

ПОЛЕМИКА Л. Н. ТОЛСТОГО С ПРОТОПОПОМ АВВАКУМОМ

Василий Рябов (Нитра)

Русская литература имеет глубокие традиции. Корни этой литературы, уходящие в средневековье, не только животворны и по сей день, но и актуальны. Поэтому русские писатели постоянно обращаются к литературному наследию прошлого не только с целью заглянуть в „истоки“ и почерпнуть „мудрость древних“, но часто и с целью обмена мнения с современниками.

Примером такого отношения является рассматриваемая нами полемика Л. Толстого с протопопом Аввакумом.

Вопрос об отношении Толстого к Аввакуму – довольно сложное явление, и в данной статье мы бы хотели рассмотреть лишь некоторые аспекты этого вопроса.

Несомненным является тот факт, что в судьбах и деятельности обоих писателей много общего: борьба с официальной Церковью и правительством, бескомпромиссность с собственной совестью, сила убеждения в правоте своей борьбы со злом, стойкость, наконец, фактически общий результат: Аввакум за свои убеждения сожжен на костре, Толстой отлучен от Церкви.

Тем не менее, даже при самом поверхностном знакомстве с историей их борьбы с официальной Церковью и правительством видны разительные расхождения в методах борьбы, а в конечном счете, и в подходах к этому вопросу. Если у Аввакума можно наблюдать радикализм, похожий на фанатизм, то у Толстого – скорее идеализм; один призывает идти в бой, не прощая никому ничего, считая себя лично ответственным за какое бы то ни было зло, кем бы не совершенное при его жизни; другой считает, что бороться со злом способами зла – значит порождать новое зло, но это тупиковое решение. Однако было бы вульгаризацией понимать данную проблему в качестве отказа Л. Толстого от борьбы вообще. Он никогда не отрицал необходимость этой борьбы, но не признавал насилие в борьбе лучшим способом. Бороться со злом, по его мнению, было необходимо только путем нравственного самоусовершенствования, чем Л. Толстой несомненно уступал Аввакуму в действенности самой борьбы (интересно, что здесь просматривается связь между представлениями о борьбе у Толстого и Достоевского, последний считает, что счастье утрачивает свою ипостась, если приобретено „ценой хотя бы одной детской слезинки“, но в то же время „добрый

человек“ Достоевского, Алеша Карамазов, и „добрый человек“ Л. Толстого, Платон Каратаев, – совершенно разные люди).

Чтобы разобраться в причинах различных подходов к борьбе с официальной Церковью и правительством (т.е. „злом“) у Аввакума и Толстого, необходимо заглянуть в истоки их борьбы.

Примерно в пятидесятилетнем возрасте Л. Толстой резко меняет свое мировоззрение. Он мучается проблемами бытия, жизни и смерти, ищет ответы на отвлеченные истины философии, морали, религии. Доброе вдруг оборачивается злым, злое – добрым. Почему это произошло? Толстой был глубоко и искренне верующим человеком, патриотом, русофилом, но в то же время, будучи писателем-философом, он был и тонким наблюдателем, и именно поэтому не мог не видеть, что Церковь, предназначение которой он видел в моральном усовершенствовании людей, часто выполняет обратную функцию. То есть, такая Церковь является рассадником невежества и суеверий, с легкой руки которой благославляются кровопролитные войны, рабство, унижение людей, беззастенчиво грабят бедняки, при этом проявляется мало заботы о своей хотя бы внешней стороне деятельности.

Фигура обер-прокурора Святейшего синода Победоносцева – человека беспринципного, безжалостного и фактически ни во что не верящего, нагляднее всего олицетворяла все вышесказанное. Будучи от природы честным человеком, Л. Толстой не мог молчать.

Подчеркиваем, что вопрос здесь решался в плоскостях: человек – Церковь; Церковь – религия; человек – религия. Общеизвестно, что Толстой не отрицал религию. Он отрицал лишь официальную Церковь. Постановка подобного вопроса не была новой. На протяжении всей человеческой истории отдельные люди или же значительные группы людей приходили к подобному выводу чаще всего все же руководимые каким-нибудь вождем, т.е. опять же отдельной личностью. Это связано с тем, что к осознанию каких-либо недостатков Церкви, как правило, приходят только лишь люди мыслящие и глубоко верующие, в результате глубокого самостоятельного анализа Библии, Евангелия, Посланий Пророков и параллельного наблюдения деятельности конкретной Церкви.

Как уже было сказано, Л. Толстой не отрицал религию, более того, он отводил ей важнейшую роль – роль создателя нового облагороженного человека. Однако, по его мнению, современная ему реальная русская Церковь была вредна не только тем, что не выполняла отведенной ей роли, но в большей мере потому, что она по сути дела извращала, по его же мнению, даже сущность и цель самой религии: „... отрекся я от нее не потому, что я восстал на Господа, а напротив, только потому, что всеми силами желал служить ему...“, и далее: „... я убедился, что учение церкви есть теоретически коварная и вредная ложь, практически же – собрание самых грубых суе-

верий и колдовства, скрывающая совершенно весь смысл христианского учения“, – читаем мы в его *Ответе Синоду*.¹ Л. Толстой считал, что только религиозным воспитанием можно достичь идеального общества, а для этого и необходима его чистота.

Следующим „открытием“ Толстого было то, что русское самодержавие, хорошо понимая реальную сущность Церкви, сознательно и всемерно поддерживало эту институцию в связи с тем, что она лучше всего соответствовала его исконным интересам. То есть, Церковь и самодержавие – это две стороны одной и той же медали, а отсюда вытекает его протест и против самодержавия.

Во избежании вопроса, почему же так долго все это „не видел“ Толстой, не нужно забывать о его личном положении, фактически ни от кого независимом положении графа, полностью обеспеченного человека, принадлежавшего к высшим слоям того же общества, которому верно служила Церковь, т.е. человека, который не имел особых оснований обращать внимание на жизнь „униженных и оскорбленных“, если бы не его чуткое и отзывчивое сердце.

Таковы в общих чертах „исходные“, т.е. корни, бунта Л. Толстого против официальной Церкви и самодержавия.

Уместно добавить лишь то, что, вопреки широко распространенному мнению, Л. Толстой в действительности никогда не был предан „анафеме“ Церковью. Во-первых, личная анафема (проклятие грешника) как институт была отменена в России еще раньше, в 1869 г., во-вторых, это можно было сделать только раз в году (в первое воскресенье Великого поста, который начинался с середины февраля по старому календарю, и Церковь этим днем не воспользовалась). Поэтому 24 февраля 1901 г., т.е. неделю спустя после данного воскресения, в *Церковных ведомостях* было опубликовано, что граф Л. Толстой не „отлучен“ (это слово, видимо, убоились использовать) Церковью, а сам „отторг себя“ от нее.

Позже об этом факте говорилось в церквях в порядке обычных проповедей.²

„Исходные“ бунта протопопы Аввакума были несколько иными, хотя внешне и очень похожими. То есть, это был так же ярко выраженный протест против официальной Церкви и правительства.

Аввакум – человек, живший на переломе средневековья и нового времени, когда русский человек, „... еще погруженный в старые представления, но уже лишенный стабилизирующих основ древнерусской жизни, десоциализированный, одинокий, смятенный..., мог понять себя лишь как величину

¹ Толстой, Л. Н.: Собрание сочинений в 22 т. Москва 1984. т. 17, с. 201.

² Петров, Г. И.: Отлучение Льва Толстого от церкви, Москва 1978, с. 80.

сакральную”³, пытаясь тем самым приобрести утраченное равновесие и стабильность. Перемещая себя из мира обычного в мир сакральный, этот человек соизмерял все свои поступки с поступками наивысших авторитетов – святых. Только исходя из этого можно понять, почему Аввакум – простой деревенский священник, берет на себя право судить Церковь и правительство. И в этом „суде“ он бескомпромиссен, но в то же время и предельно честен, ибо „суд“ его есть ни что иное как стремление идти по „истинному пути“. От правильности выбора этого пути, по его мнению, зависит дальнейшая жизнь „вечная“ – т. е. бессмертие в будущем или же тлен и забвение (выражаясь его языком, „рай“ или „пекло“). Человеку этой эпохи жизнь на земле представлялась временным явлением и одновременно своего рода „экзаменом“ в дальнейшую жизнь – „вечную“, и он верил в это намного сильнее, чем человек позднейших эпох. В связи с чем его часто одолевали сомнения – не ложен ли путь, им избранный, не возвеличил ли он себя и не посягнул ли на „святая святых“? Речь идет о эпохе формирования личного сознания индивида в русском обществе. „Это эпоха, когда русские мыслители выявили существенные противоречия между человеком и социальной средой, человеком и природой, человеком и законами мироздания... В этой, по-новому увиденной, картине мира индивидуум обретал новые качества – трагические по своей потерянности в таком большом и непознаваемом мире и героические в своих усилиях познать мир, законы, им управляющие, и тем самым обрести в нем свое место.“⁴ В этой ситуации часть русских людей начала использовать опыт западной Европы (писатели С. Полоцкий, К. Истомин, С. Медведев и др.). Для другой части, не принявшей западноевропейский опыт, самоопределение личности принимало вышеуказанные формы сакральности и в прямой связи с этим чувство личной ответственности за все, происходящее при их жизни, зачастую приобретая при этом фантастические размеры. Импульсом для протеста против официальной церкви и самодержавия стало исправление богослужебных книг и церковных обрядов в 1653 – 1655 гг., вызвавшее в конечном итоге церковный раскол, потрясший Россию XVII в.

Странники старой веры, или старой Церкви, получили поименование „староверы“ или „раскольники“. Свой протест они выражали разными способами – двадцать тысяч сожгли сами себя, примерно столько же, видя неуспех своего протеста, бежали навсегда в непроходимые леса окранных районов России. Духовные вожди раскола – протопоп Аввакум, дякон Федор, переписчик книг Савватий и др. выражали свой протест устно и письменно, открыто обвиняя реформаторов – патриарха Никона и царя Алексея Михайловича Романова в умышленном разрушении старых, „истинных“

³ Барокко в славянских культурах. Москва 1982, с. 3.

⁴ Там же, с. 4.

устоев жизни Руси, в отходе от „истинной“ веры, наконец, возникшую ситуацию они однозначно определили как наступление „Конца света“ и пришествие Антихриста.

Протест Аввакума нельзя понимать как протест религиозного фанатика. Его протест носил глубоко принципиальный характер. Например, несогласие с „троесперстием“ во время крещения вместо старого „двуперстия“, или же написание „Иисус“ вместо старого „Исус“ по существу имеют в своей основе философское учение Платона и Плотина, принятые православной Церковью, по которому миметическое искусство понималось лишь как символы „идей“ или Бога (по Аристотелю). У Аввакума (и староверов) эти символы сакрализируются и становятся равными посредникам между человеком и Богом, а поэтому неприкосновенны. В остальном ему совершенно чуждо схоластическое учение Церкви. Его мужицкий разум приземляет все христианские абстракции и наполняет их материальным содержанием. Более существенным в это время для него была принципиальность позиции человека перед лицом „Последнего суда“. Аввакум ненавидит, по существу, не новую Церковь, а ее новых служителей, таких, как патриарх Иоаким, который на вопрос царя, какая вера является истиной, отвечал: „Я, государь, не знаю ни старой веры, ни новой, а готов сделать все, что велют начальники, и слушать их во всем“. Сам патриарх Никон – инициатор церковной реформы, будучи полностью отстраненным от дел, отвечает подобным образом Неронову на вопрос, какие же книги „правильные“ – старые или новые: „Обои добры. Все равно. По каким хочешь, по тем и служи“. Такого не было в характере Аввакума, хотя он неоднократно и подчеркивает, что ему уже надоело рассуждать о собственно богословских проблемах: „По нужде ворьчу, понеже докучают. А как бы не спрашивали, я бы и молчал больше“, молчать же он не может – чувство личной ответственности за все не дает ему покоя, и его „крик“ в ХУП столетии слышала вся Россия.

В целом, несмотря на внешне религиозную оболочку, протест староверов, по сути дела, являлся взрывом личностного самосознания, созревшего у русских людей к этой эпохе – **проявлением личностного „Я“**.

Таким образом, протест Аввакума и форма этого протеста в большой мере соответствовали характеру своего времени, своей эпохи.

Форма протеста Л. Толстого, с точки зрения конкретно–исторических условий России второй половины XIX ст. – начала XX ст., по нашему мнению, менее этому соответствовала. Толстой как будто бы не видел протестов „народников“, довольно развитого рабочего движения, не понял он и крестьянство в революции 1905 г., любовь и заботу, о которых повсеместно указывал.

В этом, пожалуй, и заключается основное расхождение в принципах и подходах к борьбе со „злом“ у Л. Толстого и протопопа Аввакума, т.е.

можно сказать, что разные идеи руководили в целом одинаковыми стремлениями этих людей.

Известно, что Толстой в поисках ответа на вопросы, мучившие его, обращался к литературному наследию протопопа Аввакума и других „расколоучителей“, но что он извлек из этого? Во всяком случае, можно утверждать, что раскольничьи способы борьбы с общественным злом, вообще мужицкий бунт были крайне непривлекательны для него. Вряд ли и сам „огнеопальный“ Аввакум, как тип борца, мог быть авторитетом для Толстого. Личность Аввакума могла послужить здесь скорее как объект для размышлений Толстого в плоскости: человек – Церковь. „Что же делать с тем, горящим огнем ложной веры, по мнению православия, сектантом, который в самом важном деле жизни, в вере, сооблазняет сынов церкви? Что же делать с ним, как не отрубить ему голову или запереть его? При Алексее Михайловиче сжигали на костре...“, пишет он, даже не называя имени „сектанта“, в одном из своих религиозно-философских трактатов.⁵ Несомненно, что выразительный, подлинно народный язык Аввакума не мог быть не оценен по достоинству Толстым, но здесь речь идет о мировоззрениях. В этом смысле очень интересно произведение Л. Толстого *Отец Сергей*.

В *Житие* Аввакума есть эпизод, где автор рассказывает о случае, когда к нему на исповедь пришла „девица, многими грехами обременена“. Возможно, „грешница“ была привлекательна, или исповедь ее впечатляюща, так или иначе, но Аввакум сам утратил равновесие. „Аз же, треокаанный врач, сам разболелся, внутрь жгом огнем блудным, и горько мне бысть в той час: зажег три свечи и прилепил к налою, и возложил руку правую на пламя, и держал, дондеже во мне утасло злое разжежение...“, – сетует он, будучи недовольным своей минутной слабостью.

Герой Толстого, красавец князь Степан Касатский, имеющий блестящую карьеру, но в то же время обремененный самолюбием, вспыльчивостью и несдержанностью, а главное, болезненной жадой мирской славы, неожиданно уходит в монастырь. Однако и там „... все интересы его были сосредоточены на своей внутренней жизни“. Не удовлетворившись монастырской жизнью, Касатский (отец Сергей в монашестве) становится отшельником, переселившись в пещеру. И вот здесь его навещает ради пари и каприза „разводная жена, красавица, богачка и чудачка, удивлявшая и мутившая город своими выходками“. Будучи убежденной во всеобщей испорченности людей, она пытается соблазнить монаха-отшельника. Отец Сергей, находясь на грани „падения“, размышляет, имея в виду протопопа Аввакума: „Да, я пойду, но так, как делал тот отец, который накладывал одну

⁵ Петров, Г. И.: Отлучение Льва Толстого от церкви, Москва 1978. с. 82.

руку на блудницу, а другую клал в жаровню..." и, прежде чем войти к полуобнаженной женщине, он отрубает топором указательный палец своей левой руки, а затем, окровавленный, укоряет ее в попытке „ввести в грех“. Эпизод заканчивается характерной для Л. Толстого сентенцией: „грешница“, пораженная силой воли отшельника Сергия, рассказывает в своем поступке и уходит в монастырь (моральное самоусовершенствование).

Итак, пройти мимо этого эпизода *Жития* Аввакума Толстой не смог, но в то же время это и непрямая полемика с самим Аввакумом, что наглядно проявляется во второй части повести, которая в этом месте как бы переламывается на две части. Отец Сергий после этого эпизода приобретает славу, становится равным святому, исцеляет людей от грехов и недугов, и к нему вновь приходит женщина, но на этот раз он „уступает“.

Осознав свою неспособность служить Богу, будучи монахом, он уходит к людям и, отказавшись не только имени „святого“ Сергия, но и от собственного, он находит упоение в простом служении людям, имея „Бога и душе“. Таким образом, только лишь отказавшись от мирской славы, находит истинное спасение „заблудший гордый грешник“.

В этом видится своеобразный рецепт Толстого для Аввакума в способе борьбы с общественным злом, тем более, что Аввакуму действительно не чужда была мирская слава – характерны были и гордость, и непокорность. И напротив, смирение, к которому обычно призывает Церковь, у него как будто совершенно отсутствовало в запале борьбы, ему, этому смирению, там, собственно говоря, не было места.

В произведении можно найти целый ряд подобных параллелей, которые порой звучат уже как ирония Толстого по отношению к Аввакуму, что лишь подтверждает вышесказанное.

Исходя из проделанного нами анализа „исходных“ бунта Толстого и Аввакума, становится очевидным смещение и даже намеренный отрыв Аввакума от его идейной платформы и рассмотрение его Толстым с собственных позиций, в связи с чем и „идея стойкости“ подменяется темой „мирской славы“.

Данный факт не случаен. Судя по всему, Толстой, искренне любивший крестьян, по сути дела, не понимал их, а потому ему был ближе чисто умозрительный тип умиротворенного Платона Каратаева, нежели реального крестьянина со всеми его достоинствами и недостатками, не желавшего мириться с унижающей и обесценивающей его системой – системой, живущей плодами его труда.

Здесь сыграло своеобразно свою роль то, что Толстой, неустанно критиковавший Церковь, своей пропагандой смирения незаметно для себя самого был ее союзником.

Заслуживает внимание и еще один аспект, который требует более глубокого рассмотрения.

Аввакум и Толстой органически связаны определенной эпохой в развитии личного сознания: и тот, и другой стоят на переломах эпохи, **но первый в ее начале**, когда человеческое „Я“ начинает освобождаться от средневековой безликости, **а другой – в конце**, когда это „Я“, в связи с новейшими открытиями в математике, физике, разрушившими предшествующие представления о мире, в связи с ломкой общественных отношений, претепевает кризис. Достоевский в семидесятые годы XIX в. отмечает, что „все рассыпалось на свои изначальные части“. В эпоху Толстого в концепции личности уже начинают доминировать представления о ее иррациональности. Шопенгауэр, Ницше, Розанов приходят с утверждением о иррационализме человеческой личности, разрушающей созидательное „Я“. Теоретики „нового искусства“ приходят с тезисом о кризисе мысли и жизни в целом. Наконец, сама Вселенная представляется непостижимым хаосом для философов–идеалистов. Субъективное начало постепенно приобретает абсолютное значение и т.д.

То есть взгляды Л. Толстого, при всей их субъективности, являются объективным отражением общественной и духовной жизни значительной части русского общества конца анализируемой нами эпохи.

Литература:

- ГУДЗИЙ, Н. К.: Хрестоматия по древней русской литературе, М. 1962. „Сочинения протопопа Аввакума“, стр. 490-505.
- ЗЕНЬКОВСКИЙ, В. В.: История русской философии в 2. т. Л. 1991., гл. X. стр. 184-209; гл. XII. стр. 245.278.
- ПЛУГИН, В. А.: Мировоззрение Андрея Рублева, М. 1974, гл. 2, „Эсхатологическая тема в общественной мысли и искусстве Рублевской Руси“, стр. 30-42.
- ТОЛСТОЙ, Л. Н.: Собрание сочинений в 22 т. М. 1984, т. 12. „Отец Сергий“, стр. 342-382.