «не убий»; высший же закон — любовь и милосердие. Следовательно, чтобы придать собственной жизни смысл человек должен любить не только ближнего, но и своего врага, а значит, перестать убивать, совершать насилие, к чему призывает война, не отвечать злом на зло, по ветхозаветному «око за око», «зуб за зуб». Необходимо принять закон любви как абсолютный, совершенный и единственный путь к бессмертию.

В художественно-наглядной форме Толстой показывает, как карает Господь людей за их не-следование закону жизни. Исковерканные лафеты, бесчисленные трупы, море крови, грязь и «мертвое молчание» — это плоды войны. Вот, например, штабс-капитан Михайлов (он боится показывать людям, что верит в Христа, «потому что ему совестно было перед своим человеком громко молиться Богу» (с. 102). Михайлов, скорее, будет верить в разные приметы, нежели в Бога: «И зачем он <Праскухин> идет со мной, сколько я ни замечал, он всегда приносит несчастье» (с. 115). Или, например, Пест, похваляющийся тем, «как он заколот француза и как, если бы не он, дело было бы проиграно» (с. 116). Как следствие несоблюдения закона жизни — «дух скверный» — вот и все, что останется от человека, от того же Песта, Михайлова или Праскухина, «зараженных» тщеславием, желанием почестей и наград — «нервом культурного бытия» современности, по меткому замечанию Е. Соловьева.

В другом рассказе — «Севастополь в мае» — слышится страстный призыв Толстого к единению людей в вере и законе любви. «И эти люди — христиане, исповедующие один великий закон любви и самоотвержения, глядя на то, что они сделали, с раскаянием не упадут вдруг на колени перед Тем, кто, дав им жизнь, вложил в душу каждого, вместе со страхом смерти, любовь к добру и прекрасному, и со слезами радости и счастья не обнимутся, как братья? Нет! Белые тряпки спрятаны — и снова свистят орудия смерти и страданий, снова льется невинная кровь и слышатся стоны и проклятия» (с. 128).

Война — это сумасшествие, — заключает Толстой. «Одно из двух: или война есть сумасшествие, или ежели люди делают это сумасшествие, то они совсем не разумные создания, как у нас почему-то принято думать» (с. 95). Что значит быть «разумными созданиями»? Согласно философии жизни Толстого, это значит следовать закону любви, а чтобы следовать Божественному закону, нужно обладать знанием. Есть два вида знания — разумное и неразумное. Подчиняясь разумному знанию, человек совершает бессмысленные поступки. Есть знание неразумное — это вера, следуя которой человек обретает подлинный смысл жизни. «Жизнь для себя не может иметь никакого смысла <...> — скажет впоследствии Толстой в статье «В чем моя вера?». — Если есть жизнь разумная, то она должна быть какая-нибудь другая, т. е. такая, цель которой не в жизни для себя в будущем. Чтобы жить разумно, надо жить так, чтобы смерть не могла разрушить жизни» (23, 487). Следуя закону Христа, человек становится подлинно «разумным созданием». Вот таков философский парадокс писателя.

Движение человечества непрерывно. В Севастопольских рассказах это движение представлено то как поток, в который оказываются вовлечены главные действующие герои, то как лавина, сметающая на своем пути жизни, сотни и тысячи жизней, то море, в котором утопают человеческие страсти и пороки. Цель истории — постижение законов этого движения, в котором любой человек может оказаться героем. «На дне души каждого лежит та благородная искра, которая делает из него героя» (с. 162). Вера писателя в человека несомненна, особенно,

если этот человек — защитник Отечества. Главный же герой Толстого — простой русский народ — творец русской истории, о котором скажет писатель еще немало добрых и горячих слов.

В «Севастопольских рассказах» пророчески звучат слова о том, что история с Крымом не закончится, что надолго в истории останется «эта эпопея Севастополя, которой героем был народ русский» (с. 93).

Несмотря на то, что Крымская война была проиграна, а Севастополь пришлось оставить врагам, Толстой вложил в речь одного из защитников города твердую уверенность в то, что Крым снова войдет в состав России. «Погоди, еще расчет будет с тобой настоящий — дай срок, — заключил он (Васин), обращаясь к французам. — Известно, будет! — сказал другой с убеждением» (с. 180).

Пришло время исполниться пророчеству Толстого. «Ежели, как мне кажется, в России невыгодно смотрят на эту кампанию (Крымская кампания), то потомство поставит ее выше всех других...» (с. 384).

В лучших произведениях Л. Н. Толстого критики отмечали способность писателя отобразить «таинственнейшие движения психической жизни»⁵, истинное величие русского народа; страницы «славного былого времени», напоминающие нам картины В. В. Верещагина⁶, и «безжалостную трезвость» современности⁷. На собственном примере и примере своих героев — защитников Севастополя — Толстой показал, как надо жить, чтобы жить вечно. Наверное, в том и есть историческая логика, правда жизни, в которой молодой обер-офицер, участвовавший в бомбардировке города на Язоновском редуте четвертого бастиона, не погиб и передал свое знание нам, людям XXI века.

¹ Сиземская И. Н. Л. Н. Толстой об исторической необходимости как «равнодействующей множества волей» // Вопросы философии. 2010. № 9. С. 135.

² Соловьев Е. Л. Н. Толстой: Его жизнь и литературная деятельность. СПб., 1894. С. 57.

³ Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: В 100 т. Художественные произведения: В 18-ти томах. М.: Наука, 2002. Т. 2. С. 144. Здесь и далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием страницы.

⁴ Лк 9, 24.

⁵ Чернышевский Н. Г. Военные рассказы графа Л. Н. Толстого. СПб., 1856. С. 123.

⁶ Саводник В. Ф. Очерки по истории русской литературы XIX века. М., 1906. Ч. II. С. 179.

⁷ Там же. С. 176.

Л. В. Адонина, Л. А. Моря (Севастополь)

ЛЕКСИЧЕСКАЯ ОБЪЕКТИВАЦИЯ КОНЦЕПТА «КРЫМСКАЯ ВОЙНА» В СЕВАСТОПОЛЬСКИХ РАССКАЗАХ Л. Н. ТОЛСТОГО

В статье исследуется концепт «Крымская война» в художественной картине мира Л. Н. Толстого. Проводится анализ номинативного поля концепта на материале «Севастопольских рассказов», позволяющего воссоздать объективный фрагмент русского языкового сознания, так как Толстой являлся участником изучаемых нами событий.

Актуальность работы обусловлена интересом современного языкознания к проблеме отражения в языке основных концептов национальной концептосферы. Целью статьи является исследование концепта «Севастополь» в художественной картине мира Толстого как экспонента языкового сознания 1853–1856 гг.

Общественно-политическое явление «война» является ценностно-значимым для русской культуры. Данному феномену посвящены научные изыскания в области философии, социологии, психологии, истории, политологии, но в лингвистической науке война как общественно-политический феномен начала изучаться только с развитием лингвокогнитивистики и лингвокультурологии.

Понятийный компонент композитивного концепта «Крымская война» в Севастопольских рассказах Толстого является сложным образованием. В него входят группы когнитивных признаков компонент-концептов, семантические пространства которых совпадают с концептом «Крымская война».

Компонент-концепт «русские». Русские в Севастопольских рассказах представляются патриотами своей страны, они способны не задумываясь пожертвовать своей жизнью во благо отечества, они едины в своем

выступлении против врага. Данные качества русского народа находят свое подтверждение при экспликации различных когнитивных признаков.

Когнитивный признак «патриотизм русских»: «Из-за креста, из-за названия, из угрозы не могут принять люди эти ужасные условия: должна быть другая, высокая побудительная причина. И эта причина есть *чувство, редко проявляющееся, стыдливое в русском, но лежащее в глубине души каждого, — любовь к родине*»; «Вы ясно поймете, вообразите себе тех людей, которых вы сейчас видели, теми героями, которые в те тяжелые времена не упали, а возвышались духом и *с наслаждением готовились к смерти, не за город, а за родину; как-то совестно жить в Петербурге, когда тут умирают за отечество*»².

Когнитивный признак «нравственная сила русских»: «Главное, отрадное убеждение, которое вы вынесли, — это убеждение в невозможности... *...поколебать где бы то ни было силу русского народа*»; «Вглядитесь в лица, в осанки и в движения этих людей: в каждой морщине этого загорелого скуластого лица, в каждой мышце, в ширине этих плеч, в толщине этих ног, обутых в громадные сапоги, *в каждом движении, спокойном, твердом, неторопливом, видны эти главные черты, составляющие силу русского, — простоты и упрямства*».

Когнитивный признак «единство русских»: «Вишь, и наши казармы позажгли, — продолжал он, вздыхая, — и *сколько там нашего брата пропало*»; «Когда я крикну “ура!” — за мной и не отставать... *Дружней, главное дело... покажем себя, не ударим лицом в грязь, а, ребята?*»; «“*Простите, братцы!*” — еще хочет сказать что-то, и видно, что хочет сказать что-то трогательное, но повторяет только еще раз: “*Простите, братцы!*”». Использование существительных «*брат*», «*братцы*», которые являются номинацией признака «родственные связи» указывают на глубинную психологическую связь русского народа на этническом, генетическом уровне. Образ русских в исследуемом нами концепте является собирательным. Сила русских заключается в их единстве и общности.

В русском языковом сознании отразилось то, что русский народ, вынужденный одиннадцать месяцев жить, подвергаемый риску ежеминутной смерти, теряет ощущение опасности, и в нем просыпается желание риска и игры со смертью. Когнитивный признак «азарт» объективирует данное свойство: «...когда снаряд пролетел, не задев вас, вы оживаете, и какое-то отрадное, невыразимо приятное чувство, но только на мгновение, овладевает вами...»; «вы находите какую-то *особенную прелесть в опасности*, в этой игре жизнью и смертью»; «вам хочется, чтобы еще и еще поближе упали около вас ядро или бомба».

Когнитивный признак «нежелание отступать»: «*Люди чувствовали себя беззащитными, как только оставили те места, на которых привыкли драться, и тревожно толпились во мраке у входа моста, который качал сильный ветер*»; «*было другое, тяжелое, сосущее и более глубокое чувство: это было чувство, как будто похожее на раскаяние, стыд и злобу*»; «*Почти каждый солдат, взглянув с Северной стороны на оставленный Севастополь, с невыразимую горечью в сердце вздыхал и грозился врагам*».

Понятийная зона *компонент-концепта «раненые»*, входящая в семантическое пространство концепта «Крымская война», в Севастопольских рассказах представлена рядом когнитивных признаков, номинирующих большое количество раненых, врачей, которые облегчали их страдания, и временные госпитали и перевязочные пункты, куда доставляли раненых после сражений: «...вид и запах *сорока или пятидесяти ампутированных* и самых тяжело раненных больных... вдруг поражает вас»; «*Все больше и больше раненых на носилках и пешком*»; «*Толпы солдат несли на носилках и вели под руки раненых*».

Компонент-концепт «*защитники отечества*»: в синонимический ряд лексем, номинирующих этот компонент-концепт входят слова и словосочетания *воин, защитники чести России, защитники славы России, наши защитники, защитники России*.

Необходимо отметить, что при анализе художественного текста Севастопольских рассказов персонифицированные образы реальных исторических деятелей, как русских, так и союзников, практически не встречаются. Тем не менее когнитивный признак «российские военачальники» вербализируется следующими лексическими единицами: персонифицирующая характеристика *«этот герой, достойный древней Греции...»* имплицитно указывает на вице-адмирала российского флота В. А. Корнилова, который грамотно руководил обороной Севастополя, а также пользовался большим уважением среди подчиненных и любовью защитников города. Проведение параллели с античной историей подчеркивает высокую моральную чистоту и нравственную значимость В. А. Корнилова для русского языкового сознания. Он воодушевляет войска, являясь для них примером глубокого патриотизма, говоря: *«Умрем, ребята, а не отдадим Севастополя»*.

В образном компоненте «Крымская война» выделяется когнитивный признак «французы». Семантическое сближение понятий «враг» и «француз» в русском языковом сознании того периода восходит к Великой Отечественной войне 1812 года, когда образ врага слился воедино с образом француза. Отметим, что образ француза в русском языковом сознании обобщается обобщенно, номинируется либо национальная принадлежность, либо отличительные черты их военной формы. Персонифицирующие характеристики отсутствуют: *«...одолевает француз...»*; *«Синие мундиры оставались в том же расстоянии»*; *«Толпы синих мундиров в беспорядке бежали к своим траншеям...»*. Образ неприятеля эксплицируется стилистически маркированными лексическими единицами с ярко выраженной негативной коннотацией, просторечными, зачастую бранными существительными: *«С ружей не палить, а штыками их, каналов»*; *«Вон стерва! ядрами теперь стал пускать»*. Подобные эмоционально насыщенные номинации подчеркивают резко отрицательное отношение защитников Севастополя к союзным войскам.

Эмоционально насыщенным, ярким в Севастопольских рассказах является образ сестры милосердия: «С другой стороны вы увидите на койке *страдавшее, бледное и нежное лицо женщины*, на котором играет во всю щеку горячий румянец». Использование для данной номинации существительного «*сестра*», которое объективирует признак «родственные связи», подчеркивает глубинное единение русского этноса, которое обостряется в минуты опасности. Сестры милосердия помогают медикам в организации госпитальной части, уходе за больными и ранеными: «*Сестры, с спокойными лицами и с выражением не того пустого женского болезненно-слезного сострадания, а деятельного практического участия, то там, то сям, шагая через раненых, с лекарством, с водой, бинтами, корпией, мелькали между окровавленными шинелями и рубахами*». Сестрам милосердия присуще сострадание к раненым, они заботятся о страждущих с материнским рвением и участием, желая облегчить их страдания: «— Что, он без памяти? — спрашиваете вы у женщины, которая идет за вами и *ласково, как на родного*, смотрит на нас. — Нет, еще слышит, да уж очень плох, — прибавляет она шепотом. — Я его нынче чаем поила — что ж, *хоть и чужой, все надо жалость иметь*, — так уж не пил почти».

В *понятийный компонент* композитивного концепта «Крымская война» также входят многочисленные признаки, отражающие наименования оружия, актуализирующие боевые реалии изучаемой исторической эпохи.

Очень важным в структуре Севастопольских рассказов и ценностно-значимым для русской лингвокультуры является топоним *Севастополь*. Севастополь в сознании русских 1854–1856 гг. является также одним из ключевых ассоциатов при номинации концепта «Крымская война». Город в Севастопольских рассказах является символом защищенности, жители находят в нем свое спасение от врагов, атакующих его высоты: «Пройдя церковь и баррикаду, вы войдете в самую оживленную внутреннюю жизнь часть города. С обеих сторон вывески лавок, трактиров. Купцы, женщины в шляпках и платочках, щеголеватые офицеры — *все говорит вам о твердости*

духа, самоуверенности, безопасности жителей». Необходимо отметить, что при экспликации топонима *Севастополь* используются следующие лексические единицы, которые также подчеркивают политическую, стратегическую и нравственную значимость города для русской общественности: *«грозный Севастополь»*, *«место, все облитое кровью»*, *«гордый Севастополь»*.

Условия обороны, в которых приходилось действовать защитникам Севастополя, были неимоверно трудны. Они испытывали крайнюю нужду в боеприпасах, медикаментах, продовольствии. Тем не менее это не влияло на выдержку и стойкость солдат. Защитники Севастополя мужественно отражали наступление неприятеля, что находит свою экспликацию в когнитивном признаке «уверенность русских в победе». «— А вот еще что скажи: *как ты думаешь, возьмут Севастополь? Я думаю, что ни за что не возьмут»*.

Интерпретационное поле компонент-концепта «Севастополь» отображает эстетическую красоту города, которая обусловлена уникальным расположением Севастополя на Крымском полуострове, его географическим расположением. Когнитивный признак «красивый» актуализируют следующие лексические единицы: «Севастополь... с своими маленькими лазуревыми бухточками, наполненными мачтами, живописными арками водопроводов и с облаками синего порохового дыма, освещаемыми иногда багровым пламенем выстрелов»; «*все тот же красивый, праздничный, гордый Севастополь...*»; «На другой день вечером опять егерская музыка играла на бульваре, и опять офицеры, юнкера, солдаты и молодые женщины *празднично гуляли около павильона и по нижним аллеям из цветущих душистых белых акаций*»; «Вы смотрите на... *красивые светлые строения города, окрашенные розовыми лучами утреннего солнца...*».

Придание образу города антропоморфных черт и олицетворение его с человеком, пережившим ужас боевых действий, имплицитно указывает на тесную духовную связь защитников города с Севастополем: «*Строения*

кажутся старыми, испытавшими всякое горе и нужду ветеранами и как будто гордо и несколько презрительно смотрят на вас». Символом Севастополя является также и Черноморский флот, который завоевал немало побед и является оплотом Российской империи на южных рубежах: «Вы смотрите и на полосатые громады кораблей, близко и далеко рассыпанных по бухте, и на черные небольшие точки шлюпок, движущихся по блестящей лазури».

Когнитивный признак «географическое положение»: «Севастополь, окруженный с одной стороны желтыми дымящимися горами, с другой — ярко-синим, играющим на солнце морем, виднелся на той стороне бухты»; «когда они поднялись на гору и перед ними открылись бухта с мачтами кораблей, море с неприятельским далеким флотом, белые приморские батареи, казармы...».

Признак «население» в Севастопольских рассказах номинируют основные группы лиц, проживающих в городе в эпоху Крымской войны: «*Купцы, женщины в шляпках и платочках, щеголеватые офицеры...*»; «*офицеры, юнкера, солдаты и молодые женщины празднично гуляли около павильона и по нижним аллеям из цветущих душистых белых акаций*». Экспликация данного признака указывает на то, что город населен большей частью военными различных рангов. На значимость стратегического положения указывают также атрибутивные словосочетания *военный стан, резиденция флота, главный пункт*.

В Севастополе в период Крымской войны наблюдается развитая инфраструктура. Когнитивный признак «строения» актуализируется следующими словоформами, которые номинируют различные городские учреждения: «*Севастополь, все тот же, с своей недостроенной церковью, колонной, набережной, зеленеющим на горе бульваром и изящным строением библиотеки*»; «*Пройдя церковь и баррикаду, вы войдете в самую оживленную внутреннюю жизнь часть города. С обеих сторон вывески лавок, трактиров*».

Поскольку взятие Севастополя являлось одной из главных целей союзных войск, ввиду его выгодного геополитического расположения, то за город шла долгая, кровопролитная борьба, повлекшая за собой огромные человеческие потери — убитых и раненых. Когнитивный признак «вызывает страх» эксплицирует данные реалии: «стремятся с различных сторон света разнородные толпы людей, с еще более разнородными желаниями, к этому роковому месту [Севастополю]»; «Володя без малейшего содрогания увидел это страшное место, про которое он так много думал»; «Сейчас прямо в Севастополь, в этот ад — ужасно». Проведение эмоционально насыщенной параллели «ад — Севастополь» в русском языковом сознании, для которого православие является ключевой доминантой нравственности, указывает на трудное положение защитников и жителей города, смертельную опасность, которой они ежедневно подвергаются.

Длительная осада влияет на повседневную жизнь города. Когнитивный признак «разбитый»: «Идут боевые действия, вы слушаете... величественные звуки стрельбы, которая, как вам кажется, усиливается в Севастополе»; «Вы не узнаете теперь Севастополя; уж женщин ни души нет, ни трактиров, ни музыки; вчера последнее заведение переехало»; «...пробоин в домах больше, огней в окнах уже совсем нету, исключая Кущина дома (госпиталя), женщины ни одной не встречается...». Наблюдаемое частое употребление частицы «ни» усиливает отрицательное значение, что подчеркивает упадок городской жизни вследствие долгой осады, город изменил свой привычный облик.

Поскольку городу пришлось пережить долгую осаду, следствием которой стали значительные повреждения, нарушение развитой инфраструктуры, истощение сил защитников и жителей города, то в Севастополе наблюдается падение морального духа и общий упадок жизни в городе. Когнитивный признак «падение морального духа» находит следующую вербализацию: «Все те же были улицы, те же, даже более частые, огни, звуки, стоны, встречи с ранеными и те же батареи, бруствера и

траншеи, какие были весной, когда он был в Севастополе; *«но все это почему-то было теперь грустнее и вместе энергичнее, — пробоин в домах больше, огней в окнах уже совсем нету, исключая Кущина дома (госпиталя), женщины ни одной не встречается, — на всем лежит теперь не прежний характер привычки и беспечности, а какая-то печать тяжелого ожидания, усталости и напряженности»*; *«Теперь ужасно грустно стало... но Екатерининская улица, по которой шел Володя, с следовавшим за ним молчаливым Николаевым, была пустынна и тиха. Строения кажутся старыми, испытавшими всякое горе и нужду ветеранами и как будто гордо и несколько презрительно смотрят на вас»*. Использование при описании строений города антропоморфных признаков подчеркивает всеобщий патриотизм жителей, а также метафорическое указание на то, что город страдает наравне с жителями и защитниками. Данное олицетворение подтверждает, что данный топоним является ценностно-значимым для русской культуры, а события Крымской кампании, происходящие в Севастополе, глубоко взволновали русскую общественность 1854–1856 гг.

Севастополь в русском языковом сознании вызывает чувства гордости и глубокого патриотизма, что также подтверждает его аксиологическую ценность для русского этноса. Когнитивный признак «вызывает чувство гордости»: *«Не может быть, чтобы при мысли, что и вы в Севастополе, не проникли в душу вашу чувства какого-то мужества, гордости и чтоб кровь не стала быстрее обращаться в ваших жилах...»*; *«напротив, он с эстетическим наслаждением и героическим чувством самодовольства, что вот и он через полчаса будет там, смотрел на это действительно прелестно-оригинальное зрелище [на город]*. Надолго оставит в России великие следы эта эпопея Севастополя, которой героем был народ русский...»; *«Почти каждый солдат, взглянув с Северной стороны на оставленный Севастополь, с невыразимую горечью в сердце вздыхал и грозился врагам»*.

Море также является неотъемлемым образным компонентом концептов «Севастополь» и «Крымская война», ему присуща цветовая символика. В

периоды перемирия море характеризуется атрибутивными признаками «синее», «ярко-синее», «блестящее», «играющее», «зеленоватое», также предикативными характеристиками «блестит, колыхаясь». Данные признаки символизируют спокойствие города. Светлые цветовые оттенки и плавные движения моря указывают на размеренное протекание жизни в городе, а также на безопасность его жителей: «гордый Севастополь, окруженный с одной стороны желтыми дымящимися горами, с другой — *ярко-синим, играющим на солнце морем*»; «*синее море, колыхаясь, блестит на золотых лучах солнца*»; «*Кругом вас блестящее уже на утреннем солнце море...*»; «*зеленоватое море, покрытое кораблями и лодками, колыхаемое ровной широкой зыбь*». Когда начинается бомбардировка города, образ моря резко меняется: «*Направо туманно-враждебно шумело и чернело море...*»; «*темно-синяя поверхность моря сбросила с себя уже сумрак ночи и ждет первого луча, чтобы заиграть веселым блеском*»; «*потянул белый туман с шумящего темного моря*»; «*далекий неумолкаемый гул моря, изредка прерываемый раскатистыми выстрелами в Севастополе, один нарушает тишину утра*». Использование номинаций темных оттенков символизирует опасность, царящую в городе во время ведения боевых действий против него.

В интерпретационном поле композитного концепта «Крымская война» актуализуется лексика, которая выражает эмоциональную, утилитарную, эстетическую и гедонистическую оценки, являющиеся важной составной частью общей аксиологической системы. Толстой, известный своими гуманистическими убеждениями, описывает войну как кощунственное действие, которое противоестественно природе человека и резко ее осуждает: «*война есть сумасшествие, или ежели люди делают это сумасшествие, то они совсем не разумные создания, как у нас почему-то принято думать*».

Эмоционально-окрашенной является лексика, передающая восприятие войны как уничтожения народа. Когнитивный признак «убийство»: «*увидите войну в настоящем ее выражении — в крови, в страданиях, в смерти... Сколько звездочек надето, сколько снято, сколько Анн, Владимиров, сколько*

розовых гробов и полотняных покровов! Белые тряпки спрятаны — и снова свистят орудия смерти и страданий, снова льется невинная кровь и слышатся стоны и проклятия».

Оценка военных действий выражена пейоративными коннотативными компонентами, которые эксплицированы прилагательными «жестокий», «свирепый», «ужасный», «адский». На интенсивность боевых действий указывают сочетания: «сыпались градом», «застонала земля, задрожали окрестные горы, заклокотало море». Лингвокультуремы *застонала земля, задрожали окрестные горы, заклокотало море* восходят к мифопоэтической традиции, в которой окружающий мир — горы, море, земля, птицы и другие компоненты живой природы — олицетворялись.

Таким образом, концепт «Крымская война» в Севастопольских рассказах является сложным композитивным образованием, который имеет аксиологическую значимость для русского языкового сознания. Структура концепта является макрокомпонентной. Образный компонент является наиболее яркой составляющей концепта. В его состав входят единицы, содержащие ценностно-значимую информацию для русской культуры, а также передающие этнокультурное своеобразие мировосприятия русских эпохи Крымской войны через определенное образно-оценочное представление. Образный компонент концепта «Крымская война» строится на элементах денотативных сфер живого и неживого мира. Наиболее частотными в образном компоненте являются антропоморфные образы, входящие в денотативную сферу «живой» мир»: образы российских военачальников, французов, русских, врага, сестер милосердия. Среди образов неживого мира выделим образы смерти, ада, Севастополя, моря, флота. Понятийный компонент концепта «Крымская война» включает в себя когнитивные признаки, которые описывают концепт как целостное, сложное явление. Интерпретационное поле концепта «Крымская война» включает в себя когнитивные признаки компонент-концептов: «русские», «раненые», «неприятель», «защитники отечества», «Севастополь» и др. Данное поле

выражает эмоциональную, утилитарную, эстетическую и гедонистическую оценки описанных выше компонент-концептов.

¹ См. об этом также: *Адонина Л. В.* Лексическая объективация концепта «Севастополь» в художественной картине мира русских поэтов XIX–XX вв. // *Українознавчий альманах*. К., Мелітополь, 2012. Вип. 9. С. 112–115; *Моря-Мицук Л. А.* Компонентный анализ лексической группы «функциональное пространство» // *Функционализм как основа лингвистических исследований: XII Международная конференция по функциональной лингвистике: Сб. науч. докладов*. Симферополь, 2005. С. 224–226; *Стернин И. А.* Значение слова и его компоненты. Воронеж, 2003. 289 с.

² Цитаты из Севастопольских рассказов приводятся по: *Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч.: В 100 т. М.: Наука, 2002. Т. 2. С. 81–181.

Л. В. Долгополова (Севастополь)

ЛИНГВОКУЛЬТУРЕМА «СЕВАСТОПОЛЬ» В СЕВАСТОПОЛЬСКИХ РАССКАЗАХ Л. Н. ТОЛСТОГО

Актуальность рассмотрения специфики лингвокультуры «Севастополь» в русском языковом сознании периода Крымской (Восточной) войны определена прежде всего повышением научно-практического интереса к историко-ориентированным исследованиям в современной российской лингвокультурологии. С ростом национального самосознания в России на фоне важных геополитических изменений последних лет, в числе которых особое место занимает вхождение Крыма и Севастополя в состав России 18 марта 2014 г., интерес к «культурной памяти» значимых для данного события лингвокультурем существенно возрос. Его стимулировала также юбилейная дата — 160-летие со дня начала первой обороны Севастополя, ставшей определяющим событием Крымской (Восточной) войны, отмеченное в 2014 г.

Цель данной статьи — раскрыть специфику лингвокультуры «Севастополь» в Севастопольских рассказах Л. Н. Толстого.

В 1851 г. Лев Толстой отправился на Кавказ вместе со своим братом Николаем Николаевичем, который служил офицером-артиллеристом в действующей армии. Когда в 1853 г. началась война России с объединенными силами Англии, Франции и Турции, Толстой подал прошение о переводе его в действующую армию. Его перевели в Дунайскую армию, а позднее в Крым, в Севастополь. Участником обороны Севастополя в годы Крымской войны Толстой стал в возрасте 26 лет.

7 ноября 1854 г. Толстой прибыл в осажденный город. Под сильным впечатлением увиденного он написал брату Сергею: «Дух в войсках свыше всякого описания. <...> Корнилов, объезжая войска, вместо: “Здорово, ребята!” — говорил: “Нужно умирать, ребята, умрете?” — и войска кричали: “Умрем, Ваше Превосходительство. Ура!” <...> и уж 22 000 исполнили это обещание. <...> Рота моряков чуть не взбунтовалась за то, что их хотели сменить с батареи, на которой они простояли 30 дней под бомбами. <...> Женщины носят воду на бастионы для солдат. <...> я благодарю Бога за то, что я видел этих людей и живу в это славное время» (59, с. 280–281). Таким образом, Толстой был непосредственным участником обороны, видел, как сражаются русские солдаты, как они умирают, защищая город. «Храбрый артиллерийский офицер, способный сохранять спокойствие при любых обстоятельствах, даже грозящих мучительной смертью, не суетливый, но упорный» — таким был Толстой, по свидетельству очевидцев, на четвертом бастионе, который считался самым опасным местом, обстреливаемым иногда до 10 дней подряд¹. Толстой оставался в городе вплоть до конца осады.

Отмеченные факты позволяют охарактеризовать языковую личность писателя как очевидца (включенного наблюдателя и активного участника событий), эмоционально остро переживающего происходящее.

Творческим итогом пребывания писателя в Севастополе в годы Крымской войны стал цикл Севастопольских рассказов: «Севастополь в декабре месяце» (1854 г.), «Севастополь в мае» (1855 г.), «Севастополь в августе» (1855 г.). Эти рассказы, вызванные к жизни событиями Крымской войны, были написаны Толстым буквально «по горячим следам». Академик Е. В. Тарле назвал Севастопольские рассказы правдивым историческим документом, современники воспринимали их как «корреспонденции с военных действий»². Печатались они в журнале «Современник».

Анализ истории создания Севастопольских рассказов подтверждает то, что в тексте данного произведения представлен фрагмент русского языкового

сознания времен Крымской войны, безусловно, преломленный сквозь призму индивидуального языкового сознания автора.

Переходя непосредственно к анализу репрезентации лингвокультуры «Севастополь» в Севастопольских рассказах, следует прежде всего выявить ее номинативное поле путем установления и описания совокупности языковых средств, номинирующих лингвокультуру и ее отдельные признаки с использованием метода сплошной выборки. Результаты данного этапа исследования представлены в таблице.

**Номинативное поле лингвокультуры «Севастополь»
в Севастопольских рассказах**

Параметры описания лингвокультуры	Содержательные характеристики (составляющие лингвокультуры)	Частотность употребления в тексте (кол-во слов)
Номинант	Севастополь	70
Номинативное поле	Бастион	93
	Город	69
	Наш (Севастополь)	69
	Страшное (место), вызывающий страх	50
	Море	32
	Осада, осажденный	20
	Страдания	20

	Дым	20
	Бухты	18
	Бульвар	16
	Порт	15
	Корабли	12
	Уважение	10
	Пушки	10
	Герой	9
	Канонада	5
	Место смерти	8
	Флот	8
	Война	7
	Улицы	6
	Гордый, гордость	6
	Штурм	5
	Морской город	5
	Форт	5
	Пристань	4
	Крепость	3
	Матросы	2
	Моряки	2
	Берег	2
	Жители	1
	Графская пристань	1

Мужество	2
Часы (городские)	1
Военный город	2
Укрепление	1
Оплот	1
Светлые, белые строения	5
Северная (сторона)	12
Сапун-гора	2
Затопленные корабли	1
Николаевская батарея	1
Язоновский редут	1
Вальс	1
Красивый (город)	7
Оживленный (город)	1
Праздничный (город)	1
Оставленный (город)	1
Сила русского народа	1
Дух русского народа	1
Эпопея	1
Молитва за Севастополь	1

Приведенные в таблице данные позволяют отметить, что лингвокультурема «Севастополь» при общей емкости произведения, равной 37 287 словам, представленная в совокупности 647 языковыми единицами, является стержневой для Севастопольских рассказов.

С опорой на данные таблицы следует провести анализ семантики языковых средств, входящих в номинативное поле лингвокультуры.

Градообразующий ландшафт Севастополя четко номинирован Толстым. Его составляют море, бухты, корабли, пушки. Море при этом не только создает колоритный фон для города, но и обеспечивает специфику его звукового (аудиального) восприятия: «...далекий неумолкаемый гул моря, изредка прерываемый раскатистыми выстрелами в Севастополе, один нарушает тишину утра»³ (с. 81).

Также специфический звуковой ряд жизни города формируют звуки вальса: «По воде разносятся звуки какого-то старинного вальса, который играет полковая музыка на бульваре, и звуки выстрелов с бастионов, которые странно вторят им» (с. 93).

Вместе с тем, жизни города в период Крымской войны свойственны звуки канонады: «Действительно, хотя ружейной стрельбы было мало, канонада завязалась с новым жаром и ожесточением» (с. 111); «Наши стали отвечать ему [неприятелю], и опять поднялась сильная канонада» (с. 115).

«Вы смотрите и на полосатые громады кораблей, близко и далеко рассыпанных по бухте, и на черные небольшие точки шлюпок, движущихся по блестящей лазури, и на красивые светлые строения города, окрашенные розовыми лучами утреннего солнца, виднеющиеся на той стороне, и на пенящуюся белую линию бона и затопленных кораблей, от которых кой-где грустно торчат черные концы мачт, и на далекий неприятельский флот, маячащий на хрустальном горизонте моря, и на пенящиеся струи, в которых прыгают соляные пузырьки, поднимаемые веслами; вы слушаете равномерные звуки ударов весел, звуки голосов, по воде долетающих до вас, и величественные звуки стрельбы, которая, как вам кажется, усиливается в Севастополе» (с. 81–82). Приведенный фрагмент свидетельствует о том, что автором эксплицирована особая, характерная именно для Севастополя

номинация — светлый город, светлые строения (действительно, основная часть городских построек изначально и по сей день произведена из светлого инкерманского камня — известняка). Это подтверждает также следующий фрагмент: «Солнце перед самым закатом вышло из-за серых туч, покрывающих небо, и вдруг багряным светом осветило лиловые тучи, зеленоватое море, покрытое кораблями и лодками, колыхаемое ровной широкой зыбью, и белые строения города...» (с. 93) .

Яркий образный ряд дополняет визуальный облик города: «...все тот же красивый, праздничный, гордый Севастополь, окруженный с одной стороны желтыми дымящимися горами, с другой — ярко-синим, играющим на солнце морем, виднелся на той стороне бухты» (с. 174).

Развертыванию лингвокультуры «Севастополь» в тексте рассказов способствует использование имен собственных — топонимов (Северная сторона, Сапун-гора, Графская пристань, Николаевская батарея, Язоновский редут и т. д.), а также прецедентных имен (линия затопленных кораблей).

Важной составляющей семантического поля лингвокультуры является понятие осады, города в осаде (осажденного): «В осажденном городе Севастополе, на бульваре, около павильона играла полковая музыка, и толпы военного народа и женщин празднично двигались по дорожкам» (с. 95); «А так как в осажденном городе Севастополе людей много, следовательно, и тщеславия много...» (с. 98).

Во всем тексте произведения эксплицированы такие номинации лингвокультуры «Севастополь», как война и страдания: «В Севастополе <...> вы увидите ужасные, потрясающие душу зрелища; увидите войну не в правильном, красивом и блестящем строе, с музыкой и барабанным боем, с развевающимися знаменами и гарцующими генералами, а увидите войну в настоящем ее выражении — в крови, в страданиях, в смерти...» (с. 87).

Вместе с тем, имя города соотносится в тексте с концептуальными понятиями «гордость» и «мужество»: «Не может быть, чтобы при мысли, что и вы в Севастополе, не проникнуло в душу вашу чувства какого-то мужества, гордости и чтоб кровь не стала быстрее обращаться в ваших жилах...» (с. 82).

И далее: «“Так вот он, четвертый бастион, вот оно, это страшное, действительно ужасное место!” — думаете вы себе, испытывая маленькое чувство гордости и большое чувство подавленного страха» (с. 90).

Севастополь для Толстого и его современников олицетворяет собой силу русского народа — в первую очередь, его духа: «Главное отрядное убеждение, которое вы вынесли, — это убеждение в невозможности поколебать где бы то ни было силу русского народа, — и эту невозможность видели вы не в этом множестве траверсов, брустверов, хитросплетенных траншей, мин и орудий, одних на других, из которых вы ничего не поняли, но видели ее в глазах, речах, приемах, в том, что называется *духом защитников Севастополя*» (с. 92) .

То, что выпало на долю Севастополя, Толстой именуется эпопеей, восклицая: «Надолго оставит в России великие следы эта эпопея Севастополя, которой героем был народ русский...» (с. 93).

Лексикографическое описание данной номинации таково: «1. Большая эпическая поэма, в которой изображаются крупные исторические события (*лит.*). Эпопеи Гомера.

Вообще литературное произведение эпического характера, в котором изображаются крупные исторические события (*книжн.*). Гениальная эпопея Л. Толстого «Война и мир».

2. *перен.* Ряд крупных событий, сложная и значительная история чего-нибудь (*книжн.*). «Надолго оставит в России великие следы эта эпопея Севастополя, которой героем был народ русский...»⁴.

Присутствие в лексикографическом описании цитаты из анализируемого произведения с языковой единицей номинативного поля лингвокультураны «Севастополь» позволяет отметить наличие в семантическом строе исследуемой лингвокультураны культурной коннотации «город со сложной и значительной историей», что эксплицировано словосочетанием «эпопея Севастополя».

В конце произведения в план языкового развертывания лингвокультураны «Севастополь» включается описательная лексема «оставленный», номинируя город, который вынужденно оставлен своими защитниками: «Почти каждый солдат, взглянув с Северной стороны на оставленный Севастополь, с невыразимой горечью в сердце вздыхал и грозился врагам» (с. 181). Имплицитно в структуре лингвокультураны утверждается антитеза: оставленный, но гордый, непокоренный.

Сквозным для лингвокультураны «Севастополь» является семантический блок «город, за который (за судьбу которого) нужно молиться». Об этом свидетельствуют следующие строки Севастопольских рассказов: «Господи Великий! только Ты один слышал и знаешь те простые, но жаркие и отчаянные мольбы неведения, смутного раскаяния и страдания, которые восходили к Тебе из этого страшного места смерти, от генерала, за секунду перед этим думавшего о завтраке и Георгии на шею, но со страхом чующего близость Твою, до измученного солдата, повалившегося на голом полу Николаевской батареи и просящего Тебя скорее дать ему Там бессознательно предчувствуемую им награду за все незаслуженные страдания!» (с. 157).

В целом же предпринятый анализ позволяет дать когнитивную интерпретацию результатов описания семантики языковых средств. По итогам исследования в качестве когнитивных признаков, формирующих лингвокультурану «Севастополь» в Севастопольских рассказах Л. Н. Толстого, можно выделить: наш (русский) город, с градообразующим

ландшафтом, который составляют море, бухты, корабли, пушки, бульвары; светлый (белый), красивый, праздничный, оживленный город; город-укрепление (крепость); город — база флота; осажденный, страдающий город; город, охваченный войной; страшное место, где гибнут люди; город-герой; город, переживший штурм; город, вызывающий уважение, гордость; гордый, оставленный, но непокоренный; город, за судьбу которого следует молиться.

Лингвокультурема «Севастополь» эксплицируется в тексте Севастопольских рассказов следующим образом:

- с помощью прямых лексических дефиниций (бастион, форт, порт, крепость и пр.);
- с помощью имен собственных — топонимов (Северная сторона, Сапун-гора, Графская пристань, Николаевская батарея, Язоновский редут и т. д.), а также прецедентных имен (линия затопленных кораблей);
- через сочетаемость с признаковыми словами, имеющими в структуре значения эмоционально-экспрессивную положительную оценку (наш, гордый, красивый, праздничный), а также с когнитивными признаковыми словами: осажденный, оставленный и др.;
- лингвокультурема «Севастополь» функционирует в тексте в составе емких индивидуально-авторских словосочетаний (эпопея Севастополя) и внутритекстовых композиционно самостоятельных фрагментов — иных типов дискурса (молитва за Севастополь).

¹ Дзыга Я. О. «Война в настоящем ее выражении» (трагедия войны в «Севастопольских рассказах» Л. Н. Толстого и «Суровых днях» И. С. Шмелева // Вестник Военного университета. 2010. № 3. С. 113.

² Там же.

³ Цитаты из Севастопольских рассказов приводятся по: Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 100 т. Т. 2. М., 2002, с указанием в скобках страницы.

⁴ Ушаков Д. Н. Толковый словарь русского языка М.: Альта-Принт, 2005. С. 1180.

И. В. Пантелеев (г. Щёкино)

КОНЦЕПТ *СОБОРНОСТЬ* И ЕГО ОТРАЖЕНИЕ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ РУССКОГО НАРОДА

В настоящее время в связи с изменениями, произошедшими за последние десятилетия в общественно-политической жизни нашего государства, большое внимание со стороны различного рода ученых, политических и общественных деятелей уделяется проблеме поиска национальной идеи, способной объединить все достаточно разнородные слои современного общества. В этой связи вновь как никогда стала актуальна идея соборности, которая присуща отечественной культуре.

В отечественной лингвокультурологии концепт *соборность* относят к категориям национальной — русской — культуры, поскольку для культуры других народов он не характерен¹. В подтверждение сказанного здесь уместно напомнить точку зрения философа Вальтера Шубарта, автора книги «Европа и душа Востока». В этой книге Вальтер Шубарт разрабатывает учение о четырех архетипах человека. Среди этих архетипов, исходя из темы настоящей статьи, нашего внимания заслуживают прометеевский, героический человек, и мессианский человек. Представителями мессианского типа автор книги считает славян². Если прометеевский героический человек (согласно Вальтеру Шубарту, таковыми являются романские и германские народы) при виде в мире хаоса стремится оформить его посредством своей организующей силы, поскольку он полон жажды власти, и одержимый этой жаждой он все больше и больше уходит от Бога, погружаясь в мир вещей, то мессианский человек видит свое призвание в установлении на земле высшего божественного порядка, поскольку считает себя носителем образа Божьего. Отсюда его стремление «создать вокруг себя ту гармонию, которую чувствует в себе»³. Вальтер Шубарт считает, что «мессианского человека

одухотворяет не воля к власти, а настроенность к примирению противоречий и к любви. Он не разделяет, чтобы властвовать, а стремится к соединению разобщенного. <...> Он видит в людях не врагов, а братьев; в мире — не добычу, на которую надо набрасываться, а хрупкую материю, которую надо спасти и освятить»⁴. Насколько точно Вальтер Шубарт понял русскую душу, свидетельствует хорошо известная фраза Преподобного Серафима Саровского, в которой святой предельно кратко сформулировал цель жизни православного христианина: «Стяжи дух мирен, и тысячи людей вокруг тебя спасутся». Ср.: «Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими»⁵.

Прежде, чем перейти непосредственно к рассмотрению содержания концепта *соборность*, необходимо дать само определение концепта. Вслед за Е. С. Кубряковой мы считаем, что под концептом следует понимать непосредственно те «смыслы, которыми оперирует человек в процессах мышления и которые отражают содержание опыта и знания, содержание всей человеческой деятельности и процессов познания мира в виде неких квантов знания»⁶. Отличительным свойством концепта является его двусторонняя направленность. С одной стороны, концепт принадлежит вполне конкретной языковой личности, а с другой — человеческому сообществу в целом⁷. Следовательно, задача лингвокультуролога состоит не в произвольном толковании того или иного концепта, не в расширении его семантики за счет периферийных смыслов, которые, будучи присущи определенным культурным и научным сообществам или отдельным индивидам, тем не менее, еще не стали принадлежностью всех носителей языка, а в раскрытии его базисных значений, характерных либо для всего человечества, либо — как в нашем случае — для определенной нации.

Эти предварительные замечания составляют начало нашей статьи, цель которой состоит в следующем:

- осветить историю появления термина *соборность* и, опираясь на письменные источники, дать определение его значения;

– установить, как концепт *соборность* отразился в традиционной духовной и материальной культуре русского народа.

История появления термина *соборность* неразрывно связана с именем А. С. Хомякова, который первым не только употребил само слово *соборность*, но и наполнил его соответствующим содержанием. Согласно учению А. С. Хомякова, «соборность — это свободное единство основ Церкви в деле совместного понимания ими правды и совместного отыскания ими пути к спасению, единство, основанное на единоклюшной любви к Христу и божественной праведности»⁸. Как видим, центральным пунктом учения о соборности является идея Бога и идея любви, которая выступает как объединяющее начало, что полностью соответствует духу и букве Священного Писания, согласно которому «Бог есть любовь»⁹ и «где двое или трое собраны во Имя Мое, там Я посреди них»¹⁰. Развивая учение о соборности, А. С. Хомяков убедительно доказал, что основные принципы соборности применимы не только к Церкви, но и к крестьянской общине, которая на сходках принимала единоклюшные решения, руководствуясь при этом традиционной справедливостью, обычаями, совестью и внутренней истиной.

О том, что идея соборности не выдумана А. С. Хомяковым, а взята им из реальной жизни русского народа, убедительно свидетельствует тот факт, что с момента принятия христианства вся русская культура и общественная жизнь были подчинены этой идее. Конечно, нам могут возразить, что распад Киевской Руси никак не соотносится с идеей соборности, на что мы вправе ответить: период феодальной раздробленности Древнерусского государства сменился периодом объединения — собирания — земель вокруг Москвы. При этом центром такого духовного единения стала Троице-Сергиева Лавра, в которой благодаря стараниям Преподобного Сергия Радонежского были сохранены и в дальнейшем распространены основные достижения русской культуры: «В лице его (Преподобного Сергия. — *И. П.*) русский народ сознал себя, свое культурно-историческое место, свою культурную задачу, и тогда

только, сознав себя, — получил историческое право на самостоятельность»¹¹. Подлинным носителем идеи соборности в XIV столетии был Преподобный Сергей Радонежский, который, действуя посредством убеждения и христианской любви, призывал удельных князей к признанию политического главенства Москвы, поскольку только единое государство, созданное на основе идеалов Православия, могло успешно противостоять религиозным и военным вызовам времени.

Кроме того, даже в самый мрачный период феодальной раздробленности древнерусская культура — иконопись и литература — не утратила духа соборности. Так, о. Павел Флоренский в работе «Иконостас» писал: «В прежние времена, при большей сплоченности и соборности людей, культурная работа вообще производилась сообща, примером чему хотя бы живописные мастерские и артели около большого мастера, даже во времена обострения индивидуальности. При средневековой спайке сознаний и под руководством признаваемого духоносным руководителя организация иконописания сообща наверное была особенно совершенной»¹². Развивая эту мысль, Флоренский отмечает, что «икона, даже первообразная, никогда не мыслилась произведением уединенного творчества, она существенно принадлежит соборному делу Церкви, и даже если бы по тем или иным причинам икона была от начала до конца написана одним мастером, то какое-то идеальное соучастие в ее написании других мастеров подразумевалось: так, литургия служится соборно, но если бы почему-либо литургисал только один священник, то все-таки участие епископа, других священников, диаконов и других служителей идеально подразумевалось бы»¹³. Не актуальна проблема авторской индивидуальности и в древнерусской литературе, поскольку писатель в Древней Руси — это выразитель чаяний всего православного национального сообщества, носитель национальной идеи. Ярким подтверждением этого является памятник древнерусской литературы «Слово о полку Игореве».

В повседневной жизни русского крестьянства идеалы соборности также нашли широкое отражение. Известно, что на Руси важные социально-политические и хозяйственные вопросы было принято решать всем миром, т. е. соборне. Крестьянская община, помня слова апостола Иакова «вера без дел мертва»¹⁴, повсеместно ввела в повседневный обиход бесплатные добровольные совместные работы, именуемые в народе «помочи». Цель этих работ — помочь односельчанам справиться с трудной или срочной работой, которую одной семье выполнить не под силу, отсюда и название этого вида совместной трудовой деятельности. По мнению подавляющего большинства этнографов, в основе помочей лежит любовь к ближнему, а не корыстный интерес, однако в некоторых исторических монографиях советского периода предпринимались попытки опорочить это богоугодное дело. Так, например, в монографии Т. С. Мамсик «Хозяйственное освоение Южной Сибири» говорится, что «коллективные помочи служили одним из самых традиционных, тщательно укрываемых патриархальной вывеской, методов скрытой эксплуатации односельчан, важнейшим среди прочих инструментом поддержания корпоративного духа в общине и причиной незаметного для рядовых ее членов накапливания прибавочного продукта в отдельных хозяйствах»¹⁵ и что «религиозная норма — снятие «греха» за работу в праздник, но только не в своем хозяйстве <...> несомненно облегчала организацию дарового труда в хозяйства «лучших людей»»¹⁶.

Исследованный нами культурологический и этнографический материал позволяет опровергнуть это утверждение уважаемого ученого.

Одним из этических постулатов Ветхого и Нового Заветов является запрет каким-либо образом обижать или притеснять сирот и вдов; более того, Священное Писание предписывает всячески опекать этих людей, оказывая им необходимую помощь: материальную, физическую, нравственную: «Научитесь делать добро, ищите правды, спасайте угнетенного, защищайте сироту, вступайтесь за вдову»;¹⁷ «ни вдовы, ни сироты не притесняйте; если же ты притеснишь их, то, когда они возопиют ко Мне, Я услышу вопль их, и

воспламенится гнев Мой, и убью вас мечом, и будут жены ваши вдовами и дети ваши сиротами»;¹⁸ «Господь хранит пришельцев, поддерживает сироту и вдову, а путь нечестивых извращает»;¹⁹ «оставь сирот твоих, Я поддержу жизнь их, и вдовы твои пусть надеются на Меня»;²⁰ «горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что поедаете дома вдов и лицемерно долго молитесь, за то примете тем большее осуждение»²¹. Отражение этой нравственной установки находим в пословицах русского народа: «На вдовый двор хоть щепку брось, и за то Бог помилует», «За вдовою (сиротою) сам Бог с калитой»²².

Такая нравственная установка лежала в основе повседневной жизни крестьянской общины, внутри которой отношения между ее членами строились на любви и взаимоуважении независимо от их материального положения. По свидетельству А. А. Фомина из села Пречистого Ростовского уезда Ярославской губернии, «уважение здесь приобретает не зажиточностью, а помощью бедным крестьянам при каком-либо случившемся с ними несчастье, при нужде»²³. Также обстоит дело и в других регионах России: А. Титов из деревни Издешково Вяземского уезда Смоленской губернии подчеркивал: «зажиточность еще не основание для уважения; *богатый, но скупой не пользуется уважением* (Курсив мой. — И. П.)»²⁴. Поэтому на помощь соседей и односельчан могли рассчитывать все без исключения члены общины, причем чаще всего безвозмездная помощь оказывалась семьям, потерявшим кормильца, старикам, инвалидам и тем, кто по причине болезни не мог выполнять тяжелую работу: «Обработать поле и убрать его у одинокого больного, а также привезти лес на постройку мир считает нравственной обязанностью; в тех редких случаях, когда кто-либо из однодеревцев, под предлогом недостатка лошадей, отказывается участвовать в помощи, мир не приступает ни к каким карательным мерам; но общественное мнение осуждает его, а идти против мира редко кто решается» (Тульская губерния, Старухинская община, 1879 год)²⁵.

На Руси существовало несколько видов помочей, причем одни из них были распространены повсеместно — *дожинки* — «помощь при уборке хлеба», *навозница* — «помощь при вывозе на поля навоза», *вздымки* — «помощь при поднятии сруба на фундамент», *печебитье* — «помощь при строительстве глинобитной печи», *капустки* — «помощь в рубке капусты для квашения», *супрядки* — «помощь в прядении шерсти, льна или конопли», — другие — *толока льна, конопли* — «помощь при мятье льна или конопли», *загонный лов рыбы* (сев. губ., Подонье), *белкованье* — «совместная охота на белок», *шишкованье* — «совместное битье кедрового ореха» — только в отдельных регионах, что было обусловлено природно-климатическими условиями²⁶.

Сторонником физической помощи нуждающимся был Л. Н. Толстой, который не гнушался самой тяжелой и черной работы: «Вечером рассердился на навозе, слез и начал работать до 7 потов, все стало хорошо и полюбил их всех. Странно будет, ежели даром пройдет это мое обожание труда» (48, 25). Это обожание совместного с крестьянами труда не прошло даром, и в дальнейшем Л. Н. Толстой вместе со средней дочерью Марией Львовной будет участвовать в крестьянских сельскохозяйственных работах. Сохранились на эту тему и воспоминания И. Е. Репина: «Полевые работы не всегда бывают, и работает граф только в пользу бедных, слабых, вдов и сирот. <...> Я был свидетелем его неутомимой, трудной работы в поле. От первого часу дня до самых сумерек, восьми с половиной часов вечера, он неустанно проходил взад и вперед по участку вдовы, направляя соху за лошадей и таща другую, привязанную к его ременному поясу, лошадь с бороной: он запахивал, “разделявал” поле»²⁷. Но не только полевыми работами ограничивалась помощь Л. Н. Толстого нуждающимся: в 1886 г. писатель клал печку и исправлял сарай яснополянской вдове Анисье Копыловой (см.: 49, 178).

Как правило, помочи, связанные с проведением каких-либо работ, заканчивались совместной трапезой всех участников, которую

организовывала приглашающая на помочи семья. Отметим: обычай угощения помочан не имел силы закона и не распространялся на семьи бедняков и вдов. Из напитков во время застолья обычно подавали квас, пиво и брагу. Водка стоила достаточно дорого и на крестьянском столе появлялась редко. Особой популярностью у помочан пользовалось пиво, которое не только хорошо утоляло жажду, но и, будучи жидким хлебом, придавало силы после тяжелой работы. Женщины и девушки не пили водки и браги, а подносимое им за столом спиртное сливали в специально взятую с собой из дома посудину, именуемую *отливушка* (Вологда, 19 в.): «Подносимую водку они пригубят и потом отливают в *отливушку* и подают захребетнику»²⁸. Поясним: на Руси захребетником называли старого, больного или увечного домочадца мужского пола, который не мог по состоянию здоровья принимать участие в помочах.

Традиция проведения такого рода совместных трапез основывается на евангельском учении: «Не заграждай рта у вола молотящего»²⁹ и «трудящийся достоин пропитания»³⁰, а сами застолья имеют глубокий нравственно-религиозный смысл, вскрыть который помогают труды по этнографии и языкознанию.

В русских говорах до недавнего времени широко употреблялись слова, семантически и этимологически восходящие к существительному *брат* и обозначающие реалии общественной жизни и предметы материальной культуры. Слово *брат* в русском языке, обозначает не только родственника, но и единомышленника, члена какой-либо общины — религиозной, крестьянской, солдатской и т. п.³¹. Традиция именовать братьями единоверцев восходит к тексту Священного Писания: «А вы не называйтесь учителями, ибо один у вас Учитель — Христос, все же вы — братья»³². В говорах донского казачества в XIX-м начале XX столетия активно использовалось слово *бра'тчина*, ы, ж., имевшее значения: «дружба солдат-однополчан»: «Братщина — эта дружба мижду салдатами ф палку; дружна жить, есть из адной сумы»; «собрание казаков с угощением»³³.

Во время общих застолий одним из наиболее употребительных сосудов для напитков была *бра'ти'на*, ы, ж. — «сосуд, в котором разносят пития, пиво на всю братию и разливают по деревянным чашкам и стаканам» (Даль, без указ. места; Курск., Саратов., XIX в.); «деревянный сосуд в виде горшка или корчаги для пива, браги или меда» (Нижегор., 1-я пол. XIXв., Перм.); «большой деревянный или металлический сосуд для пива или браги, из которого пьют за столом, передавая его друг другу» (Влад., Арх., Олон., Перм. 2-я пол. XIXв.); «большая общая чашка или блюдо, из которого едят» (Влад., нач. XXв.). Помимо собственно утилитарного назначения *братина* имела еще и назначение символическое, поскольку олицетворяла собой духовное родство пирававших, которые осознавали себя во Христе братьями. В. Н. Топоров отмечает, что посредством совершения совместного празднества происходит устранение конфликта, который подспудно назревает в коллективе — крестьянской общине, — поскольку во время ритуала (праздника) его участники вновь начинают осознавать свою целостность и свое единство³⁴.

Наряду с деятельными видами взаимопомощи в крестьянской среде существовала помощь благотворительная, которая не предусматривала совместной работы, а заключалась в материальной поддержке, оказываемой всем миром отдельным его представителям. По данным письменных источников, благотворительность на Руси в XIX столетии была распространена повсеместно, о чем свидетельствуют данные «Большого толкового словаря донского казачества», в котором приводятся словосочетания: *воспитать миром (собором)* — «вырастить кого-либо на подаяниях» и *жить миром-собором* — «жить подаянием»³⁵. Другой пример относится непосредственно к истории Тульского края. В первой половине XIX в. помещичьи крестьяне сел Голунь и Новомихайловское Тульской губернии (Новосильский уезд) оказывали гостеприимство всем нищим и убогим. При этом набожность крестьян была так велика, что они с радостью делились с просящими последним куском хлеба, поскольку считали, что

подают Христу и что просит милостыню человек, действительно оказавшийся в сложном материальном положении, с которым он самостоятельно не смог справиться. Обычно же даже бедные семьи, находясь в крайней нужде, «не решаются нищенствовать, но стараются или взять заимообразно, или пропитываться трудами рук своих»³⁶.

В Борисоглебском уезде Тамбовской губернии государственные крестьяне на сходе постановили выделять вдовам мироплатимые наделы. Оплата всех податей и выполнение повинностей за использование такого надела осуществлялась за счет крестьянской общины (мира). Нередко община и обрабатывала эти наделы, помогая семье, оставшейся без рабочих рук. В «этом же уезде из общественных хлебных магазинов по решению совета стариков выдавали беспомощным старикам и малолетним сиротам хлеб на весь год»³⁷. Таким образом, помочи следует рассматривать не как скрытый способ эксплуатации богатыми бедных, а как своего рода милостыню (не денежную) по отношению к ближнему, а милостыню, как известно, не грех творить и в праздник. О том, насколько русский народ серьезно относился к совместным работам, свидетельствует пословица: «Кто на помочь звал, тот и сам иди»³⁸.

Из всего вышеизложенного следует, что идея соборности, присущая традиционной культуре русского народа, на протяжении столетий сплачивает людей на основе добра, христианской любви и дел милосердия, помогая им в лихую годину испытаний вынести все тяготы и невзгоды жизни.

¹ Маслова В. А. Лингвокультурология. М.: Академия, 2004. С. 51.

² Шубарт В. Европа и душа Востока. М.: Русская идея, 2000. С. 11.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Мф 4, 9.

⁶ Кубрякова Е. С. Краткий словарь когнитивных терминов. М.: 1996. С. 90.

⁷ Маслова В. А. Лингвокультурология. М.: Академия, 2004. С. 51.

⁸ Лосский Н. О. История русской философии. М.: Советский писатель, 1991. С. 35.

⁹ 1 Иоан 4, 8.

¹⁰ Мф 18, 20.

- ¹¹ *Флоренский П. А., свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 356.
- ¹² Там же. С. 462.
- ¹³ Там же. С. 502.
- ¹⁴ Иак 2, 26.
- ¹⁵ *Мамсик Т. С.* Хозяйственное освоение Южной Сибири: механизмы формирования и функционирования агропромышленной структуры. Новосибирск: Наука. Сиб. отделение, 1989. С. 175.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ Ис 1, 17.
- ¹⁸ Исх 22, 22–24.
- ¹⁹ Пс 145, 9.
- ²⁰ Иер 49, 11.
- ²¹ Мф 23, 14.
- ²² *Даль В. И.* Пословицы и поговорки русского народа. СПб.: Диамат, 1997. С. 183.
- ²³ *Громыко М. М.* Мир русской деревни. М.: Молодая гвардия, 1991. С. 90.
- ²⁴ Там же.
- ²⁵ Там же. С. 83.
- ²⁶ Там же. С. 73–83; Народы России: энциклопедия / Гл. ред. В. А. Тишков. М.: Большая Российская энциклопедия, 1994. С. 302.
- ²⁷ Л. Н. Толстой и художники: Л. Н. Толстой об искусстве. Письма, дневники. Воспоминания / Сост. И. А. Бродский. М.: Искусство, 1978. С. 204.
- ²⁸ Словарь русских народных говоров. Вып. 24./ Глав. ред. Ф. П. Филин. — СПб.: Наука, 2003. С. 227.
- ²⁹ 1 Кор 9, 9; 1 Тим 5, 18.
- ³⁰ Мф 10, 10.
- ³¹ *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: современное написание: В 4 т. Т. 1. М.: АСТ: Астрель, 2002. С. 216–218; *Черных П. Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка: В 2 т. Т. 1. 3-е изд., стереотип. М.: Рус. яз., 1999. С. 108–109.
- ³² Мф 23, 8.
- ³³ Большой толковый словарь донского казачества / Редкол.: В. И. Дегтярев [и др.]. М.: Русские словари: Астрель: АСТ, 2003. С. 54.
- ³⁴ *Топоров В. Н.* Мировое древо: универсальные знаковые комплексы. Т. 2. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. С. 49.
- ³⁵ Большой толковый словарь донского казачества / Редкол.: В. И. Дегтярев [и др.] М.: Русские словари: Астрель: АСТ, 2003. С. 87.
- ³⁶ *Громыко М. М.* Мир русской деревни. М.: Молодая гвардия, 1991. С. 87.
- ³⁷ Там же. С. 73.
- ³⁸ Там же. С. 85.

Е. Ю. Полтавец (Москва)

САКРАЛЬНОЕ И/ИЛИ ЭПИЧЕСКОЕ В БАТАЛЬНЫХ ЭПИЗОДАХ
(КУРУКШЕТРА, ТРОЯ, БОРОДИНО)

Роман «Война и мир» Л. Н. Толстого принято считать художественным эпическим произведением (часто встречается определение «роман-эпопея»), а в композиционной своеобразии и других чертах поэтики этого произведения обычно видят соотнесенность с гомеровским эпосом. Однако при таком подходе к жанровому (и родовому) своеобразию «Войны и мира» так называемые «отступления», в которых автор излагает свои философские и исторические взгляды, а также полемизирует с историками, приходится признавать какими-то чужеродными вставками, чуть ли не излишними, дисгармоничными и т. п. Действительно, и «роман», и «эпопея» — термины литературоведения, т. е. соотносимые лишь с эстетическими явлениями, но как отнести к последним довольно значительные философские трактаты, не говоря уж о разборах трудов наполеоновских и других историков, о рассуждениях по поводу военной науки, о разъяснениях античных апорий и парадоксов, о тщательно вырисованном и прокомментированном плане Бородинского сражения?.. Недостаточно рассматривать «Войну и мир» в рамках историко-литературных курсов, на фоне русского и западноевропейского романа XIX в., да еще, как это часто бывает, с определенной оглядкой на ряд явлений «исторической» прозы. Но и ссылки на «дух эпоса», на огромное художественное полотно, широкий охват действительности, «мысль народную», наличие нескольких сюжетных линий, сложность композиции и прочие «черты эпопеи» не могут объяснить своеобразие этого произведения. Характерное для древнего эпоса

изображение войны, кризисной ситуации сохраняет свое структурное значение в произведении Толстого, но кризисная ситуация эта не столько бытийная, сколько религиозно-мировоззренческая.

Автор статьи видит свою сверхзадачу в постановке вопроса о расширении жанрового контекста «Войны и мира», в обосновании необходимости рассматривать «Войну и мир» на фоне сакральных (культовых и дидактических) текстов, таких, как Библия, «Махабхарата», «Даодэцзин», ведь и сам Толстой называл свое произведение «книгой» («Библия» по-гречески и есть «книги») и «писанием» (наряду с известными сравнениями с «Илиадой»). Текстовые сигналы, репрезентирующие связь «Войны и мира» с Библией (упоминания библейских персонажей, обращение к образному коду библейской притчи, топонимические и антропонимические отсылки, в том числе такие ключевые, как соименность главных героев и апостолов — Андрей и Петр, ряд перекликающихся с библейскими сюжетных мотивов и композиционных приемов, прямое цитирование библейского текста и многое другое), легко поддаются «встраиванию» в логику и типологического сходства (хотя, разумеется, отнюдь не исчерпывают его), и сознательной ориентации автора.

Сопоставлению нравственно-философской концепции «Войны и мира» с идеями другой религиозно-философской традиции — даосизма — посвятил свою статью исследователь восточных литератур Ким Рехо, эту же проблематику разрабатывает японский исследователь Суэканэ Такэо¹. Переклички (на идейном и мировоззренческом уровне) «Войны и мира» с «Бхагавадгитой» отмечает Радха Баласубраманиан², сравнивая с героем «Махабхараты» Арджуной не только персонажей, но и самого автора «Войны и мира». Учитывая, что толстоведение не располагает данными о знакомстве Толстого, *до или во время написания «Войны и мира»*, с «Лао-цзы» («Даодэцзин») и с «Бхагавадгитой», мы, как и упомянутые исследователи, можем ставить вопрос о типологическом сходстве, однако в рамках этого

схождения хотелось бы рассмотреть и некоторый структурный параллелизм, существующий между «Войной и миром» и «Махабхаратой», являющейся, как это показано ведущими современными индологами, совершенно уникальным произведением.

Жанровыми аналогами «Махабхараты» нельзя считать ни гомеровские поэмы, ни фольклорный эпос вроде «Манаса» или «Джангара». «Махабхарата», эта самая большая в мире «поэма» размером в 100 000 двустиший, представляет собой, как и Библия, целую литературу, включает в себя множество сюжетных линий и неопишное жанровое разнообразие: вставные истории, легенды, басни, притчи, наставления, проповеди, пророчества, философские и религиозные трактаты, среди которых особое место принадлежит «жемчужине индийской религиозно-философской мысли», как называют «Бхагавадгиту». На отличие «Махабхараты» от гомеровского эпоса указывал один из видных западных индологов Й. ван Бейтенен, чье суждение приводит в своей основополагающей работе С. Д. Серебряный: «Если хотите провести аналогию с западной культурой, то представьте себе примерно вот что: “Илиада”, несколько менее стройно организованная и включающая в себя сокращенную версию “Одиссеи”, большие куски из Гесиода, некоторые адаптированные пассажи из Геродота, приспособленные и искаженные фрагменты досократиков, тексты самого Сократа, преломленного через Платона и Плотина, а также значительную часть Евангелий, изложенных в виде назидательных притч, — и все это общим объемом в 200 000 строк, переработанное, отредактированное и переложное гекзаметром несколькими поколениями анонимных отцов Церкви. В Западной Европе это кажется неправдоподобным. В индийской цивилизации «Махабхарата» — это факт»³. Говоря о содержании «Бхагавадгиты», С. Д. Серебряный продолжает сравнение: «...Представим себе, что в одной из “песен” этой воображаемой расширенной “Илиады” Одиссей приходит к разгневанному Ахиллу (как в девятой “песни” “Илиады” настоящей) и уговаривает его не уклоняться от битвы. Помимо всех прочих

доводов Одиссей вдруг открывает Ахиллу, что он не просто человек по имени Одиссей, но еще и воплощение (или проявление и т. д.) того самого Бога, который говорил с Моисеем на горе Синай, а позже послал на землю своего единородного сына, чтобы искупить грехи человечества; Бог этот, говорит Одиссей, есть любовь, и поэтому Ахилл должен идти и убивать троянцев. Для усиления своей аргументации Одиссей излагает вкратце натурфилософию Демокрита и/или учение Плотина о Мировом Духе, подчеркивая при этом, что мировая гармония, поддерживаемая божественным промыслом, безусловно требует продолжения войны с троянцами. Пораженный Ахилл иногда задает Одиссею наводящие вопросы, и вся эта беседа изложена искусными, западающими в память стихами. Примерно такой текст был бы европейской (западной) аналогией «Бхагавадгиты»⁴. Нам остается добавить, что по идеям и по своей формальной организации (кроме, конечно, стихов, однако не без ключевых анаграмматических структур) ближе всего к такому «монстру» стоит толстовская «Война и мир», которую еще К. Н. Леонтьев совсем не зря сравнивал с «чудовищным» ископаемым «сиватериумом», череп которого хранится в Индии, «в храмах бога Сивы»: «И хобот, и громадность, и клыки, и сверх клыков еще рога, словно вопреки всем зоологическим приличиям». «Или еще можно уподобить “Войну и мир”, — говорит Леонтьев, — индийскому же идолу: — три головы, или четыре лица, и шесть рук! И размеры огромные, и драгоценный материал, и глаза из рубинов и бриллиантов, не только *подо лбом*, но и *на лбу!!*»⁵. О сравнении «Войны и мира» не только с «Илиадой», но и с «индусскими эпопеями» писал Р. Роллан, но, пожалуй, первым упомянул о некоторой соотнесенности великой книги с индуизмом П. В. Анненков, с не оцененной до сих пор пронизательностью заметивший, когда «Война и мир» даже еще не была полностью напечатана: «*Дух времени...* воплощается на страницах романа, как индийский Вишну, легко и свободно, бесчисленное количество раз»⁶.

Не являясь авраамическими религиями, философский и религиозный даосизм, а тем более такое разноплановое явление, как индуизм, не должны, однако, казаться западной науке верованиями, лишенными «священного писания», хотя это определение и не совсем подходит для почитаемых в этих традициях текстов. Для даосизма нормативным каноном стал, в первую очередь, «Даодэцзин», «Махабхарата» же с ее религиозно-философским ядром «Бхагавадгитой» получила статус не только эпического памятника и не только «древнеиндийской энциклопедии», но и священной книги индуизма, «пятой Веды», какой считают ее в Индии⁷.

В «Войне и мире» Толстого изображение войн России с Наполеоном и особенно Бородинского сражения является не столько исторической, как ни парадоксально это звучит, сколько философской, историософской основой, что сближает книгу Толстого не с «Илиадой», а с «Библией» и «Махабхаратой», главный сюжет которой, с одной стороны, тоже основан на реальных событиях (на противостоянии нескольких арийских и, возможно, неарийских племен или государств в северной Индии и на битвах между ними на поле Куру, Курукшетре — исторической области, лежащей к северу от Дели), а с другой — углубляет конфликт, перенося его в нравственную область, т. е. представляя его не как борьбу за престол, а как «дхармическую дилемму (dharmic dilemma) войны, одновременно и справедливой и губительной»⁸, по словам Й. ван Бейтенена. «Эта дилемма не нова для эпоса, не находит она в нем и удовлетворительного разрешения, — указывал исследователь. — Но “Гита” предоставляет уникальный религиозный и философский контекст, в котором эту дилемму можно увидеть, осознать и проанализировать... “Гита” в первую очередь озабочена той конкретной проблемой, которую легендарная война потомков Бхараты стала представлять собой для более рефлексивной эпохи, уже по-другому думавшей о насилии»⁹. О причинах войн и путях установления вечного мира идет речь и в книге Толстого; о том, как согласуется проповедь Христа с понятием справедливого отпора врагу, размышляют герои «Войны и мира».

Религиозный и философский контекст, в который заключены батальные эпизоды «Войны и мира», изучен еще далеко не полностью.

В «Войне и мире» Толстой изложил свое учение о жизни, создал свой проект всеобщего мира, художественно воплотил принципы той «практической религии», создать которую задумал еще во время обороны Севастополя, «религии Христа, но очищенной от веры и таинственности, религии практической, не обещающей будущее блаженство, но дающей блаженство на земле» (47, 37). И эту свою великую миссию Толстой выполнял до самой смерти.

В письме историку М. П. Погодину Толстой в какой-то мере противопоставляет общий «взгляд на историю» (свою философию истории) изображению конкретных исторических событий и деятелей, когда не без горечи признается: «Мысли мои о границах свободы и зависимости и мой взгляд на историю не случайный парадокс, который на минуту занял меня. Мысли эти — плод всей умственной работы моей жизни и составляют нераздельную часть того мирозерцания, которое Бог один знает, какими трудами и страданиями выработалось во мне и дало мне совершенное спокойствие и счастье. А вместе с тем я знаю и знал, что в моей книге будут хвалить чувствительную сцену барышни, насмешку над Сперанским и т. п. дребедень, которая им по силам, а главное-то никто не заметит» (61, 195). Центральный эпизод «Войны и мира», Бородинское сражение, Толстой задумывает как концентрированное выражение этого *главного*, потому-то у него так *дхармически* бездействен Кутузов и так без единого выстрела по неприятелю погибает почти весь полк князя Андрея вместе со своим командиром, даже не сделавшим шага в сторону от упавшей перед ним гранаты. (В результате чего наблюдавший за русскими резервами в подзорную трубу Наполеон понимает, что его победному шествию по Европе пришел конец.) И шутка Толстого в пору работы над батальной картиной: «Я

напишу такое бородинское сражение, какого еще не было» (83, 152–153) содержит не долю правды, а правду абсолютную.

Вспомним не исторические романы о каких бы то ни было войнах и даже не эпические поэмы, а священные книги, в которых Бог ведет мировоззренческий диалог с человеком. Мы увидим разные смысловые акценты в «Илиаде» и «Махабхарате», с которой сближается «Война и мир». В «Махабхарате», с ее дидактическими и философскими вставками, и особенно «Бхагавадгитой», не просто рассказывается о приключениях и битвах двух ветвей царского рода — Пандавов и Кауравов, как и в «Войне и мире» батальные эпизоды и портреты исторических деятелей — не самоцель. Во-первых, в индийской «поэме» и у Толстого, в отличие от «Илиады», эпическая битва происходит не только на эпическом поле, но и на сакральном поле. В «Махабхарате» это Курукшетра, поле, которое называется еще «полем дхармы», т. е. «полем подвижничества», «священным полем», что дает возможность рассматривать «Бхагавадгиту» метафорически, как рассказ о религиозной аскезе и вековой борьбе добра со злом (толкование, к которому склонялся М. К. Ганди). Исторически поле Куру было известно как поле жертвоприношений. Бородинское поле стало священным и жертвенным в русской истории во многом благодаря «Войне и миру».

Во-вторых, «Махабхарату» и «Войну и мир» объединяет наличие таких структур, как философские диалоги (один из основных жанров восточных философских произведений, повлиявший на Платона), а особенно диалога с Богом (в «Махабхарате») или о Боге (в «Войне и мире») непосредственно перед сражением, и главная обсуждаемая проблема в том и другом произведении -- может ли битва, т. е. убийство человека человеком, быть справедливой. И в том, и в другом случае поднимается проблема теодицеи (конечно, в «Махабхарате» — во всем ее индуистском своеобразии). В «Войне и мире», напомним, диалог накануне Бородинского сражения ведут

два героя с именами евангельских апостолов (отчасти измененными в соответствии с их апокрифическим назначением).

В-третьих, эпическому герою, как известно, положено медлить перед вступлением в решающую битву. Ахилл у Гомера бездействует из-за своего гнева на Агамемнона, но не говорит, что нехорошо убивать в принципе. В «Махабхарате» герой, подобный Ахиллу, Карна, отказывается сражаться из-за обиды на полководца Бхишму, не оценившего его заслуги (см. подробный анализ в работах П. А. Гринцера). А вот Арджуной движут совсем другие мотивы. Прекрасный и бесстрашный Арджуна, готовый, как казалось, сражаться за правое дело — за царство, бесчестно отнятое двоюродными братьями, на поле битвы погружается в какие-то отрешенные размышления и объявляет своему возничему Кришне, что не хочет идти в бой и убивать своих братьев, а также других своих родных и знакомых, бывших наставников, учителей, друзей, которых он видит в противостоящем войске. Арджуна, оказывается, вообще считает, что никакая, даже самая справедливая цель не оправдывает убийство! Кришна открывает Арджуне, что он, Кришна, никакой не возничий, а Бог¹⁰, и в ответ на вопросы Арджуны излагает религиозную философию, свою «Песнь». Толкование «Бхагавадгиты» («Песни Господа») имеет многовековую историю. Руководствуясь комментарием современных исследователей, попробуем выделить лишь некоторые этико-религиозные мотивы, сопоставимые, на наш взгляд, с этической и религиозной основой эпизодов Бородинского сражения в «Войне и мире». Результатом проповеди Кришны было решение Арджуны идти в бой. Однако в «Бхагавадгите» трудно заметить прямое восхваление убийства и какой-либо ненависти. Из прямых поучений Кришны можно заключить, что Кришна советует Арджуне: 1) исполнять свой долг, 2) не ставить своей целью «обретение плодов деяний» (24: 47)¹¹ и 3) оставить «страсти, страх и гнев» (24: 56). «Бхагавадгита» гласит: «Равно приемля радость и страдание, обретение и нужду, победу и поражение, снарядись тогда на битву и так не навлечешь на себя греха» (24: 38). Поэтическое

переложение некоторых наставлений Кришны дал в своем знаменитом стихотворении «Если...» Р. Киплинг, например, в строках: «И если ты своей владеешь страстью, А не тобою властвует она, И будешь тверд в удаче и в несчастье, Которым, в сущности, цена одна...» (пер. С. Я. Маршака). В богучаровском разговоре с Пьером князь Андрей заявляет, что он никогда не будет служить в русской армии. Как и Ахилл, он обижен, скажем так, на бездарное командование, и, главное, разочарован в идее великого человека. Однако в 1812 г. он рассматривает службу в армии не как государственную и не как путь к величию, а как свой человеческий долг. «Плоды деяний» тоже совершенно не интересуют Кутузова, Андрея Болконского, Платона Каратаева. Плоды, согласно Толстому, приносит лишь бессознательная деятельность. Поэтому Наполеон и побежден, хотя Европа не могла его победить при всей своей военной мощи и стратегии.

«Страсти, страх и гнев» герои Толстого тоже преодолевают. Диалог Пьера и князя Андрея накануне Бородинского сражения может показаться и гневным, и страстным, особенно когда герой Толстого говорит, что он не брал бы пленных. Но смысл слов князя Андрея в том и состоит, что заповедь «не убий» должна быть абсолютной. Почему пленных убивать нельзя, а не пленных — можно? Этот смысл становится особенно наглядным в контексте дальнейших слов Болконского, где он доказывает, что война — дело, противоречащее всему христианскому учению («Цель войны — убийство...» — 11, 211). Если накануне сражения князь Андрей, подобно Арджуне после проповеди Кришны, приходит к выводу, что его долг — сражаться, то во время сражения он *не сражается*, находясь в резерве. Здесь текст батального эпизода эзотеричен: Толстой дает принятое в культовых текстах двойное объяснение — профанное (резервы) и сакральное (абсолютность заповеди «не убий», а возможно, и даосского принципа «увэй» — недеяния). В том и другом произведении есть и ритуальный подтекст батальных эпизодов, но раскрытие этого смысла «Войны и мира» требует отдельной работы.

В-четвертых, «Махабхарату» и «Войну и мир» объединяет свойственная сакральным текстам и не свойственная «Илиаде» гомилетическая направленность. В «Махабхарате» не только Кришна, но и сам Арджуна, и мудрый старец Бхишма, и справедливый царь Юдхиштхира, и Санджая, и многие другие герои произносят поучения-проповеди; в «Войне и мире» эту обязанность принимает на себя автор. И, наконец, если в «Махабхарате» допускается в самом крайнем случае сражение с оружием в руках за правое дело, в чем усматривается «сопряжение»¹² своей личной, индивидуальной морали и воли с космической, божественной волей и высшей справедливостью, то «Война и мир» решает «дхармическую дилемму» войны на принципиально новой основе — непротivления злу насилием. В сущности, проповедь Кришны о возможности справедливой битвы останавливается в полушаге от решения, предложенного в эпизоде Бородина князем Андреем: парадоксальный способ остановить войну — *не воевать*, даже если придется принести самого себя в вольную жертву. В конце «Махабхараты» Кришне все же приходится делать горестный вывод: мир вступил в калиюгу, справедливости больше не будет. В «Войне и мире» Толстой дает свой ответ: понятие справедливости не нужно христианину, княжна Марья знает, что надо стремиться не к справедливости, а к любви (в дневниках Толстого эта мысль выражается неоднократно). Война, убийство не могут быть справедливыми, но Бог для того и помещает человека на поле *дхармы*, чтобы уже сам человек нашел способ творить добро.

Есть и другие сопоставимые аспекты. Как показал Й. Хёйзинга, азартная игра включена в культ; «понятия шанса, удачи и судьбы, рока в человеческом сознании всегда соседствуют с понятием сакрального». Ученый иллюстрирует свои выводы ссылкой на то ключевое значение, которое имеет в «Махабхарате» игра Юдхиштхиры с кауравами, а также на мотив игры и загадывания в творчестве Толстого, хотя «Войну и мир» не рассматривает. На наш взгляд, больше всего соответствий находится все же в «Войне и мире», где игра Николая Ростова с Долоховым — один из

важнейших эпизодов, определяющий несколько сюжетных линий (Юдхистхира проигрывает не только царство, но и жену; Долохов рассматривает игру как шанс отнять у Николая Сою). Но главный игрок и авантюрист у Толстого — Наполеон, произносящий накануне Бородинского сражения фразы о шахматах и о том, что игра начнется завтра. (В «Войне и мире» мотив игры репрезентируется еще и «остраненным» описанием театра, а также ироническим изображением придворных, света, штабов, диспозиций и т. п.) Как бы то ни было, наличие мотива азартной игры нехарактерно для «Илиады», где погребальные игры суть спортивные состязания, без намека на потлач или сражение с роком. «Странное сближение» в мотивной структуре «Войны и мира» и «Махабхараты», не имеющее, впрочем, отношения к теме войны — мотив неузнанного участника бала. Находясь в изгнании, Арджуна становится неузнанным учителем танцев при царском дворе. Лопе де Вега не мог читать «Махабхарату» (впрочем, Индия в «Учителе танцев» упоминается), но чуть ли не правоту Бенфея, считавшего, что все сюжеты родом из Индии, подтверждает, кажется, и «Война и мир»: князь Андрей, «один из лучших танцоров своего времени» (10, 204), возобновил знакомство с Наташей на бале...

Подводя итоги, отметим, что сравнивать поведение и мироощущение героев «Илиады» и «Войны и мира» (например, Ахилла и князя Андрея), конечно, можно. Но решение вопроса о жанровом своеобразии «Войны и мира» следует все-таки искать на других путях — сравнения структур. В заключение — об одном текстуальном совпадении, которое, на наш взгляд, является скрытой цитатой. В одном из писем 1874 г. у Толстого встречаются такие слова «Весь мир погибнет, если я остановлюсь» (62, 130). Это слова Кришны из «Бхагавадгиты» (25: 24); в современном переводе: «Если бы я перестал действовать, то эти миры погибли бы» (Д. В. Бурба, 2009); «Рушились бы эти миры, если бы не свершал я деяния» (В. Г. Эрман, 2009). Понятно, что в 1874 г. Толстой мог быть знаком только с единственным в то время переводом на русский язык, сделанным в 1788 г. участником

новиковского кружка А. А. Петровым и изданным в типографии Н. И. Новикова, или с переводами «Бхагавадгиты» на европейские языки (впервые — в Лондоне, 1785). В этой связи важно, что некоторые издания Новикова Толстой читал задолго до работы над «Войной и миром».

Видеть в «Войне и мире» реалистическое, а тем более историческое произведение столь же бессмысленно, как видеть таковое в Библии и «Махабхарате», и не потому, что в них описаны чудеса и их героями являются как люди, так и боги, демоны и т. п., а потому, что это произведения, не исчерпывающиеся их эстетическим аспектом. Нашему закодированному на любой иерархии взгляду трудно отрешиться от оценочного значения эпитета «реалистический», а еще большую трудность представляет, по-видимому, осознание той степени мифологизации исторических лиц и событий в «Войне и мире» и той глубины авторского замысла, которые делают совершенно неуместными упреки в «искажении», допустим, «правды» о Кутузове, Наполеоне или Сперанском (Валтасар, например, — тоже историческое лицо, но представим себе, насколько нелепым было бы замечание, что в «Книге пророка Даниила» «искажен» облик реального вавилонского правителя Валтасара или что в «Махабхарате» допущены «отступления» от реального хода сражения!). С. Д. Серебряный пишет: «Любая интерпретация «Гиты», претендующая на адекватность и полноту, должна сочетать в себе религиозный, философский, филологический и эстетический подходы. Очевидно также, что, поскольку «Гита» оперирует сложными религиозно-философскими идеями и при этом обладает изощренной художественной структурой, интерпретирование ее вряд ли когда-либо сможет быть сочтено завершенным»¹³. Объединим подходы «филологический» и «эстетический» в «литературоведческий» и добавим, что все вышесказанное можно и нужно отнести и к изучению «Войны и мира». Библия, «Махабхарата», «Война и мир» — вот триада КНИГ, которую может предъявить Вселенной человечество.

¹ *Ким Рехо.* Лев Толстой и Лао-цзы (Теория «неделания» и образ Кутузова) // Мир филологии. М., 2000; *Суэканэ Такэо.* Толстой и Лао-цзы // Дзимбунгаку (Гуманитарная наука). Киото, 1961 (на япон. яз.); *Полтавец Е. Ю.* «Война и мир» Л. Н. Толстого в контексте даосской философии // Текст и контекст в литературоведении: Сборник научных статей по материалам Междунар. науч. конф. XI Виноградовские чтения. Т. 2. М.; Ярославль, 2009.

² *Баласубраманиан Р.* Толстой и индийское философское мышление // Лев Толстой и мировая литература. Материалы V Междунар. науч. конф. Тула, 2008. Сходной тематике посвящены также работы *Д. В. Бурбы.* (Например: *Бурба Д. В.* Зеркало русского индуизма // Неизвестный Лев Толстой. М., 2006).

³ Цит. по: *Серебряный С. Д.* Многозначное откровение «Бхагавадгиты» // Махабхарата. Книга 6: Бхишмапарва. Пер. В. Г. Эрмана. М., 2009. С. 297.

⁴ Там же. С. 297–298.

⁵ *Леонтьев К. Н.* О романах гр. Л. Н. Толстого. Анализ, стиль и веяние. М., 1911. С. 23.

⁶ *Анненков П. В.* Критические очерки. СПб., 2000. С. 353.

⁷ Об этом см. работы *С. Д. Серебряного* (см. примеч. 3), *В. Г. Эрмана*, *П. А. Гринцера.*

⁸ Цит. по: *Серебряный С. Д.* Многозначное откровение «Бхагавадгиты». С. 297. «Дхармический» — от «дхарма» (одно из центральных понятий индуизма); в «Махабхарате» — «долг», «закон», «праведность».

⁹ Там же.

¹⁰ В пер. В. Г. Эрмана: «Преславный Господь».

¹¹ Здесь и далее в круглых скобках указываются глава и стих (пер. В. Г. Эрмана).

¹² *Сопряжение* — этим словом переводит В. Г. Эрман многозначное санскритское слово «йога», одно из ключевых понятий в «Бхагавадгите». В «Войне и мире» это тоже очень важное понятие, усиленное игрой смыслов («запрягать» — «сопрягать»). Это соотношение значений сопоставимо с соотношением в эпическом санскрите: «йога» — и «сопряжение», и элемент упряжи (отсюда русское «иго» — ярмо).

¹³ *Серебряный С. Д.* Многозначное откровение «Бхагавадгиты». С. 303.

Г. Н. Ковалева (Москва)

НЕИЗВЕСТНЫЙ ИСТОЧНИК КОНСПЕКТИВНЫХ ЗАПИСЕЙ
Л. Н. ТОЛСТОГО О МУЖСКОМ И ЖЕНСКОМ КОСТЮМЕ
ПЕТРОВСКОГО ВРЕМЕНИ

Конспективные записи Л. Н. Толстого, упомянутые в заглавии, были сделаны, по всей вероятности, в конце 1872 – начале 1873 г. Это был период, когда творческой работе писателя над историческим романом о Петре I и его времени, оставшимся незавершенным, предшествовала, а временами и сопутствовала серьезная и глубокая работа над архивными и книжными источниками. Из дневниковой записи С. А. Толстой от 16 января 1873 г. известно, что Толстой, занятый в это время «чтением материалов из истории времен Петра Великого» записывал «в разные записные книжечки все, что может быть нужно для верного описания нравов, привычек, платья, жилья и всего, что касается обыденной жизни...» (*Юб.* Т. 17. С. 631). Конспективные записи, нужные Толстому для «верного описания» мужского и женского платья петровского времени, были сделаны не в записной книжке, а на отдельном листе небольшого формата. Объединенные заглавием «Одежды. 1718. Быт. Царица», они представляют собой список различных предметов мужской и женской одежды, а также некоторых предметов из мужского и женского обихода. Приведем текст этих записей:

«Самары женские. Кафтаны женские. Махальцы.

Часы золотые с репетицией. Камзол и штаны суконные, песочные.
Пуговицы обшиты золотом. Подбит красною камкою.

Платки шелковые.

Чулки шелковые.

Подвязки золотые тканые.

Пряжки башмачные.

Пара платья черная, лимонная, пуговицы обшиты серебром, подбиты тафтою.

Камзол парчовый золотной по зеленой земле; подбит белой тафтою.

Галстуки кисейные.

Женский кафтан долгий шелкового штофа по коричневой земле. Юбка того же цвета.

Кафтан женский короткий, штофный, золотной, по малиновой земле. Юбка тафтяная, двулишняя.

Рукавицы (перчатки) две дюжины пар: белые и желтые» (*Юб.*, т. 17, с. 418).

Приведенные нами записи были впервые опубликованы в 1936 г. в т. 17 Юбилейного собрания сочинений Л. Н. Толстого в составе «Материалов к роману времен Петра I». Тогда же были высказаны и предположения относительно их фактического источника. По мнению П. С. Попова, первого публикатора этих записей, в основе их «лежат, по-видимому, записки Вебера и книга Забелина “Домашний быт русских царей”. Впрочем, отдельные предметы списка одежды и украшений, нельзя свести к какому-либо определенному источнику» (17, 670). Долгое время эта точка зрения П. С. Попова не подвергалась никаким сомнениям. Подготовка академического собрания сочинений Толстого потребовала от нас проверки этого предположения, высказанного около 80 лет назад. Предпринятое нами сопоставление записей Толстого с сочинениями И. Е. Забелина¹ и Ф. Х. Вебера² не выявило никаких совпадений между сравниваемыми текстами. Поиски фактической основы наших записей в целом ряде других исторических и мемуарных сочинений, которые изучались Толстым в пору работы над петровским романом, долгое время были безрезультатными.

После двух лет упорных разысканий источник нашелся в приложении к т. VI труда Н. Г. Устрялова «История царствования Петра Великого», имеющего подзаголовок: «Царевич Алексей Петрович»³. Этим источником оказался подлинный исторический документ, опубликованный Н. Г. Устряловым под заглавием: «Распределение вещей царевича Алексея Петровича, по смерти его»⁴. Как следует из содержания данного документа, перечень имущества царевича Алексея Петровича и его любовницы Ефросиньи Федоровой, составлялся на основании описания содержимого многочисленных сундуков, баулов, ящиков, жестянок и ларчиков, привезенных царевичем и его спутницей из-за границы. Напомним, что в сентябре 1716 г. из-за конфликта с отцом царевич тайно покинул Россию. В январе 1718 г. он стараниями П. А. Толстого добровольно вернулся на Родину, где лишен был права престолонаследия и привлечен к следствию за тайное бегство за границу и якобы имевший место заговор против отца. 14 июня 1718 г. царевич был посажен в Петропавловскую крепость, а 24 июня того же года приговорен Верховным судом к смертной казни. 26 июня 1718 г. царевич Алексей Петрович скончался от апоплексического удара, по официальной версии, по другим данным — он был задушен или отравлен в каземате Петропавловской крепости после пыток. Заключение в Петропавловскую крепость и допросам подверглась и Ефросинья Федорова. Вещи, которые были описаны после кончины царевича, по сути, представляли собой его багаж, а также багаж Ефросиньи Федоровой. Багаж этот, по всей видимости, по приезде в Россию его владельцев не распаковывался и потому, как мы указывали выше, перечень вещей царевича и его возлюбленной составлялся на основании описания содержимого сундуков, баулов, ящиков и т. д. Сопоставление рассматриваемых нами конспективных записей Толстого с описью вещей царевича Алексея Петровича и Ефросиньи Федоровой выявило целый ряд совпадений и соответствий между двумя источниками. Приведем сначала некоторые примеры соответствий между предметами мужского костюма из списка Толстого и вещами из гардероба царевича Алексея Петровича. Так,

например, описание камзола и песочных штанов из списка Толстого восходит к описанию камзола и песочных штанов царевича Алексея Петровича в описи его имущества. Сравним:

Толстой: «Камзол и штаны суконные, песочные. Пуговицы обшиты золотом. Подбит красною камкою» (17, 418).

«О распределении вещей царевича Алексея Петровича, по смерти его»:
Камзол да штаны суконные песочные, пуговицы обшивные золотом, подбит камкою красной...»⁵

Текстуальные совпадения выявлены нами и при сопоставлении описания двух пар мужского платья черного и лимонного цветов из текста Толстого с описанием двух пар суконного платья царевича Алексея Петровича из официального документа. Сравним:

Толстой: «Пара платья черная, лимонная, пуговицы обшиты серебром, подбиты тафтою» (17, 418).

«Распределение вещей царевича Алексея Петровича, по смерти его»:
«Пара черного платья суконного»; «Пара платья суконного лимонного цвета, пуговицы серебряные, подбит тафтою»⁶.

Описание парчового камзола в тексте Толстого совпадает с описанием парчового камзола царевича Алексея Петровича в списке его имущества. Сравним:

Толстой: «Камзол парчовый золотной по зеленой земле; подбит белой тафтою» (17, 418).

«Распределение вещей царевича Алексея Петровича, по смерти его»:
«Камзол парчовый золотной по зеленой земле, подбит тафтою белой»⁷.

Перечень соответствий между текстом Толстого и описью вещей царевича Алексея Петровича включает в себя и запись о золотых тканых подвязках для чулок. Сравним:

Толстой: «Подвязки золотые тканые» (17, 418).

«Распределение вещей царевича Алексея Петровича, по смерти его»:
«Подвязки золотые тканые»⁸.

Примеры рассмотренных нами соответствий и совпадений между сравниваемыми текстами позволяют утверждать: список предметов мужского костюма составлен Толстым на основании достоверных сведений о предметах гардероба царевича Алексея Петровича, описанного после его смерти в официальном документе под заглавием «Распределение вещей царевича Алексея Петровича, по его смерти».

Сравнение двух текстов выявило между тем не только соответствия, но и некоторые расхождения между ними. Например, заимствовав из описи вещей царевича Алексея Петровича сведения о такой детали мужского костюма, как «шелковые чулки», Толстой в своем тексте их определенным образом отредактировал, сочтя ненужными указания на их цвет, количество, степень изношенности и принадлежность мужского туалета. Сравним:

Толстой: «Чулки шелковые» (17, 418).

«Распределение вещей царевича Алексея Петровича, по смерти его»:
«Трой чулки шелковые черные, мужские, поношенные»⁹.

Еще один случай расхождения был выявлен нами при сопоставлении записи о «пряжках башмачных» из текста Толстого с аналогичными сведениями из документального источника. Если в описи вещей царевича Алексея Петровича указывалось количество этих пряжек («две пары») и материал, из которого, они были изготовлены («пряжек башмачных медных»), то в тексте Толстого эти сведения отсутствуют. Сравним:

Толстой: «Пряжки башмачные» (17, 418).

«Распределение вещей царевича Алексея Петровича, по его смерти»:
«Две пары пряжек башмачных медных»¹⁰.

Завершая обзор соответствий и расхождений между предметами мужского костюма из двух рассматриваемых нами источников, отметим, что согласно сведениям из официального документа, все вещи царевича Алексея Петровича были отправлены в Невский монастырь архимандриту Феодосию¹¹. Толстой этими сведениями не воспользовался.

Установив фактическую основу интересующих нас записей Толстого о мужском костюме, обратимся к рассмотрению выявленных нами соответствий между описанием предметов женской одежды из списка Толстого и описанием предметов гардероба Ефросиньи Федоровой в документальном источнике. Описание двух женских кафтанов — долгого, т. е. длинного, и короткого, а также юбок, с которыми носились эти кафтаны, из списка Толстого текстуально совпадает с описаниями женских кафтанов и юбок в указанном нами документальном источнике. Сравним:

Толстой: «Женский кафтан долгий шелкового штофа по коричневой земле. Юбка того же цвета».

«Кафтан женский короткий, штофный, золотной, по малиновой земле. Юбка тафтяная, двулишняя» (17, 418).

«Распределение вещей царевича Алексея Петровича, по смерти его»:
«Кафтан женский долгий штофу шелкового цветного по карিশневой земле. Юбка того же штофу» <...>

«Кафтан женский короткий, штофной, золотной по малиновой земле. Юбка тафтяная, дволишняя»¹².

Сведения о двух дюжинах пар женских рукавиц белого и желтого цветов из списка Толстого совпадает с записью о количестве женских рукавиц и их цветовой гамме в рассматриваемом нами документальном источнике, за одним исключением. При составлении своей записи Толстой, возможно, пропустил слово «женские». Сравним:

Толстой: Рукавицы (перчатки) две дюжины пар: белые и желтые».

«Распределение вещей царевича Алексея Петровича, по смерти его»:
 «Две дюжины пар рукавиц женских белых и желтых»¹³.

Примеры выявленных нами совпадений между описанием предметов женского костюма в списке Толстого и описанием предметов гардероба Ефросиньи Федоровой дают основание заключить: при составлении своего списка женского платья Толстой опирался на сведения о предметах женского костюма Ефросиньи Федоровой, включенных в опись вещей царевича Алексея Петровича. Кстати, согласно пометам, сделанным в документальном источнике, все вещи Ефросиньи были возвращены ей по приказу царицы Екатерины I¹⁴.

Обратимся к рассмотрению выявленных нами расхождений между двумя интересующими нас списками женского платья. Как и в случае со списками предметов мужского костюма, замеченные нами расхождения между двумя списками женского платья являются свидетельством творческой работы Толстого с документальным материалом. Так, заимствовав из документального источника сведения о золотых часах с репетицией, принадлежавших, по-видимому, Ефросинье Федоровой, Толстой не стал переносить в свой текст упоминание о черной ленте, на которой держались эти часы, а также сведения о золотой часовой цепочке. Сравним:

Толстой: «Часы золотые с репетицией» (17, 418).

«О распределении вещей царевича Алексея Петровича, по его смерти»:
 «Часы золотые с репетицією на черной ленте.

Часовая цепочка золотая»¹⁵.

Заметим, что описанию золотых часов и золотой «часовой цепочки» в документальном источнике предшествовало сообщение о передаче этих часов и цепочки государыне царице Екатерине Алексеевне.

Перечень расхождений между списком женской одежды в тексте Толстого и списком вещей Ефросиньи Федоровой в документальном источнике включает в себя запись о женской одежде с длинными полами,

именуемой самара. Если при заимствовании сведений о кафтанах и юбках Ефросиньи Федоровой Толстому были необходимы подробности об их длине, цветовой гамме и виде ткани, из которой они были сшиты, то в случае с самарой, он от заимствования таких подробностей отказался. Включив самару в свой список, Толстой упомянул ее во множественном числе и указал, что она является предметом женской одежды. В документальном источнике содержались сведения только об одной самаре, принадлежавшей Ефросинье Федоровой и сообщались подробности о ткани, из которой она была сшита и цветовой гамме. Сравним:

Толстой: «Самары женские» (17, 418).

«Распределение вещей царевича Алексея Петровича, по смерти его»:
«Самара штофная шелковая цветная по желтой земле»¹⁶.

Еще один пример разночтений был замечен нами при сопоставлении записей о таком предмете женского обихода как махальцо, то есть веер, или опахало. Если в документальном источнике этот предмет женского обихода описан как «махальцо женское», то в тексте Толстого как «махальцы», то есть единственное число заменено на множественное, а указание на предмет женского обихода отсутствует.

Завершая наше сообщение, отметим, что установление фактического источника конспективных записей Толстого о мужской и женской одежде первой четверти XVIII в. не только расширяет круг документальных источников петровской эпохи, которые изучались Толстым, но и позволяет нам сделать следующее предположение. Возможно, Толстой намеревался ввести царевича Алексея Петровича и Ефросинью Федорову в круг действующих лиц петровского романа, «одев» их в собственную реально существовавшую одежду. Поэтому ему были столь важны подробности об их камзолах и кафтанах, шелковых чулках и золотых подвязках, золотых часах с репетицией, тафтяных юбках и суконных штанах.

¹ *Забелин И. Е.* Домашний быт русского народа в XVI и XVII ст. Т.1: Домашний быт русских царей. Ч. 1. М., 1862; Т. 2: Домашний быт русских цариц. М., 1869.

² Записки о Петре Великом и его царствовании Брауншвейгского резидента Вебера // Русский Архив. 1872. № 6–9.

³ *Устрялов Н. Г.* История царствования Петра Великого: В 6 т. Т. VI. Царевич Алексей Петрович. СПб., 1859.

⁴ Там же. С. 571–575.

⁵ Там же. С. 573–574.

⁶ Там же. С. 574.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же.

¹² Там же. С. 574–575.

¹³ Там же. С. 575.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же.

И. Б. Павлова (Москва)

КАТЕХИЗИС — ОБЪЕКТ ВНИМАНИЯ Л.Н. ТОЛСТОГО ПРИ ФОРМИРОВАНИИ ЗАМЫСЛА РОМАНА О ДЕКАБРИСТАХ

Слово «катехизис» происходит от греческого глагола *κατηχέω*, что значит «говорить кому-то», «устно наставлять», «оглашать». Первоначально «катехизисом» называлось устное научение основам христианской веры, концентрированное изложение религиозных догматов, часто в форме вопросов и ответов. Со временем такое наименование распространилось и на записанные наставления.

Собирая материалы для романа о декабристах, Л. Н. Толстой стремился составить себе как можно более полное представление об их мировоззрении, агитационной деятельности. В «Записную книжку», условно обозначаемую в Юбилейном собрании сочинений буквой «Б», писатель вносит следующую заметку: *«Какой Катехизис? С. Мур[авьева] Ап[остол]»* (17, 456). Катехизис С. И. Муравьева-Апостола, написанный при участии М. П. Бестужева-Рюмина, был составлен в 20-х числах декабря 1825 г. и прочитан 31 декабря на соборной площади Василькова перед восставшим Черниговским полком¹.

«Катехизис» Муравьева-Апостола и Бестужева-Рюмина, пишет историк О. И. Киянская, формально построен на библейских текстах, а именно, в основном использована 8-я глава Книги Царств, но их выбор и свободная интерпретация свидетельствуют, что авторы ставили перед собой социально-агитационную задачу: доказать, что «цари прокляты яко притеснители народа» и «сделать не затронутых заговором солдат союзниками, оправдать в их глазах собственное поведение и доказать свое право по-прежнему командовать ими»². По мнению исследователя, главная цель «Катехизиса» заключалась в том, чтобы сломать укоренившуюся в солдатском сознании устойчивую вертикаль «Бог — царь — офицер», убрать из нее второй

элемент. Тогда руководители восстания смогли бы полностью обосновать свое право на власть в отсутствие царя. Анализ этого документа свидетельствует, продолжает О. И. Киянская, что он посвящен отнюдь не выяснению вопросов веры: «Под маской религиозного произведения здесь скрывается вполне “мирское” содержание — “Православный катехизис” излагает (правда, в самых общих чертах) очень хорошо известное в начале XIX в. учение Жан-Жака Руссо о “естественных” человеческих правах и “общественном договоре”»³.

И. В. Карацуба в работе «“Православный катехизис” С. И. Муравьева-Апостола. Комментарий» отмечает два подхода к нему специалистов: «Первый и преобладающий — это взгляд на ПК как на документ агитационно-пропагандистский, использующий христианские мотивы и тексты для революционной агитации, по сути — чисто внешние средства для достижения глубинных целей»⁴.

Второй подход представлен Д. С. Мережковским (очерк «Революция и религия») и Г. В. Вернадским (очерк «Два лика декабристов»), в очень осторожной форме Н. Я. Эйдельманом (книга «Апостол Сергей»), которые рассматривают религиозные взгляды декабристов, в частности С. И. Муравьева-Апостола, в неразрывной связи с революционными⁵. На этой позиции стоят также современные исследователи С. Е. Эрлих, В. М. Бокова и некоторые другие.

В отечественной исторической науке поднимался вопрос о влиянии масонства на тайные общества в России. И. В. Карацуба касается идейного преемства рассматриваемого документа с доктринами общества вольных каменщиков, выразившегося в трактовке христианского долга как общественного служения. Одним из источников «Православного катехизиса», пишет историк, является, как известно, «Любопытный разговор» Н. М. Муравьева («Катехизис в вопросах и ответах», или «Катехизис свободного человека»), переданный им С. И. Муравьеву-Апостолу в марте 1822 г., о чем свидетельствует запись на его оригинале,

найденном в бумагах последнего. (Известно, что Н. М. Муравьев читал свой манифест Рылееву, тот одобрил его как средство воздействия на умы народа, согласился закончить, но по ряду обстоятельств не успел этого сделать).

Происхождение «Православного катехизиса» связано и с новозаветными текстами, неканонической ветхозаветной «Книгой премудрости Иисуса, сына Сирахова», в которой ясно выражена мысль о свободе и ответственности человека за выбранный им путь, со знаменитой прокламацией «К преображенцам», созданной в дни восстания Семеновского полка в Петербурге в октябре 1820 г., видимо, известной С. И. Муравьеву-Апостолу, потому что в тексте «Православного катехизиса» можно обнаружить немало переключек с ее содержанием. Все исследователи едины, продолжает И. В. Карацуба, в признании огромного влияния испанского опыта на авторов «Православного катехизиса». «...в романе Сальванди “Дон Алонзо, или Испания” описываются события освободительной войны испанского народа против наполеоновского вторжения, одним из ярких эпизодов которой стало чтение и распространение знаменитого “Гражданского Катехизиса, или Краткого обозрения должностей испанца, с показанием, в чем состоит свобода и кто враги его”. Этот катехизис, составленный испанскими монахами, стал действенным орудием антинаполеоновской пропаганды, необыкновенно возбуждавшим патриотические чувства испанцев. Именно чтение этого катехизиса, чрезвычайно ярко описанное в романе Сальванди, подействовало на Бестужева-Рюмина и вызвало в конечном счете появление “Православного катехизиса”»⁶.

Действительно, в годы войны за независимость в Испании получили широкое распространение такие воззвания к народу. «Краткое обозрение должностей испанца» было опубликовано в журнале «Сын Отечества» (1812, ч. I, с. 59–67), а отрывки его — в «Воспоминаниях об Испании» Ф. В. Булгарина (СПб., 1823, с. 49–54).

«Разумеется, ПК, — отмечает И. В. Карацуба, — (в записках И. И. Горбачевского названный “Политическим катехизисом”, а в “Донесении следственной комиссии” — “лже-Катехизисом”) не является вероучительным произведением в строгом смысле этого слова <...>, а его переключки с произведениями Лопухина (а тем более — Платона и Филарета) минимальны. Это объясняется в основном целями и обстоятельствами создания текста, призванного дать христианское обоснование идее военного восстания с целью свержения самодержавной власти. Вместе с тем, помимо целей агитационных, ПК преследовал и цели интерпретационные, учительные (по выражению Матвея Муравьева-Апостола, излагал “обязанности воина в отношении к Богу и Отечеству”»⁷).

Установлено, что члены русских тайных обществ ориентировались и на опыт итальянских карбонариев, у которых катехизисы имели широкое распространение: «каждый вступающий в венту член должен был знать их наизусть»⁸. Это нашло отражение и в «Правилах», или «Катехизисе» в 17 пунктах, авторами которого являются члены основанного в 1823 г. «Общества соединенных славян» П. Борисов и Ю. Люблинский⁹. Пафос «Правил», составленных лидерами «Общества», просветительский, эгалитаристский, в них выражен протест против «тиранства», сформулирована идея республиканской славянской федерации, в конфессиональных вопросах проповедуется принцип веротерпимости. Язык катехизиса, по определению М. В. Нечкиной, «замкнутый символический».

Несомненно, Толстой располагал сведениями об этих документах, в общих чертах представлял их содержание, поскольку читал в «Русском архиве» за 1871 г. воспоминания участника восстания Черниговского полка М. И. Муравьева-Апостола, который все время находился рядом с братом, а в 1860-е годы писатель неоднократно встречался в Москве с возвратившимся из ссылки Матвеем Ивановичем.

Русскому обществу стал широко известен появившийся через сорок с лишним лет еще один катехизис, теперь уже ультрарадикального

политического содержания. Его авторство принадлежало, как считается, нескольким лицам, в том числе создателю тайной организации анархического толка «Народная расправа» С. Г. Нечаеву, усвоившему многие идеи Бакунина и Ткачева. Во время следствия он получил название «Катехизис революционера» и был опубликован в «Правительственном вестнике» (1871. № 162, 9 (21) июля). Как писал о «Народной расправе» и ее программе историк О. В. Будницкий, терроризм, заговорщичество, макиавеллизм становились неотъемлемой частью русского революционного движения, «а нравственные основы, заложенные декабристами и Герценом, все больше размывались»¹⁰.

Рассмотренные факты свидетельствуют, что жанр катехизиса, первоначально сугубо вероучительный, мог быть востребован представителями национально-освободительного движения, тайными политическими, эзотерическими обществами.

Проповедничество — потребность природы Толстого. Не чужда была ему мысль о некоем избранничестве, ответственной жизненной миссии. После совершившегося духовного перелома писатель особенно активно выступает как наставник, полемист. Он тоже пробует составить «Катехизис», изложить свое понимание основ веры: первая подобная попытка, окончившаяся неудачей, относится к 1877 г. Этот замысел Толстой стремился осуществить в таких религиозно-этических сочинениях, как «Исповедь» (1879–1880), «В чем моя вера?» (1882–1884) и ряде других. В 1909 г. он знакомится с «Буддийским катехизисом» Субхадры Бхикшу (на нем. языке). В трактат «Царство Божие внутри вас» (1890–1893) писатель включил катехизис американского священника-непротивленца Эдина Баллу (Ballou Adin) (1803–1890)¹¹, который перевел гостивший в Ясной Поляне Н. Н. Страхов. Исправляя этот перевод, Толстой задумал написать к нему предисловие, что было осуществлено им и отмечено в дневнике от 8 июля 1890 г. В действительности это был черновой вариант вступления не только к тексту Э. Баллу, но и к «Декларации», или «Провозглашению

непротивления» (“Non-Resistance”) аболициониста У. Л. Гаррисона. Затем оно подверглось коренной переделке. Но это «Предисловие» снова не удовлетворило Толстого — он перерабатывает, дополняет текст. «Так составила рукопись нового “Предисловия” к переводам “Катехизиса” А. Баллу и “Декларации” В. Гаррисона с авторским заглавием “Об американских непротивленцах”...», — отмечал комментатор Н. В. Горбачев (28, 337).

Лица, близкие к писателю, тоже выступали с изложением догматов веры. Так, в первой половине 1890-х гг. последователи Толстого князь Д. А. Хилков, А. М. Бодянский, М. С. Дудченко исправили в соответствии с установками своего идейного вдохновителя и издали в новой редакции катехизис духоборцев под названием «Исповедная песнь христианина».

Как видим, интерес к жанру катехизиса сохранялся до конца жизни писателя, поскольку отвечал устремлениям Толстого, непримиримого критика современного ему государства, религии, проповедника собственного этического учения, — он оценил его возможности и взял на вооружение.

¹ См.: *Шугуров М.* Бунт Черниговского полка // *Русский архив.* 1871. № 1. Стлб. 257–288. Впервые «Православный катехизис» и воззвание были опубликованы в сб.: «Из писем и показаний декабристов. Критика современного состояния России и планы будущего устройства». СПб., 1906. С. 83–88. См. также: *Восстание декабристов.* Т. VI, 1929. С. 128–129).

² *Киянская О. И.* Южный бунт. Восстание Черниговского пехотного полка. М., 1997. С. 67, 69.

³ Там же. С. 69.

⁴ *Карацуба И. В.* «Православный катехизис» С. И. Муравьева-Апостола. Комментарий // *Декабристы. Актуальные проблемы и новые подходы.* М., 2008. С. 462.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 466. Роман Н. А. Сальванди «Дон Алонзо, или Испания» вышел в Париже в 1824 г.

⁷ Из воспоминаний М. И. Муравьева-Апостола // *Русский архив.* 1871. № 6. Стлб. 0234.

⁸ *Нечкина М. В.* Общество соединенных славян. М.; Л., 1927. С. 96.

⁹ См.: *Восстание декабристов.* Т. V. С. 12–17; *Нечкина М. В.* Общество соединенных славян. М.; Л., 1927. С. 196–198; *Оксман Ю. Г.* Из истории агитационно-пропагандистской литературы 20-х гг. XIX. I. «Воззвание к сынам Севера». II. «Пифагоровы законы» и «Правила соединенных славян» // *Очерки из истории движения декабристов.* Сб. ст. М., 1954. С. 451–515.

¹⁰ *Будницкий О. В.* Терроризм в российском освободительном движении: идеология, этика, психология (вторая половина XIX – начало XX в.) М., 2000. С. 44.

¹¹ *Алексеева Г. В.* Лев Толстой и Эдин Баллу о теории и практике непротивления // Яснополянский сборник. 1998. Статьи, материалы, публикации. Тула, 1999. С. 294–301.

См. также: Л. Н. Толстой и Адин Баллу и его единомышленники. 1889–1899 // Л. Н. Толстой и США. Переписка. М., 2004. С. 454–482.

С. Ю. Гуцол (Киев)

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ФЕНОМЕНЫ КАК ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-СМЫСЛОВЫЕ РЕСУРСЫ КУЛЬТУРЫ

*Когда живу для себя, страдаю.
Когда есть сознание, что живу
для Целого, тогда я
легко переношу страдания.*

Л. Н. Толстой

Хаотизация социокультурного пространства, несформированность позитивных социальных институтов, отсутствие полноценного современного национального дискурса (и, как следствие, обострение проблемы «выстраивания» национальной идентичности) и активные поиски ценностного синтеза в начале XXI в. (попытки переосмысления «корней и источников», духовных принципов, возрождения национальной идеи, развития самобытной отечественной культуры, разработки стратегий интеграции в мировое культурное сообщество и др.) требуют углубленного анализа мифологических феноменов как экзистенциально-смысловых (в том числе национально-интегрирующих) ресурсов культуры.

Проблематизация смыслового содержания понятия «миф», относящегося к фундаментальным основам Личности и Культуры, в психологической герменевтике приобрела особую актуальность в контексте формирования методологических и онтологических оснований эволюции постнеклассической научной рациональности.

Миф как наиболее древняя и устойчивая форма организации и трансляции социокультурного опыта и механизм регуляции человеческого поведения, очевидным образом, актуален для любого типа культуры.

Стратегию ремифологизации, с определенными оговорками, можно отнести к ведущей тенденции современных социокультурных реалий. Одним из факторов ремифологизации является человеческое «полузнание» (Н. С. Автономова): априори не удовлетворяемая человеческая потребность в овладении знанием как целостностью. В этой связи нам кажется уместным процитировать Дж. Кэмпбелла о том, что функция мифологических символов заключается именно в том, чтобы давать человеку ощущение вроде: «Да. Я знаю, что это! Это я сам»!

В русле подхода ремифологизации проблема понимания сущности мифологического феномена выходит за пределы научно-теоретической мифологии, становится междисциплинарной, онтологической и гносеологической проблемой: миф артикулируется как опыт и неотъемлемая составляющая сознания в коллективном и индивидуальном измерении, как культурная универсалия, имманентная любой эпохе.

Мифопорождение как перманентный многоуровневый процесс порождения и трансляции мифов субъектами социального бытия — процесс формирования, актуализации, аккумуляции, упорядочивания, передачи мифов (мифоподобных конструкций) культурой и их дальнейших интерпретаций и реинтерпретаций личностью — непрерывно циркулирует в социокультурном пространственно-временном континууме, состоящем из дискурсов, погружение в которые и предопределяет саму возможность порождения и присвоения мифов.

Лавинообразное разрастание пространства массовых коммуникаций и появление огромного количества новых видов дискурсов, активно воздействующих на различные стороны жизнедеятельности современного человека, обуславливает активизацию исследовательского интереса к анализу дискурсов как мифопорождающих контекстов культуры.

В рамках данного исследования нас прежде всего будут интересовать эстетико-культурологические дискурсы, актуализирующие мифосознание современного человека и являющиеся плодотворной средой для

продуцирования личностных нарративных текстов. Так, с точки зрения Н. В. Чепелевой, одним из механизмов понимания личного опыта является мифологический механизм, выполняющий смыслообразующую функцию в жизни индивида и обладающий мощным потенциалом самопроектирования личности².

В процессе реализации экзистенциальной потребности человека в осмыслении мира, создании образа реальности, поддержке константности символических образований культуры значительную роль играет мифологический дискурс; ведь именно в результате мифологического «освоения» внутреннего мира и окружающей действительности и происходит созидание личностного проекта — произведения, которое «пишется» в повседневности поступками, имеющими символический подтекст и мифологизирующими (в культурологическом отношении) определенные поведенческие модели, характерные прежде всего для пороговых, поворотных, лиминальных, переходных периодов человеческой жизни, в которых под влиянием определенных условий «трансформирующийся» субъект совершает переход от одного, условно целостного, «завершенного» фрагмента жизненного пути, к другому — качественно новому (или, по крайней мере, так субъективно переживаемому) и неизбежно требующему приложения ощутимых внутренних усилий и личностных преодолений.

Мифологический нарративный комплекс включает в себя тексты, представляющие собой широкий «репертуар» сюжетов, актуальных для всех этапов культурно-исторического развития общества, социальных условий, возрастных групп и пр. Все культуры в своем арсенале имеют «традиционный» («канонический») перечень сюжетных текстов, который подлежит обязательному межпоколенному транслированию и фрагментарно присутствует в современных дискурсах, используя механизмы аллюзий, ассоциаций и аналогий.

По сути, многообразие вариантов воплощений различных сюжетов мировой литературы восходит к предельно обобщенным моделям (имеющим

мифологические корни), фиксирующим эти «сильные» точки, своего рода «смысловые сгустки», простраивающим «тело» культуры и не зависящим от конкретики социально-политических и исторических факторов, не детерминируемых системой причинно-следственных связей.

Такого рода нарративы содержат ответы на вопросы, которые субъект в своей повседневной жизни, может быть, и не задает (и, возможно, даже никогда не задаст), но эти вопросы потенциально могут вставать перед ним (так как они перед другими людьми когда-то уже вставали), и ему необходимо иметь варианты ответов (наборы ресурсов для поиска ответов) на них.

Очевидно, что эти базовые сюжеты («бродячие сюжеты», «вечные типы», лейтмотивы, «вечные образы» и пр.) могут иметь чрезвычайно важное значение для человека при решении «задач на Я потенциальное», которые он ставит перед собой в процессе самопроектирования, когда личность выводит себя за пределы наличного смыслового поля, тем самым порождая возможность своей внутренней трансформации.

В контексте вышесказанного актуальной задачей психологической герменевтики является идентификация мифологической целостности в современной культуре, поиск культурно-исторических феноменов, возвращающих человечество к утраченной синкретивности сознания, мышления, самоосуществления.

Для обозначения культурных модусов, претендующих на этот статус, в научной литературе можно встретить различные варианты, с нашей точки зрения, достаточно неожиданных дефиниций: «новый автобиографизм» (Д. Быков, В. Чайковская), «неосентиментализм» (М. Н. Золотоносов, Н. Б. Иванова, И. Кузнецов), «актуализм», «неотрадиционализм» (В. И. Тюпа), «эссеизм» (М. Н. Эпштейн).

Согласно концепции М. Н. Эпштейна, «эссеистическое стремление к целостности, к объединению и соположению разных культурных рядов,

возникло на месте той централизующей тенденции, которая раньше принадлежала мифологическому сознанию»³.

Детальней остановимся на идентификации общих и различающихся атрибуций эссеистического и мифологического мышления. Так, с точки зрения М. Н. Эпштейна, феноменальная особенность эссеистического мышления заключается в том, что целостность создается не исключением (отчуждением) личности, как в неомифологических конструктах, а «поступательным ее самораскрытием, освоением всех способов миропонимания как возможностей ее собственного растущего бытия»⁴.

В эссе отчетливо прослеживается совпадение общей идеи и чувственного образа (ключевая характеристика мифологического мышления), однако это тождество не является первичным: идея не персонифицируется в образе (что является отличительным свойством мифологемы), а свободно сочетается с ним (как сентенция и пример, факт и обобщение).

Какое бы количество образов ни использовал автор в эссеистическом нарративе для подтверждения какой-либо мысли, они никогда не смогут быть тождественны ей, и сколько ни привлекалось бы понятий для интерпретации конкретного образа, они также не смогут до конца его исчерпать. Это перманентное напряжение, неполнота, «несамодостаточность» эссеистического мыслеобраза (он требует все новых «показаний» со стороны образа и все новых «доказательств» со стороны понятия) и провоцирует его саморазвитие.

Таким образом, в эссеистическом мышлении понятие и чувственный образ уже выделились из мифосинкретического тождества, оформились в самостоятельные реалии, которые бесконечно «объясняют» друг друга, но никогда не сливаются окончательно. И если составляющие мифологемы связаны синкретически, то в «эссеме» (эссеистическом мыслеобразе, М. Н. Эпштейн) они сочетаются не единственно-обязательным образом (через личностный опыт автора).

Очевидно, что эссема может бесконечно приближаться к мифологеме (своему предельному мыслеобразу), однако никогда не может полностью совпасть с ней, являясь порождением рефлексивного сознания, которое «не выдает понятие за образ, образ за действительность, не утверждает их тождества в качестве аксиомы, но допускает в качестве гипотезы. Эссеистическое сознание, оставаясь открытым и творческим, не поддается соблазнам псевдомифологизирования, оно обнажает сам процесс своей деятельности — и в то же время не впадает в бесконечную рефлексю, а снимает ее в образах, раздвинутых до обобщений. При этом не скрываются промежуточные звенья, опосредующие предельно частное и предельно всеобщее. Эссема — это потенциальная мифологема, показанная в своем росте»⁵.

Так, согласно взглядам О. М. Фрейденберг, кризис синкретивности (выражающийся в процессе метафоризации мифа) можно охарактеризовать следующим образом: «Старый образ — это образ мифологический, конкретный, с одномерным единичным временем, с застывшим пространством, неподвижный, бескачественный и результативный, то есть “готовый” без причинности и становления. Вот этот самый образ начинает получать еще и второе значение, «иное» <...>. Иносказание образа носит понятийный характер: конкретность получает отвлеченные черты, единичность — черты многократности»⁶.

Среди общих свойств эссеистического и традиционного мифологического нарратива также можно выделить «правдивость». Е. М. Мелетинский и С. А. Токарев подчеркивали, что содержание мифа мыслится первобытным сознанием вполне реальным⁷. Согласно концепции М. Н. Эпштейна, эссеистические мыслеобразы истинны не условно, а постоянно подтверждаются опытом авторской жизни. В качестве определения эссеистики можно выдвинуть тезис: «Правда как жанр»: ⁸ правда о себе, своей сущности, своих исканиях, сомнениях, потерях и обретениях.

Эссеистический нарратив подобно мифологическому не только соединяет общую идею с чувственным образом, но и синтезирует их с окружающей реальностью. Однако этот синтез абстрактного, конкретного и реального в эссе носит более свободный, подвижный характер. Здесь имеется в виду не «высшая реальность», к которой причастны все члены коллектива, а реальность личного опыта, который достоверен лишь постольку, поскольку сознательно подчеркивает свою ограниченность и относительность. В отличие от традиционного мифологического нарратива, эссе разворачивается в ситуации культурной дифференциации, когда рядом с мнением автора существует огромное разнообразие других мнений, которые также включаются в эссе в качестве со-мнений или сомнений.

Установка на мыслеобразную целостность вскрывает еще одно существенное сходство между мифологическим нарративом и эссе — парадигматический способ организации высказывания. Согласно взглядам К. Леви-Строса, конструкцию мифологического повествования составляют пучки отношений, в результате комбинации которых и формируются смысловые единицы.

К. Леви-Строс полагал, что структура мифологического нарратива имеет не обособленное значение по отношению к содержанию, а что она сама является содержанием, которое заключено в логическую форму, понимаемую как свойство реальности⁹. В своем известном анализе мифа об Эдипе К. Леви-Строс показал, что мифологический текст должен читаться не только по горизонтали (как последовательность рассказанных в нем событий), но и по вертикали (где ряд событий выступает как вариация некоего инвариантного смысла)¹⁰.

Безусловно, парадигматическое построение традиционного мифологического повествования не осознается его носителем и может быть обнаружено лишь исследователем. В эссе автор может рефлексировать свои намерения относительно структуры создаваемого нарратива. Первоначально структура эссе представляла собой каталог, перечень разнообразных

суждений, относящихся к одному или нескольким фактам, подтверждающих, в свою очередь, определенное суждение. Можно предположить, что именно такая парадигматика и обуславливает жанрообразующую краткость эссе и мифологического повествования по сравнению с нарративными формами «линейного» типа (эпопеей, романом), для которых временной фактор является обязательной атрибуцией развития действия.

По мнению М. Н. Эпштейна, мифологический нарратив преимущественно оперирует «прецедентами», которыми прошлое задает образец настоящему, а эссе — «примерами», с помощью которых настоящее использует прошлое. Если в мифологическом повествовании описание обряда выступает как норма (регулирующая поведение коллектива), то в эссе «осуществляется как бы саморегуляция авторской личности, “нрав” которой не столько описывается как образец, сколько исследует и преобразует себя посредством данного описания-размышления, самоопределяется через сравнение с нравами других людей, времен и народов, выявляется в своей несвершенности и открытости перед будущим»¹¹.

Однако выделенные выше дифференциальные признаки эссеистического и мифологического нарративов, с нашей точки зрения, никак не могут обесценить их объединяющую направленность на обычай как на один из наиболее целостных модусов культуры, включающий в себя многообразно возможные многократные паттерны проявлений коллектива и индивида.

«Эссеизм — это и есть нечто вроде “гуманистической мифологии”, причем не просто гуманизированной, а зарожденной в самом лоне гуманизма, в недрах той эпохи, где разложились последние органические остатки мифологии старого образца»¹².

Подводя итоги нашего исследования, выделим ряд существенных признаков, сближающих эссе с традиционными мифологическими нарративами:

- соединение чувственного образа и общей идеи повествования;

- «правдивость»мыслеобразов (включенность в реальность);
- парадигматическая организация нарратива;
- ритуальность (тематическая ориентация на обряд, обычай, традицию).

В то же время важно подчеркнуть, что заявленная общность данных культурных феноменов одновременно вскрывает и ряд их фундаментальных различий, обусловленных синкретизмом мифологического и синтетическим характером эссеистического мышления:

- подвижность составляющих эссеми в отличие от их постоянства в мифологеме;

- авторский (личностный) опыт в эссе («достоверность лишь в точке настоящего», М. Н. Эпштейн) противостоит внеличному характеру мифологем (мыслеобраз отнесен к высшей реальности, отсюда, абсолютная достоверность, правдивость);

- парадигматическая структура мифологического нарратива формировалась бессознательно (строго говоря, она была обнаружена лишь в процессе анализа мифологического материала), в то время как при создании эссе автор может рефлексировать свои намерения относительно структуры нарратива;

- если традиционный мифологический нарратив транслирует сакральный образец (ритуал), то в эссе он скорее осмысляется как обычай (один из многих).

Таким образом, отчетливая выделенность авторского «Я» и общая культурная расщепленность обуславливают формирование в эссеистическом мышлении новой, сложной по своей конфигурации, целостности, которая как познавательно-творческий феномен открывает широкие перспективы для самоосмысления, самоосуществления, самопроектирования личности в современной культуре.

В заключение хочется привести емкие по своему содержанию слова О. И. Генисаретского: «Сознанию и воле, мысли и чувству негде более расти

и зреть, иначе как в теле мифопоэтической традиции, в среде и потоке предания»¹³.

Актуализация мифопоэтического сознания, воспроизводство мифологических структур в области литературы и искусства создают возможности для экзистенциального взаимодействия, Встречи Человека с Миром и могут являться основоположением дискурсивного знания как такового.

¹ *Campbell J.* Mythic Reflections. Thoughts on myth, spirit, and our times. An interview with Joseph Campbell, by Tom Collins // *The New Story Winter*. 1985/86. P. 52. [Electronic resource]. access mode: <http://www.context.org/iclib/ic12/campbell/>.

² *Чепелева Н. В.* Психологические механизмы понимания и интерпретации личного опыта // *Мова і культура* (Науковий щорічний журнал). К.: Видавничий Дім Дмитра Бураго, 2003. Вип. 6. Т. II. Психологія мови і культури. Мова і засоби масової комунікації. С. 25–33.

³ *Эпштейн М.* На перекрестке образа и понятия // *Парадоксы новизны*. М.: Прогресс, 1987. С. 349.

⁴ Там же. С. 351.

⁵ Там же. С. 361.

⁶ *Фрейдберг О. М.* Миф и литература древности. М.: Восточная литература РАН, 1998. 800 с. (Исследования по фольклору и мифологии Востока).

⁷ *Токарев С. А.* Мифология // *Мифы народов мира*: В 2 т. М.: Советская энциклопедия, 1980. Т. 1. 341 с. [Электронный ресурс]. режим доступа: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/735/%D0%9C%D0%98%D0%A4%D0%9E%D0%9B%D0%9E%D0%93%D0%98%D0%AF.

⁸ См.: *Битов А. Г.* Неизбежность ненаписанного. М.: Вагриус, 1998. 592 с.

⁹ См.: *Леви-Стросс К.* Структура и форма. Размышление над одной работой Владимира Проппа // *Зарубежные исследования по семиотике фольклора*. М.: Наука, 1985. С. 9–34.

¹⁰ См.: *Леви-Стросс К.* Структурная антропология / пер. с фр., ред. и примеч. В. В. Иванова. М.: Наука, 1983. 536 с.

¹¹ *Эпштейн М.* На перекрестке образа и понятия // *Парадоксы новизны*. М.: Прогресс, 1987. С. 357.

¹² Там же. С. 376.

¹³ *Генисаретский О. И.* Внемля себе. О человеке в зеркале мифопоэтической традиции // *Ориентиры* / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; отв. ред. Т. Б. Любимова. М.: ИФРАН, 2007. Вып. 4. С. 163.

Д. А. Степанов (Москва)

ШАХМАТЫ И ВОЙНА. К ИСТОРИИ ОДНОЙ АНАЛОГИИ В ТВОРЧЕСТВЕ Л. Н. ТОЛСТОГО

На определенное сходство стратегии шахматной игры и боевых действий обращали внимание многие. Такую параллель видел и Лев Толстой. Шахматы в жизни Толстого играли не последнюю роль. Он увлекался шахматной игрой с молодости, этот вид спорта был для него способом проведения досуга. В его дневниках и письмах шахматы упоминаются многократно.

В 1860-е годы Лев Толстой создал роман-эпопею «Война и мир». В тексте романа о шахматах говорится в разных контекстах: иногда шахматы — мелкая бытовая деталь (как в случае с приходом Николая Ростова домой в гл. XV части первой т. II). А в другом месте шахматы выводят нас на понимание исторической концепции Толстого. Он умышленно сравнивает шахматную игру с событиями прошлого: «Хороший игрок, проигравший в шахматы, искренно убежден, что его проигрыш произошел от его ошибки, и он отыскивает эту ошибку в начале своей игры, но забывает, что в каждом его шаге, в продолжение всей игры, были такие же ошибки, что ни один его ход не был совершенен. Ошибка, на которую он обращает внимание, заметна ему только потому, что противник воспользовался ею. Насколько же сложнее этого игра войны, происходящая в известных условиях времени, где не одна воля руководит безжизненными машинами, а где все вытекает из бесчисленного столкновения различных произволов?» (т. III. Ч. II. Гл. VII).

Пожалуй, самая известная аналогия между шахматами и войной приводится Толстым в разговоре Пьера Безухова и князя Андрея Болконского накануне Бородинского сражения. Речь идет о роли полководцев на войне и, в частности, о Барклае. Оба героя играли в шахматы,

и такое сравнение для них было очевидным. Но князь Андрей показал Пьеру разницу между этими явлениями:

«Однако, говорят, он искусный полководец, — сказал Пьер.

— Я не понимаю, что такое значит искусный полководец, — с насмешкой сказал князь Андрей.

— Искусный полководец, — сказал Пьер, — ну, тот, который предвидел все случайности... ну, угадал мысли противника.

— Да это невозможно, — сказал князь Андрей, как будто про давно решенное дело.

Пьер с удивлением посмотрел на него.

— Однако, — сказал он, — ведь говорят же, что война подобна шахматной игре.

— Да, — сказал князь Андрей, — только с тою маленькою разницей, что в шахматах над каждым шагом ты можешь думать сколько угодно, что ты там вне условий времени, и еще с той разницей, что конь всегда сильнее пешки и двепешки всегда сильнее одной, а на войне один батальон иногда сильнее дивизии, а иногда слабее роты. Относительная сила войск никому не может быть известна. Поверь мне, — сказал он, — что ежели бы что зависело от распоряжений штабов, то я бы был там и делал бы распоряжения, а вместо того я имею честь служить здесь, в полку вот с этими господами, и считаю, что от нас действительно будет зависеть завтрашний день, а не от них... Успех никогда не зависел и не будет зависеть ни от позиции, ни от вооружения, ни даже от числа; а уж меньше всего от позиции.

— А от чего же?

— От того чувства, которое есть во мне, в нем, — он указал на Тимохина, — в каждом солдате» (Т. III. Ч. II. Гл. XXV).

Князь Андрей резко выступил против уподобления войны и шахмат, а Наполеон, наоборот, именно это сравнение считает верным.

Сравнение поля боя с шахматным полем, а людей — с фигурами особенно характерно для Наполеона. Для него сражение похоже на

шахматную партию, ценность человеческой жизни стремится к нулю. Толстой писал: «Вернувшись после второй озабоченной поездки по линии, Наполеон сказал:

— Шахматы поставлены, игра начнется завтра» (Т. III. Ч. II. Гл. XXIX).

И в конце этой же главы проводится та же аналогия: «Наполеон подъехал со свитой к Шевардинскому редуту и слез с лошади. Игра началась» (там же). Таким образом, сравнение войны и шахмат позволило Толстому наглядно показать суть своей исторической концепции, согласно которой причиной исторических событий является бесконечное количество людских произволов, а не воля и желание отдельных людей — игроков (в данном случае полководцев).

При создании произведений, тематически связанных с войной, таких как «Казачи», «Набег», «Севастопольские рассказы», «Война и мир», «Хаджи-Мурат» и других Лев Толстой опирался на свой собственный военный опыт. Он служил в армии в пятидесятые годы XIX в. и был участником Кавказской и Крымской войн. Во время Крымской войны служба Толстого проходила сначала в Дунайской армии, а потом в Севастополе.

Именно в Севастополе Толстой познакомился с князем Сергеем Семеновичем Урусовым. Урусов родился 3 августа 1827 г., учился в кадетском корпусе, служил в армии до 1852 г., когда ротмистром вышел в отставку. Вскоре вернулся в армию и принимал участие в обороне Севастополя. В ходе войны получил чин подполковника и командовал 2-м Полтавским полком, имел тяжелое ранение, но остался жив¹. По окончании защиты Севастополя получил чин полковника. В отставку вышел уже после войны в звании генерал-майора.

Князь Урусов на долгие годы стал другом Толстого. Старший сын Толстого, Сергей Львович, приводит в своих воспоминаниях несколько писем отца, которые показывают, насколько близок был Толстому Урусов. Это письмо к П. А. Сергеенко от 13 февраля 1906 г.: «У меня было два (кроме А. А. Толстой, это третья) лица, к которым я много писал писем и,

сколько я вспоминаю, интересных для тех, кому может быть интересна моя личность. Это — Страхов и кн. Сергей Семенович Урусов» и письмо к А. А. Толстой от 6 марта 1876 г., где он пишет про Урусова: «Это мой севастопольский друг, с которым мы очень хорошо любим друг друга».

Урусов был храбрым офицером. С. Л. Толстой писал о нем: «Он был ранен в грудь пулей, которая извлечена не была. В Полтавском полку, где он служил, командир и все старшие офицеры выбыли из строя, так что он, будучи подполковником, оказался старшим в чине и принял командование полком. Мой отец говорил, что он остался жив лишь благодаря исключительно счастливой случайности. За свою храбрость он заслужил офицерский Георгиевский крест, который всегда носил в петлице сюртука»². Характеризуя личность Урусова, С. Л. Толстой отмечал: «В обыденной жизни он был благодушен и ровен. Он любил детей и животных; с собаками разговаривал и утверждал, что они его понимают. Только иногда на него находили минуты почти несдерживаемого гнева. Самолюбие было выдающейся чертой его характера»³. Именно эта черта его характера была взята Толстым за основу при создании образа отца Сергия. Молодые годы главного героя повести князя Касатского Толстой описывал так: «Мальчик выдавался блестящими способностями и огромным самолюбием, вследствие чего он был первым и по наукам, в особенности по математике, к которой он имел особенное пристрастие, и по фронту и верховой езде. Несмотря на свой выше обыкновенного рост, он был красив и ловок. Кроме того, и по поведению он был бы образцовым кадетом, если бы не его вспыльчивость. Он не пил, не распутничал и был замечательно правдив. Одно, что мешало ему быть образцовым, были находившие на него вспышки гнева, во время которых он совершенно терял самообладание и делался зверем. Один раз он чуть не выкинул из окна кадета, начавшего трунить над его коллекцией минералов. Другой раз он чуть было не погиб: целым блюдом котлет пустил в эконома, бросился на офицера и, говорят, ударил его за то, что тот отрекся

от своих слов и прямо в лицо солгал. Его наверно бы разжаловали в солдаты, если бы директор корпуса не скрыл все дело и не выгнал эконома» (31, 5–6).

Шахматы были общим интересом Толстого и Урусова, они неоднократно играли в шахматы и говорили о них. Урусов являлся одним из лучших русских шахматистов XIX века и играл сильнее Толстого. В ноябре 1855 г., перед отъездом Толстого из армии в Петербург Урусов написал записку для И. В. Киреевского, которую передал с Толстым: «Рекомендую вам прекрасного литератора и вместе шахматного игрока, моего ученика, графа Льва Николаевича Толстого» (83, 161–162). О силе игры Урусова писал С. Л. Толстой: «Иногда он играл в шахматы с моим отцом, давая ему вперед коня, и со мною, давая мне вперед сначала ферзя, потом ладью, я тогда еще плохо играл. Около 1878 года он совсем перестал играть в шахматы и подарил мне все свои шахматные книги»⁴.

Выйдя в отставку, С. С. Урусов жил в своем имении Спасское, иногда приезжая в Москву. Толстой периодически встречался с ним в Ясной Поляне, позднее в Хамовниках, а также приезжал к нему в гости. Знакомство семьи Толстого с князем состоялось в 1868 г., а спустя несколько лет Урусов стал крестным отцом трех детей писателя: Льва, Марии и Петра⁵.

Частично сохранилась их переписка. В полном собрании сочинений Толстого опубликованы пятнадцать сохранившихся писем Льва Толстого к Урусову. Ответные письма Урусова не опубликованы и хранятся в отделе рукописей ГМТ.

Последний раз Толстой приезжал в гости к Урусову в Спасское весной 1889 г. (см.: 83, 162). Последние годы Урусов одиноко жил в Спасском, обмениваясь письмами с Львом Толстым и Софьей Андреевной Толстой. Умер он 20 ноября 1897 г.

Существует несколько упоминаний об Урусове в статьях «позднего» Толстого. Так, в статье «Неделание» (1893 г.) Лев Толстой писал: «Я постоянно получаю от разных авторов многочисленные тетради, часто и книги с работами, художественными и научными. Один в окончательной

форме разрешил вопрос христианской гносеологии, другой напечатал книгу о космическом эфире, третий разрешил социальный, четвертый — политический, пятый — восточный вопросы, шестой издает журнал, посвященный исследованиям таинственных сил духа и природы, седьмой разрешил проблему коня. Все эти люди работают для науки неустанно и усердно, но я думаю, что время и труд не только всех этих писателей, но и многих других, не только пропали даром, но были еще и вредны. Вредны, во-первых, тем, что для приготовления этих писаний тысячи других людей делали бумагу, шрифт, набирали, печатали и, главное, кормили, одевали всех своих тружеников науки, и еще тем, что все сочинители эти, вместо того чтобы чувствовать свою вину перед обществом, как бы они чувствовали ее, если бы они играли в карты или горелки, со спокойной совестью продолжают делать свое никому ненужное дело» (29, 186). Мы видим здесь скрытое упоминание о Сергее Семеновиче Урусове: именно он был автором книги «О решении проблемы коня (в шахматах) М., 1867.

Второе упоминание о князе Урусове, впрочем, известное исследователям⁶, находим в письме к шведам «По поводу конгресса о мире», датировано январем 1899 г. Толстой не верил в перспективы мирных конференций, считая их делом лицемерным. Он писал: «Я помню, во время осады Севастополя, я сидел раз у адъютантов Сакена, начальника гарнизона, когда в приемную пришел князь С. С. Урусов, очень храбрый офицер, большой чудак и вместе с тем один из лучших европейских шахматных игроков того времени. Он сказал, что имеет дело до генерала. Адъютант повел его в кабинет генерала. Через десять минут Урусов прошел мимо нас с недовольным лицом. Провожавший его адъютант вернулся к нам и, смеясь, рассказал, по какому делу Урусов приходил к Сакену. Он приходил к Сакену затем, чтобы предложить вызов англичанам сыграть партию в шахматы на передовую траншею перед 5-м бастионом, несколько раз переходившую из рук в руки и стоившую уже несколько сот жизней. Несомненно, что было бы гораздо лучше сыграть на траншею в шахматы, чем убивать людей. Но Сакен

не согласился на предложение Урусова, понимая очень хорошо, что сыграть в шахматы на траншею можно бы было только тогда, когда бы было полное взаимное доверие в исполнении поставленного условия. Присутствие же войск, стоявших перед траншеей, и пушек, направляемых на нее, показывало, что доверия этого не существует. Пока были войска с той и другой стороны, — было ясно, что дело решится не шахматами, а штыками. Точно то же и с международными вопросами» (90, 61–62). Об этом же случае упоминал и С. Л. Толстой в книге «Очерки былого»⁷.

Лев Толстой удивительным образом сочетал в себе пацифизм с чувством патриотизма. С одной стороны, он проповедовал учение о непротивлении злу насилием и, соответственно, выступал против войны и насилия. С другой стороны, он всегда переживал за Россию, особенно в тяжелые времена, например, в годы русско-японской войны. В случае с шахматами он не мог удержаться от того, чтобы не переживать за русских игроков в международных матчах. Хотя в последние годы жизни Толстой считал, что шахматы порождают чувство соперничества и дух борьбы, отказаться от них он не смог. Кроме того, современники свидетельствовали, что Толстой всегда эмоционально реагировал на успехи или неудачи своих шахматных партий. В частности, об этом писал пианист А. Б. Гольденвейзер в своей книге «Вблизи Толстого». С Гольденвейзером Толстой сыграл более шестисот партий.

Исаак Линдер, собравший замечательный материал в своей книге, писал: «Так сквозь всю жизнь — начиная с юных лет и кончая глубокой старостью — пронес Лев Николаевич Толстой любовь к шахматной игре»⁸.

¹ *Жемчужный И. С.* Их породнил Севастополь. Л. Н. Толстой и С. С. Урусов. // Яснополянский сборник. 2002. Тула, 2003. С.181.

² *Толстой С. Л.* Очерки былого. М., 1968. С. 328.

³ Там же. С. 329.

⁴ Там же. С. 331.

⁵ *Свадковский Б. С.* «Это мой севастопольский друг» // Толстой и о Толстом. М., 1998. С. 194–195.

⁶ *Линдер И. Л.* Толстой и шахматы. М., 1960. С. 56–57.

⁷ *Толстой С. Л.* Очерки былого. С. 330–331.

⁸ *Линдер И. Л.* Толстой и шахматы. М., 1960. С. 73.

А. Б. Грамолин (Екатеринбург)

УЧЕНИЕ ЛЬВА ТОЛСТОГО КАК ВЫРАЖЕНИЕ РОССИЙСКОЙ ИДЕИ

Необходимо уточнить, что в нашем контексте понятие «национальный» не синонимично «этническому», но больше его и включает его в себя.

Квинтэссенция учения — нравственное совершенствование личности человека. На Руси издревле существовала пословица: «Закон — что дышло: куда повернул — туда и вышло». Вряд ли подобное выражение можно встретить в других языках. Эта пословица утверждает приоритет нравственного начала над правовым. Аналогичный приоритет несет и поговорка «не за страх, а за совесть». На Западе приоритеты расставлены противоположным образом (право главенствует), что не соответствует архетипу российского человека. И если в условиях российского менталитета снять приоритет нравственного над правовым (что и произошло у нас после распада СССР), то мы получим имеющийся результат!

Толстовское учение часто и неправомерно ограничивают идеологией ненасилия — «непротивленчеством». Здесь надо сказать, что употребление термина «непротивление» не совсем соответствует смыслу содержания: наиболее адекватным является сочетание «противление злу ненасилием». Сам Лев Николаевич в этом вопросе был достаточно гибок, и, при необходимости, не отвергал возможности силового ограничения социальной неадекватности.

В российском культурном контексте учение Толстого опирается на превалирование нехищной составляющей человеческой природы, что является характерной чертой русского мира (прирастание земель российских никогда не сопровождалось геноцидом местного населения).

Опираясь, кроме того, на идущую из глубины веков христианскую традицию, Толстой концентрируется на этической стороне христианства (соотнося ее и с другими религиями) и отвергает культовообрядную часть. Этот подход снимает многочисленные противоречия культовых разнообразий религиозных учений, выделяя главное — то, что служит единению людей всего мира, невзирая на национальные различия и религиозные антагонизмы. Толстой ощущает себя человеком человечества и это ощущение старается привнести в мир через чувство любви. Таким образом, российская национальная идея в учении Толстого переходит границы российского государства. Она, опираясь на стремление человека к совершенствованию, любви и социальной справедливости, имеет шанс сплотить людей всемирной цивилизации и позволить каждому ощутить себя неповторимой частичкой единого и многообразного человеческого мира.

А. П. Иванов (Москва)

СПУТНИКИ ВОЙНЫ

Роман «Война и мир» — безусловно, величайшее произведение литературы XIX в., которое отражает быт, мысли, настроение общества не только России но и всей Европы. Наблюдения автора, его размышления актуальны и по сей день. Особенно сегодня.

В романе «Война и мир» Толстой со всей реалистичностью показал московский пожар 1812 года, говоря, что огонь, разорение и мародерство есть спутники всякой войны.

До сих пор не унимаются споры: кто же виновник московского пожара? Выдвигаются разнообразные версии, а загадка так и остается не раскрытой. Самая распространенная версия, что Москву подожгли сами русские при отступлении. Того же мнения придерживаются и французы, считая это величайшим актом вандализма загадочного народа, и в то же время удивляясь героическому подвигу москвичей. Насчет героического подвига не знаю, вернее, очень сильно сомневаюсь. Во-первых, непреложный закон всякой войны гласит, что нападающему всегда вдвойне тяжелее, чем обороняющейся стороне. Поскольку находится на чужой территории и провиант и воду и крышу над головой ему приходится искать в рискованной обстановке. А когда город весь сгорел, так это катастрофа, масштабы которой не учел Наполеон. Как рассказывают очевидцы, генерал Ростопчин не из героических побуждений поджигал город, а по приказу Кутузова. На него была возложена непростая задача: уйти из Москвы, не оставив агрессору ни военных складов, ни продуктовых, нужно было уничтожить многие коммуникации и городские укрепления, и, очень важно, надо было вывести все пожарные части и с ними трубы и механизмы для забора воды, чтобы французы не смогли тушить пожар. Надо также принимать во

внимание, что в городе орудовали в тот момент банды мародеров, что также является атрибутом военного времени. Оставляя город, зажиточные горожане не хотели оставлять свое добро мародерам и французам и в досаде бросали все, что невозможно было вывести, в костер. А надо сказать, что вывести все ценное из домов и усадеб не представлялось возможным. Бежал целый город — не хватало подвод, лошадей и повозок. Некоторые впрягали в повозки быков. Так в спешке уходила многотысячная столица.

А что же французы? Войдя в Москву, они первым делом бросились спасать имущество москвичей, продовольствие. Расстреливали поджигателей. На их глазах горела теплая одежда, еда, приходила в негодность вода, уносились дымом, обращаясь в прах, дровяные склады. Однако же не все понимали ситуацию и начинали грабить винные склады. А где разграбление винных складов, там непременно возникает пожар. К тому же историки отмечают, что, когда Наполеон входил в Москву, была ясная погода. Но когда вспыхнули пожары. Вдруг, Бог весть откуда, начался штормовой ветер, который за минуты сотворил из Москвы единый горящий факел.

Сопоставляя события двухсотлетней давности с событиями на Украине этого года, мы с горечью видим, что история так никого и не учит. Не может быть «чистой» войны без пожарищ и мародерства, без гибели мирного населения, разрушенных школ и церквей. И если даже вся эта цепь трагических событий не была задумана изначально генералами, все равно лавина бедствий всегда ринется вслед за всякой войной, какие бы благие цели она не преследовала. Повествуя о трагедии Москвы, Толстой показывает нам, что в войне нельзя победить. В проигрыше и агрессор, и обороняющийся. Вот о чем хотел сказать писатель. Эту истину пора бы давно уже усвоить.

Н. Г. Подлесских (Москва)

СЛУЖЕНИЕ ОТЕЧЕСТВУ ИЗ ВЕКА В ВЕК...¹

Среди множества известных воспоминаний и исследований о войне 1812 г. «Записки Ивана Степановича Жиркевича» занимают достойное место в отечественной мемуарной литературе. Они печатались в «Русской старине» в 1874–1890 гг.¹ и представляют большой историко-культурный интерес. «Армейский и помещичий быт, события антинаполеоновских войн, пребывание в Париже союзных войск, 14 декабря 1825 г., характеристики М. И. Кутузова, А. П. Ермолова, А. А. Аракчеева, <...> губернаторство в Симбирске и Витебске, начало присоединения униатов к православной церкви, — все это изображено живо и красочно с множеством характерных деталей»².

И. С. Жиркевич (1789–1848) участвовал в Отечественной войне 1812 г. и заграничных походах, которые вела Россия в конце XVIII – начале XIX в. Сразу по окончании Шляхетского сухопутного корпуса в 16-летнем возрасте он попал в Аустерлицкое сражение и был награжден орденом Св. Анны 4-й степени. В 1809 г. за отличие в войне со шведами ему вручили золотое оружие с надписью «За храбрость». Кампанию 1812 г. И. С. Жиркевич прошел от начала до конца и оставил подробные записи в мемуарах о своем участии почти во всех сражениях, в том числе в Бородинском³.

Начало войны 1812 г. застало Ивана Степановича, молодого 23-летнего офицера, в одном из местечек Северо-Западного края (Видзы). Через Полоцк, Витебск, Оршу и другие населенные пункты вместе с войсками он отступает с боями к востоку, до самого Смоленска, где вскоре вблизи г. Красный

¹ Статья посвящена предкам автора статьи: И. С. Жиркевичу (1789–1848), участнику кампании 1812 г., и его внуку А. В. Жиркевичу (1827–1927), инициатору постановки памятника героям войны 1812 г. близ г. Красный.

начались сражения, во многом определившие судьбу Отечественной войны, а уездный город Красный стал известен не только в России, но и во всем мире благодаря масштабным сражениям 2 августа. Красный упоминается в мемуарах И. С. Жиркевича. Подзаголовок к IV главе мемуаров дает представление о событиях августа – декабря 1812 г.:

«Смоленск. Дер. Шеломец. Барклай и Багратион. Битвы 3 и 4 августа. Предсказание об иконе Божьей Матери. Пожар и отступление. Общая ненависть к Барклаю. Ошибки начальства. Бородино. Партизан Фигнер. Первая победа. Кафтан Мюрата. Выговор. Рассказы о Кутузове. Бедствия неприятельских и наших войск».

Первое упоминание о Бородине датируется 24 августа 1812 г, днем прибытия в армию М. И. Кутузова. «Дух солдат ожил, — пишет И. С. Жиркевич, — и мы положительно уже стали приготовляться к сражению. <...> В этот день французы делали большое обозрение наших войск и упорно нас атаковали. Так, что ядра ложились даже у нас, в резерве, около наших орудий, хотя и без вреда нам. Того же числа нас подвинули вперед, к самой линии, и расположили на левом фланге армии, где мы и провели все 25 августа 1812 г. 26 августа поутру с зарей раздался первый пушечный выстрел, и этот звук уже не прерывался до захождения солнца. При самом начале рота наша хотя и не была в линии и стояла позади батарейной роты графа Аракчеева, но ядра долетали до нас и много нас тревожили; одно из них разбило колесо под одним орудием и, сделав рикошет, поднялось прямо над моей головой, так что повышение оно от земли мне было видимо и я, едва успев присесть, почувствовал, что воздухом от полета ядра как будто ударило меня в поясницу, отчего я весь согнулся. Солдаты закричали:

— Поручика убило...» — но я, выпрямившись, отвечал:

— Погодите, ребята! Мы еще не у места. Вот посмотрим, что будет, когда сами будем в деле!»⁴

Сдержанно описываются Жиркевичем драматические события оставления русскими войсками Москвы: «2 сентября 1812 г. против всякого

ожидания в ночь мы оставили Москву и расположились по Рязанской дороге. Отсюда мы видели зарево пожара, уничтожавшего нашу древнюю столицу»⁵. В этих сухих строках — горечь переживаний, охватившая всех участников и свидетелей этого трагического события. Но таков был характер Жиркевича — преданного служаки, сдержанного в выражении чувств...

Много места на страницах мемуаров отведено Кутузову. При общих скупых записях видно, что автор увлечен личностью полководца. На одной из страниц сохранился почти юмористический эпизод, когда солдаты, захватив обоз с вещами, принадлежавшими неаполитанскому королю Мюрату⁶, развлекались в минуту передышки. Кому-то пришла мысль одеть одного из офицеров в наряд короля. И вот в таком виде, при одобрительном хохоте присутствующих, он прохаживался перед лагерем, «вдруг показались дрожки и на них Кутузов, который с изумлением глядел на эту толпу, которая с хохотом и шутками приближалась к нему. <...> «Стыдно, господин офицер, — громко и явственно заговорил Кутузов, глядя сердито на несчастного Добрынина, а равно и на всех нас. — Не подобает и неприлично русскому офицеру наряжаться шутком, а вам всем этим потешаться, когда враг у нас сидит в матушке Москве и полчища его топчут нашу родную землю. Плакать нужно, молиться, а не комедии представлять; повторяю вам всем, что стыдно! Так и передайте всем своим товарищам, которых здесь нет, что старику Кутузову в первый раз в жизни случилось покраснеть за своих боевых товарищей...»⁷.

Удостоился Иван Степанович и нескольких одобрительных слов от Кутузова, но было это уже позже при наступлении войск в окрестностях г. Красный: «После оттепели сделался легкий морозец. На походе моя полурота перевозилась с одной горы на другую, и тут же подъехал в крытых санях Кутузов. Пара, везшая его, была не подкована, и при начале спуска с горы одна лошадь упала. Я тотчас же приказал солдатам спустить сани с горы и на себе поднять их на другую сторону. Кутузов, видя мою заботливость, велел позвать меня к себе и, когда я подошел, спросил, как меня зовут. Получив

ответ, сказал мне: “Припомни, друг мой Жиркевич, меня старика под старость. Как ты меня бережешь, старика, так и тебя когда-нибудь беречь станут!”»⁸.

Город Красный упоминается И. С. Жиркевичем и в описании кровопролитных боев 5–6 ноября 1812 г. при отступлении французских войск. За участие в войне 1812 г. И. С. Жиркевич был награжден орденом Св. Владимира 4-й степени.

Этот город и сражения около него странным образом пересекутся в судьбе внука И. С. Жиркевича — генерал-майора А. В. Жиркевича, который станет инициатором возведения каменного памятника на могиле погибших близ города Красный.

Более двадцати пяти лет автор статьи работает с наследием Александра Владимировича Жиркевича (1857–1927) — военного юриста, литератора, коллекционера и общественного деятеля конца XIX – начала XX в., который продолжил линию служения Отечеству своего деда, которым очень гордился. На одной из страниц своего дневника он записал: «Я счастлив, что был внуком Ивана Степановича Жиркевича...». Сохранение исторической и культурной памяти для потомков, филантропическая деятельность среди всех «униженных и оскорбленных», включая заключенных и раненых, стали важными направлениями многообразной деятельности А. В. Жиркевича⁹. Огромное значение для него имела память о событиях 1812 г.

В год 200-летия Отечественной войны небезынтересно заглянуть на сто лет назад и ознакомиться с событиями 1912 г., когда в России отмечали 100-летие победы над Наполеоном. В ту пору еще были живы внуки и правнуки участников сражений, в памяти которых сохранялись подлинные рассказы их дедов и прадедов. Начавшиеся археологические раскопки в местах боевых действий русской и французской армий, приносившие уникальные исторические предметы, давали пищу для научных изысканий. В одном из альбомов А. В. Жиркевича внимание привлекает брошюра, на заглавной странице которой сохранилась дарственная надпись: «А. В. Жиркевичу.

*Спасибо, спасибо, спасибо! Е. Пестич. 16 / Х. 13. Смоленск*¹⁰. Брошюра называлась «Памятник на братской могиле (под гор. Красный)». Речь шла о личном вкладе А. В. Жиркевича в дело увековечивания памяти погибших русских воинов во время кровопролитных сражений в этом месте 2 августа и 5–6 ноября 1812 г.

В 1903–1908 гг. Александр Владимирович служил по военно-юридическому ведомству в Смоленске. В 1908 г., находясь по служебным делам в Красном, он обратил внимание на ветхий крест на краю города. Жиркевич был «поражен чрезвычайно неприглядным видом могилы, с изрытым свиньями холмом, полуразвалившейся из кольев оградой и ветхим, качающимся деревянным крестом, воткнутым в старый мельничный жернов»¹¹. Узнав, что это братская могила русских воинов, погибших в войну 1812 г., возмущенный ее заброшенностью, он поднял вопрос о сборе пожертвований для сооружения нового каменного памятника.

Тогда же, в 1908 г., по инициативе Жиркевича в Смоленске был образован комитет, который занялся сбором средств по подписке. В брошюре «Памятник на братской могиле (под гор. Красный)» рассказывается о том, как продвигалась его работа: «В самом Смоленске энергичная деятельность комитета, кроме сбора денег по подписке, выразилась еще и в устройстве гарнизонного вечера и любительского спектакля, давшие вместе с предыдущими пожертвованиями сумму, с которой можно было уже приступить к осуществлению задуманного дела. Решено было построить памятник по проекту архитектора Бильдерлинга¹², а именно простой массивный крест из розового мрамора на четырехгранном гранитном основании, к которому со всех сторон ведет несколько ступеней из цемента. Изготовлен памятник был в мастерской г-на Боровского в Смоленске. В июле 1912 г. все части памятника были доставлены к братской могиле, и тогда же была произведена торжественная закладка памятника. <...> Несмотря на все затруднения, памятник был готов в срок, и 2-го августа, в 100-летнюю годовщину боя, при торжественной обстановке <...>, при участии

прибывших из Смоленска войск и всего уездного духовенства, совершенно было открытие памятника. На торжественном открытии к общему искреннему сожалению не присутствовал лишь инициатор дела генерал-майор Жиркевич, чему причиной было личное, глубокое семейное горе¹³. В присланном письме генерал Жиркевич сообщал, что хотя лично он и оставался дома, но душой, по его выражению, он “был там, где 4 года тому назад его сердце болело видом заброшенности славного памятника старины”».

К брошюре был приложен “Отчет по сооружению памятника под гор. Красный”, где перечислялись поступления средств, в том числе и от “генерал-майора в отставке А. В. Жиркевича — 25 рублей”».

На новом памятнике были выбиты слова:

«ПАМЯТИ
ПАВШИХ В БОЯХ
ПОД КРАСНЫМ
2-го АВГУСТА
5-го и 6-го НОЯБРЯ
1812 года»¹⁴.

На страницах одного из альбомов¹⁵ Жиркевича сохранились газетные вырезки, рисунки, открытки на тему войны 1812 г., титульные листы книг с дарственными надписями¹⁶. Да и сам он не раз писал в газетах по этому поводу. Сохранилась почтовая открытка от секретаря особого комитета по устройству в Москве музея 1812 г. с отрывком из газетной статьи (автор не указан):

«Кружок ревнителей памяти Отечественной войны решил произвести обследование озера Семлева в Вяземском уезде Смоленской губернии, где по историческим данным находится много доспехов побежденной наполеоновской армии. В заседании кружка возник также вопрос о практическом осуществлении указа императора Александра Благословенного о создании в Москве памятника из отбитых у неприятеля в разных сражениях

орудий. Об этом указе забыли, а теперь комитет по устройству музея 1812 г. предполагает к столетию Отечественной войны соорудить из этих орудий у подножия Храма Христа Спасителя две колонны вышиною в 20 сажень».

Эта небольшая выдержка из газетной статьи напоминает о роли Жиркевича, ранее в связи со 100-летним юбилеем Отечественной войны 1812 г. в одной из своих статей обратившего внимание на Семлевское озеро. Благодаря его подсказке и было проведено его обследование.

Большинство авторов подаренных А. В. Жиркевичу книг, посвященных юбилейной дате, современному читателю мало знакомы или совсем неизвестны. Но как только снимается завеса времени, возвращаются из небытия имена этих талантливых людей, стремящихся оживить память потомков подробностями недавней или отдаленной истории. Среди них упомянем имена военного историка П. Симанского¹⁷, археолога краеведа Е. Клетновой¹⁸, историка К. Военского¹⁹.

Особое внимание среди этих работ привлекает книга В. И. Грачева «Письма французского офицера из г. Смоленска в 1812 г.», с дарственной надписью: «На добрую память А. В. Жиркевичу от автора». Грачев Василий Иванович (1865–1932) был историком, краеведом, музейным работником. Фонд В. И. Грачева хранится в Государственном историческом музее (Москва). Во время работы в составе Смоленской ученой архивной комиссии он познакомился с А. В. Жиркевичем.

Письма французского офицера потрясают своей достоверностью. Они написаны французским офицером де Пюибюском, которого оставили в Смоленске для налаживания интендантской работы по снабжению французской армии продовольствием. Эти письма лучше любых исследований передают подлинную трагедию французских солдат, оставшихся без продовольствия и замерзавших в непривычных для них снегах и морозах. Де Пюибюск, в конце концов, был взят в плен вместе со своим сыном. Генерал Ермолов²⁰, к которому привели де Пюибюска, отправил его к фельдмаршалу князю Кутузову²¹. Тот дал распоряжение не отправлять офицера за Волгу, как это делали с другими пленными. А вскоре один из офицеров передал ему запечатанный пакет от Кутузова, в котором оказалась связка ассигнаций.

Перу В. И. Грачева принадлежит и книга «Достопамятные дни одного юбилея Отечественной войны в Смоленске», подаренная А. В. Жиркевичу и хранящая его автограф.

2 февраля 1908 г., когда Александр Владимирович обнаружил заброшенную могилу героев одного из сражений 1812 года, он написал удивительное стихотворение «Могилка двенадцатого года под гор. Красный». По указанию Великого князя Константина Константиновича²² это стихотворение было распространено среди учащихся военно-учебных заведений России. Им мы и завершим эту статью:²³

Холм полуразрытый — «братская могила»!

Много ты о прошлом мне наговорила —

Лишь тебя увидел я тогда — впервые!!

Помню день ненастный. Тучи грозовые

Проносились к югу. А с креста обильно

Падали, как слезы, капли в прах могильный.

От напора ветра ветхий крест качало.

Я один был возле... Все вокруг молчало...

И в другой раз — помню, у холма простого
Много пережил я чистого, святого.
Вечер догорая, лобызал лучами
На кресте дощечку с чудными словами.
И читал я надпись, — и опять могила
Тронутому сердцу скорбно говорила:
«Позабыли люди!.. А ведь храм тут Божий,
Изредка молитву сотворит прохожий...
Вьюга лишь поплачет над солдатской долей,
Одевая в саван этот холм и поле...
Прощебечет пташка; филин захохочет...
И опять слезою кости дождик смочет...
Но проходят годы... Крест готов свалиться
И тогда не станут уж о нас молиться!»
В третий раз тут был я вешнюю порою:
Красное яичко я привез с собою.
Вдруг ко мне донесся с колокольни дальней
Радостною вестью благовест пасхальный...
В небе раздавались жаворонка трели,
Первые побеги травок зеленели,
Почивало солнце на полях, на лесе...
Я шепнул могиле: «Друг! Христос воскрес!»
И в ответ молчанье лучше слов сказало
Сердцу то, что сердце в тайне ожидало...

¹ См.: Записки Ивана Степановича Жиркевича // Русская старина. 1874. № 2, 8, 11, 12; 1875. № 8; 1876. № 8–10, 12; 1878. № 7, 9; 1890. № 7–9; дополнение: «Из бумаг ген. И. С. Жиркевича» – Исторический вестник. 1892. № 4.

² Подробнее см.: Русские писатели. 1800–1917. Биографический словарь. М.: Большая российская энциклопедия, 1992. Т. 2. С. 271.

³ В дальнейшем И. С. Жиркевич стал военным губернатором Симбирска (1834–1836) и Витебска (1836–1838). На этих постах прославился борьбой с казнокрадством и взяточничеством.

⁴ Здесь и далее страницы указаны по: Записки Ивана Степановича Жиркевича. М.: Кучково поле», 2009. С. 25–26.

⁵ Записки. С. 79–80.

⁶ Мюрат Иоахим (1767–1815), маршал Франции (1804), герцог Бергский и Клевский (1806), с 1808 г. король Неаполитанский.

⁷ Записки. С. 81.

⁸ Записки. С. 81. К сожалению, пожелания Кутузова не сбылись: И. С. Жиркевич умер в нищете и забвении.

⁹ Его личный архив хранится в Отделе рукописей Государственного музея Л. Н. Толстого (Москва) и является одним из значительных собраний музея. Имена многих выдающихся людей России, с которыми был знаком или переписывался Жиркевич, сохранились на страницах его архива (Л. Н. Толстой, И. Е. Репин, А. А. Фет, В. В. Верещагин, М. Н. Нестеров, патриарх Тихон; выдающийся судебный деятель А. Ф. Кони и многие другие).

¹⁰ Пояснение Жиркевича: «Генерал Евгений Филиппович Пестич. Начальник штаба 13 артиллерийского корпуса. Брошюра была им мне прислана при этой надписи».

¹¹ Здесь и далее цитируется текст брошюры Е. Ф. Пестича «Памятник на братской могиле (под гор. Красный)». Альбом А. В. Жиркевича № 2. С. 32.

¹² Возможно, речь идет о бароне Александре Александровиче Бильдерлинге (1846–1912). Военный писатель и боевой генерал. Принимал участие в русско-турецкой войне. Проектировал памятники Пржевальскому, Корнилову, Нахимову, Тотлебену, на могиле шведских воинов в Полтаве и др.

¹³ В мае 1912 г. скоропостижно скончался старший сын Жиркевича мичман Сергей Жиркевич.

¹⁴ Памятник сохранился до нашего времени.

¹⁵ Всего в архиве А. В. Жиркевича сохранилось 13 объемных альбомов с письмами, визитками, открытками, документами, в которых отражается жизнь России конца XIX – начала XX в. с множеством имен современников.

¹⁶ В 1915 г., спасаясь от наступающих немецких войск, семья Жиркевича спешно покинула Вильну (ныне Вильнюс). Александр Владимирович, бросив всю обстановку и библиотеку, успел вырезать титульные листы, в том числе из книг, посвященных 1812 г., и вклеил уже в Симбирске на страницы своих альбомов.

¹⁷ *Симанский П.* Посещение Бородинского поля (15 июня 1902 г.) с дарственной надписью: «А. В. Жиркевичу от автора. 1908. янв. 21».

Симанский Пантелеймон Николаевич (1866–1938), генерал-лейтенант, военный историк. Принимал участие в составлении каталога выставки 1812 года к 100-летию Отечественной войны.

¹⁸ *Клетнова Е.* Отзвуки Отечественной войны с дарственной надписью: «Многоуважаемому Александру Владимировичу Жиркевичу. Лета 1911-ое».

Клетнова Екатерина Николаевна (1869–1938), краевед, геолог, археолог, автор стихов и пьес. К 100-летию Отечественной войны опубликовала работы «Археологические разведки Вяземского уезда» (М., 1915) и «Отзвуки Отечественной войны в преданиях и сказаниях Вяземского уезда» (Смоленск, 1911). С Екатериной Николаевной Клетновой А. В. Жиркевич познакомился в Смоленске, где оба были участниками Смоленской губернской архивной комиссии.

¹⁹ К. А. Военский подарил Жиркевичу целый ряд своих книг: «Вильна в 1812 г.» с дарственной надписью: «Глубокоуважаемому А. В. Жиркевичу на добрую память от старика Виленца»; «Священной памяти двенадцатый год» с дарственной надписью: «Глубокочитимому Александру Владимировичу Жиркевичу, дань глубокого уважения и единомыслия. Вильна. 1913 г.»; «Акты, документы и материалы для истории 1812 года». Т. II с дарственной надписью: «Глубокоуважаемому Александру Владимировичу Жиркевичу. Дань искреннего уважения составителя. Вильна, 1913 г.»; «Акты, документы и материала для истории 1812 года. Т. III.» с дарственной надписью: «Глубокоуважаемому Александру Владимировичу Жиркевичу в знак искреннего уважения к его благородной <1 слово нрзб> деятельности и на добрую память от К. Военского. Вильна. Сентябрь. 1913».

Военский Константин Адамович (1860–1928), русский генерал и историк, один из основателей издания «Отечественная война и русское общество». Занимался археологией и историей войны 1812 г. На страницах дневника А. В. Жиркевича часто встречается это имя, а между тем, его труды надолго были преданы забвению, как и его имя. Лишь в последнее время современная наука обратилась к изучению наследия Константина Адамовича. Это был один из серьезнейших исследователей войны 1812 года.

²⁰ Ермолов Алексей Петрович (1777–1861), военачальник и государственный деятель, участник многих крупных войн России. С 1812 г. назначен начальником Главного штаба 1-й Западной армии. Ермолов героически проявил себя в битве при Бородино и в боях под Малоярославцем.

²¹ Кутузов Михаил Илларионович (светлейший князь Голенищев-Кутузов-Смоленский; 1745–1813), прославленный русский полководец, генерал-фельдмаршал (с 1812), светлейший князь (с 1812).

²² Константин Константинович (1858–1915), великий князь, генерал от инфантерии (1907), генерал-адъютант (1901), почетный член Петербургской АН (1900). Сын великого князя Константина Николаевича. С 1889 г. президент Петербургской АН. В 1891–1900 гг. командир лейб-гвардии Преображенского полка. С 1910 г. — генерал-инспектор военно-учебных заведений. Под руководством великого князя была произведена большая работа по развитию и улучшению обучения в военно-учебных заведениях.

²³ Стихотворение публикуется впервые.

Часть II

В рамках Круглого стола «Писатель и журналист на службе Отечеству в России» живое обсуждение вызвал вопрос о национальной идее в историческом и культурном пространстве России, в котором приняли участие представители севастопольского городского литературного объединения имени А.Н. Озерова ученые, а также участники конгресса.

Представленные во второй части поэтические произведения наглядно подтверждают стремление народов Крыма быть в составе большой России, глубокую любовь к своей земле, непреходящую память о героическом прошлом своего родного города Севастополя.

Коротко об авторах

Адонина Лариса Валерьевна — к. филол. н., доцент кафедры славянской филологии Севастопольского городского гуманитарного университета

Грамолин Александр Борисович — к. г-м. н, ученый секретарь Уральского Толстовского общества (Екатеринбург)

Гуцол Светлана Юрьевна — к. психол. н., доцент Национального технического университета Украины (Киев)

Долгополова Лилия Валерьевна — Севастопольский национальный университет ядерной энергии и промышленности, г. Севастополь

Иванов Алексей Петрович — к. филол. н., проректор Института языков и культур им. Л. Н. Толстого.

Ковалева Галина Николаевна — старший научный сотрудник Института мировой литературы РАН (Москва)

Лукацкий Михаил Абрамович — д. пед. н., профессор Московского психолого-социального университета (Москва)

Морозова Юлия Григорьевна — к. филол. н., зав. кафедрой культурологи Института языков и культур им. Л. Н. Толстого (Москва)

Моря Лилия Анатольевна — к. филол. н., доцент кафедры славянской филологии Севастопольского городского гуманитарного университета

Павлова Ирина Борисовна — д. филол. н., старший научный сотрудник Института мировой литературы РАН (Москва)

Пантелеев Игорь Валентинович — к. филол.н., доцент кафедры теологии Тульского государственного университета (г. Щёкино Тульской обл.)

Подлеских (Жиркевич) Наталья Григорьевна — исследователь и публикатор наследия А. В. Жиркевича, внучка А. В. Жиркевича (г. Фрязино Московской обл.)

Полтавец Елена Юрьевна — к. филол. н., доцент Московского городского педагогического университета (Москва)

Степанов Даниил Андреевич — зав. отделом экскурсионно-лекционной работы Государственного музея Л. Н. Толстого (Москва)

Научное издание

Л. Н. Толстой в историко-культурном пространстве России:

Материалы Шестого международного Толстовского конгресса

(Севастополь, 22–24 октября 2014 г.)

Формат. Бумага.

Данные об издательстве и типографии

Штрих-код