

**МИСТИКА И АНТИМИСТИКА:  
РАЙНЕР МАРИЯ РИЛЬКЕ И ЛЕВ НИКОЛАЕВИЧ ТОЛСТОЙ  
В ОСВЕЩЕНИИ Ф. А. СТЕПУНА**

*Хольгер Куссе*

Доктор филологических наук, профессор,  
член немецкой Академии наук и литературы (Майнц),  
профессор кафедры славянского языкознания и истории языка  
Института славистики Технического университета Дрездена.  
E-mail: holger.kusse@tu-dresden.de

**MYSTICISM AND ANTI MYSTICISM:  
RAINER MARIA RILKE AND LEV NIKOLAYEVICH TOLSTOI  
IN THE INTERPRETATION OF F. A. STEPUN**

*Holger Kusse*

Dr., Professor of History of Slavic Languages and Slavic Linguistics  
at the Department of Slavic Studies at Technical University Dresden,  
Member of the Academy of Sciences and Literature, Mainz.  
E-mail: holger.kusse@tu-dresden.de

Статья посвящена очеркам Ф. А. Степуна «Трагедия мистического сознания» (опубликован в журнале «Логос» 1911–1912 гг.), «Религиозная трагедия Льва Толстого» (вышел в свет в 1961 г. в Мюнхенском журнале «Мосты» и годом позже включен в сборник «Встречи») и «Религиозный смысл революции» (издан в Париже в «Современных записках» в 1929 г.). Для своего времени статья о Рильке — очень раннее, новаторское исследование немецкого поэта как мистика, мировоззрение которого, по Степуну, представляло собой синтез трансцендентной мистики таких позднеантичных мыслителей, как, например, Плотин, и имманентной мистики, главным представителем которой был Мейстер Экхарт. В противоположность этому морализм Льва Толстого является в глазах Степуна скорее антимистикой. Однако метафорика света, которая встречается и у Рильке, и у Толстого, позволяет, в противовес Степуну, видеть и в мышлении Толстого мистическое начало. Рильке и Толстой отличаются друг от друга в том, что для лирика свет и тьма являются составляющими божественного, между тем как для прозаика и моралиста только свет связывается с Богом и с «истинным законом жизни». Мистика встречается здесь как путь познания истины и правильной жизни. Рильке Степуну был ближе, чем Толстой, однако при

анализе статьи Степуна «Религиозный смысл революции», где автор видит спасение от ужасов революции и тоталитаризма в обновлении духовных сил, возникает вопрос, какие энергии на самом деле имеются в виду: свободные мистические, как у Рильке, или все-таки моралистические, как у Толстого. Этот вопрос остается открытым.

The paper deals with F. A. Stepun's articles "The tragedy of mystical consciousness", which came out in the journal "Logos" between 1911 and 1912, "The religious tragedy of Lev Tolstoy", published in the Munich journal "Mosty" in 1961 and a year later in the anthology "Vstrechi", and "The religious sense of the revolution", published in 1929 in Paris. In his time the article about Rilke was a rather new and innovative investigation about the German poet as a mystical thinker. His mysticism is seen by Stepun as a synthesis of transcendent mysticism, which was typical for late antique thinkers, like, for instance, Plotin, and the immanent mysticism of the famous medieval mystic Meister Eckhardt. In opposition to Rilke Tolstoy's moralism was treated by Stepun as antimysticism. However, considering the metaphoric of light that is used by Rilke and by Tolstoy, also the latter one can be seen as a mystic. For the poet Rilke light and darkness are expressions of the divine, whereas for Tolstoy only the light is connected to God. In his thinking mysticism is a way to knowledge of truth and the right way of life. Rilke's mysticism was closer to Stepun's own thinking than the moralism of Tolstoy, but looking at the article "The religious sense of the revolution", where Stepun sees in the renewing of spiritual virtues the only way to overcome the horror of revolution and totalitarianism, one can ask, which spiritual virtues he meant: the free and openly mystical virtues of Rilke or at least Tolstoy's moralism. This question stays open.

**Ключевые слова:** Степун, Толстой, Рильке, Плотин, Мейстер Экхарт, метафора, мистика, революция.

**Keywords:** Stepun, Tolstoy, Rilke, Plotin, Meister Eckhardt, metaphor, mysticism, revolution.

Между Райнером Марией Рильке и Федором Степуном существовала духовная близость, поскольку Рильке не только как поэт, но и как мыслитель и эссеист также искал в культурах нечто объединяющее, наводил культурные мосты между Францией и Германией, Италией и Германией и — особенно в «Часослове» и «Историях о Господе Боге» — между Россией и Германией. Но, кроме того, Рильке был близок Степуно и как мистик. Степун понял это достаточно рано. Уже в 1911–1912 гг. он оценил поэта

по достоинству в написанной для журнала «Логос» статье под названием «Трагедия мистического сознания», посвященной трем мистикам: Плотину, Мейстеру Экхарту и Рильке. Степун видел в них представителей трех направлений в мистике: трансцендентного, имманентного и синтетического. По мнению Степуна, у Экхарта мистический опыт — это опыт имманентности Бога в его творениях и внутри себя, между тем как у Плотина мистический опыт восходит к познанию трансцендентности Божественного начала. Трансцендентность — это отдаленность Бога от мира и человека, из чего следует, как замечает Степун, «что для всех тех, для которых мистицизм связан, прежде всего, с мотивом имманентности, всегда будет подыматься вопрос — был ли Плотин вообще мистиком» (Степун, 2009: 95). Ответ Степуна на этот вопрос может быть положительным благодаря известному предположению Плотина о всеобъемлющем единстве всего сущего. В соединении с Богом человек, «погруженный на дно последнего и всеобъемлющего единства» (Там же), «гасит в себе всякое представление Божьего мира и своего “Я”» (Там же), что можно назвать абсолютным мистическим опытом. В лирике Рильке, как отмечает Степун, оба эти понимания мистики неразрывно взаимосвязаны и образуют синтез.

Мистическая лирика Рильке прежде всего содержится в уже упомянутом «Часослове» 1899–1903 гг., в «Дуинских элегиях», над которыми поэт работал между 1912 и 1922 гг., и в «Сонетах к Орфею» 1922 г. Таким образом, описывая Рильке как мистика, Степун держал в руках его «Часослов», написанный под непосредственным впечатлением от двух путешествий в Россию, совершенных вместе с Лу Андреас-Саломе в 1899 и 1900 гг. Оба раза Рильке и Андреас-Саломе посещали Льва Николаевича Толстого. В этих визитах они видели кульминацию и главную цель своих путешествий. Фигура Толстого была центром их русской мечты, из которой и родилась мистика «Часослова». Рильке называл графа «вечным русским» (Азадовский, 2001: 31). Лу Андреас-Саломе вспоминала: «Толстой оказался для нас воплощением русского человека как такового» (Там же: 25).

Степун, безусловно, знал о таком почитании, но не писал о нем и не объяснял им мистическое мышление Рильке. Все дело в том, что, с точки зрения Степуна, Толстой никоим образом не принадлежал к современным мистикам, таким как Рильке или, если говорить о России, Владимир Соловьев и его современник и друг Николай Бердяев. В то время как Бердяев видел, что «под конец жизни великий старик вернулся к мистике, мистические ноты звучат сильнее и заглушают его рационализм» (Бердяев, 2000: 263), Степун считал иначе: «Религиозный опыт у Толстого был, но он был лишен мистической глубины» (Степун, 2000: 668).

### Рильке и Толстой

На пути к Толстому Рильке совершал паломничество по России как по *Terra mystica*, в которой верующий народ живет во внутренней близости к Богу. В связи с этим часто цитируются воспоминания русской писательницы Софьи Николаевны Шиль, с которой Рильке познакомился в период между первой (с апреля по июнь 1899 г.) и второй (с мая по август 1900 г.) поездками в Россию: «Они [Рильке и Андреас-Саломе. — *Ред.*] видели в народе все чистое и ясное, и это была истина. Но они не хотели видеть другой, столь же истинной правды о том, что народ гибнет в несправедливости, в нищете, в невежестве, что в нем вырастают пороки рабов: леность, грязь, обман, пьянство <...>; им хотелось (весьма законно) радости и чудной тишины» (Цит. по: Азадовский, 2011: 49–50).

Россию Рильке «написал на золоте», — так, оценивая «Часослов», считал Томас Шмидт, куратор выставки «Рильке и Россия», организованной в 2017 г. в немецком литературном архиве в городе Марбахе. «Тот, кто пишет на золоте, избегает изображения теней и утаивает перспективу, <...> скрывает <...> многое, — говорил Шмидт, — чтобы таинственное возвысилось в источающее свет присутствующее, как это делают иконописцы в православной церкви» (Schmidt, 2017: 22).

В рассказе «Как завелась на Руси измена» из «Историй о Господе Боге» (1900) Рильке утверждал: «Россия граничит с Богом». О Москве он писал: «Все показалось мне известным и давно знакомым; это случилось в Пасху. И отозвалось во мне: *моя* (выделено автором. — Х. К.) Пасха, моя весна, мои колокола. Город моих самых далеких и глубоких припоминаний, непрерывно манящее возвращение: родина» (Цит. по: Азадовский, 2011: 29).

Идеализация Толстого у Рильке — это идеализация русского человека и России. Тот религиозный смысл, который имела для Рильке Россия, он видел воплощенным в творчестве и жизни Льва Толстого. Это объяснимо, поскольку в конце XIX в. Толстой уже долгое время искал Бога, считался проповедником простой жизни, христианской любви к ближнему и ненасилия. Но все-таки отождествление воображаемой Рильке святой России и Толстого является недоразумением, поскольку против той стороны России, которую в своих религиозных мечтах не хотел замечать Рильке, отчаянно боролся Толстой в своих произведениях, например в третьем большом романе «Воскресенье». Об этом пишет Константин Азадовский: «Культурной отсталости, темноты и невежества, в которых пребывала большая часть тогдашней России, Рильке словно не замечал или не хотел замечать» (Азадовский, 2011: 29). Написанная на золотом фоне русская религиозная мечта Рильке в глазах Толстого была скорее декадентством и

суеверием. В противоположность немецкому поэту и духовному туристу Рильке Толстой выступал за просвещение и проповедовал упразднение религиозных мечтаний в России, место которых должна занять реальная жизнь по учению Иисуса, как Толстой ее понимал (Naumann, 1993: 187).

### Мистика Рильке в освещении Степуна

То, что можно прочесть, а следовательно, и пережить, у Райнера Марии Рильке — это проекция его собственных спиритуалистических желаний и стремлений на целую культуру, целый народ. Увидеть спиритуалистические стремления в другом народе — для него означало подтвердить возможность и реальность собственных утопических надежд. Где-то же на земле должно существовать Царствие Небесное. Проекция символического утопизма на Россию соответствует духу времени перед началом Первой мировой войны — ему были свойственны символизм, идея переустройства жизненного уклада и религиозного возрождения Серебряного века. Символический утопизм представлял бы интерес исключительно с точки зрения истории литературы, если бы не нашел выражение в особых мистических формах, которые далеко ушли от первоначального предмета — фантастической святой России.

«Каждый невольно прислушивается, — предполагал Йозеф Зудбрак в предисловии к своему сборнику сочинений «Мистические следы» (нем. «Mystische Spuren»), — когда слышит слова, обычно относящиеся к мистическим, как, например, тонкие стихи, которыми Райнер Мария Рильке обращается к Богу или, лучше сказать, к Божественному:

Все, что ищут Тебя, испытуют Тебя.  
Те, что находят Тебя, связуют Тебя  
в образе и жесте» (Sudbrack, 1990: 18)<sup>1</sup>.

Зудбрак цитирует строки из второй книги «Часослова» «О пути на Богомолье». В чем заключается мистика этих строк? «Речь идет о “предчувствии”, о “динамике”, а не о логическом понимании, — определяет Зудбрак<sup>2</sup>, — поэтому не так уж легко разобраться, не представляется ли Бог у Рильке всего лишь мощнейшим опытом познания себя и природы» (Там же: 19). Речь идет о парадоксах и противоречиях, которые понимаются не как «ошибки», а как попытки познания или поиск границ познания. В конце концов, речь идет о соотношении трансцендентности и имманентности, божественного

<sup>1</sup> Здесь и далее пер. Степуна (Степун, 2009). В оригинале: «Alle, welche dich suchen // versuchen dich // und die dich finden // binden dich // an Bild und Gebärde» (Rilke, Rainer Maria: Das Stunden-Buch. In: ders., Werke in drei Bänden. Erster Band: Gedichte, hg. von Horst Nalewski. Leipzig 1978. S. 263).

<sup>2</sup> Здесь и далее перевод автора. — *Прим. ред.*

и человеческого созидания. В «Трагедии мистического сознания» Степун писал, что синтез трансцендентальной и имманентной мистики возможен, поскольку у Рильке Бог предстает как «жизнь в ее абсолютности, в ее предельности и полноте» (Степун, 2009: 102), как «Бог становящийся, Бог созидающийся» (Там же: 103). «Такое понимание Бога, не как стоящего в начале всех начал Творца, а как строящуюся в веках вершину всех творений, интересно и важно прежде всего тем, что в нем достигается, по крайней мере на первый взгляд, то единение имманентного и трансцендентного мотива мистики, которого не смогли осуществить ни эккехартовская [sic!], ни платиновская концепции» (Там же: 106–107).

Степун цитирует также продолжение важных для Йозефа Зудбрака стихотворных строк из «Часослова» Рильке:

Я же хочу постичь Тебя,  
как Тебя постигает Земля,  
В моем созревании  
созревает  
твое Царство (Там же: 104)<sup>1</sup>.

По мнению Степуна, созидающийся в человеке и благодаря человеку Бог у Рильке — это, вероятно, вовсе не Бог, а «образ Бога», причем он так же искажен в построении Рильке, как и «сущность религиозной жизни» (Степун, 2009: 108). Взаимопроникновение трансцендентности и имманентности у Рильке страдает, как бывает в каждом случае синтеза, поскольку в высшем единстве снимается «характер соединяемых им элементов» (Там же). Все же это не обесценивает синтез, ведь благодаря ему, как утверждает Степун, «звучат в душе две одинаково сильные тоски»: желание «затопить Бога в себе и удержать Его, как вечную вершину на вечных горизонтах. В невозможности слить воедино оба эти устремления — величайшее страдание человека; в этом страдании — последняя правда его религиозной жизни» (Там же: 109).

Мистический опыт не привязан ни к образу Божьему, ни к догмам, ни к конфессиям, ни к историческим контекстам. Поэтому мистики могут ссылаться друг на друга, преодолевая любые идеологические и исторические разногласия, и их взгляды могут сравниваться с третьей стороны. Так, спустя почти два года после смерти Рильке живущий в эмиграции в Берлине религиозный философ Семен Франк опубликовал в журнале «Путь» обширный некролог, где называет Рильке строжайшим индивидуалистом

<sup>1</sup> В оригинале: «Ich aber will dich begreifen // wie dich die Erde begreift; // mit meinem Reifen // reift // dein Reich» (Ibid. S. 263).

(Франк, 1928: 55), внутренне чуждым той религии, о которой он сам же и писал. Несмотря на это, Франк сравнивал его с Экхартом и особенно с Ангелусом Силезиусом, воинствующим католиком XVII в. В его знаменитой «сумме мистики» «Херувимский странник» (1675) в изобилии встречаются (впоследствии часто цитируемые) строки о познании Бога в человеке. Вокруг тех же мыслей вращается мир идей и мироощущение «Часослова» Рильке: Бог и человек неразделимы, не только человек немислим без Бога, но и Бог немислим без человека, в котором Он создается. Дерзновенно в контексте доктрины, но и глубоко трогательно, с чувством интимной близости к Богу, Рильке в своем поэтическом варианте известного изречения Ангела Силезия говорит: «Что с Тобой будет, Боже, если я умру. Я — твоя кружка... Твое питье... Твое одеяние и Твое дело, без меня Ты потеряешь Свой смысл. Без меня у Тебя нет родного дома, в котором Тебя встречают теплые слова; я — мягкая сандалия, которая тогда спадет с Твоей усталой ноги... Твой взор, который моя щека приемлет, как мягкое ложе, будет долго искать меня и ляжет наконец на чуждые камни. Что с Тобой будет, Боже. Мне жутко за Тебя!»<sup>1</sup> (Франк, 1928: 62).

### Толстой как мистик

После второго визита к Толстому, во время которого писатель, мыслитель и «вечный русский» сначала игнорировал Рильке, а потом и вовсе обругал как поэта, Рильке все же писал о глубоком внутреннем единстве, которое ощущал, беседуя с Толстым: «И всякий раз, едва только звучание беседы обнаруживало какую-то неслаженность, нам откуда-то открывались светлые горизонты глубокого единства» (Цит. по: Азадовский, 2011: 53).

Эти слова кажутся просто фразой, но, возможно, Рильке был не так уж и далек от истины, ведь единство с Богом (или с Божественным), постижение целого в единственном и, наконец, слияние индивидуального и универсального (космического), что обнаруживается в его мистической лирике (результат ли это настоящего мистического опыта или только эстетические конструкции), мы находим и у позднего Толстого. Только у последнего мистические мотивы не так прозрачны и выражаются вне образных декораций монастыря, иконописи и сцен монашеской жизни, к которым прибегает Рильке в «Часослове».

Сам Толстой решительно отвергал понятие *мистика*. Он называл мистикой ложный ритуализм и суеверия, отвлекающие от морального учения Христа и

<sup>1</sup> Переводчик не указан, возможно, перевод Франка. *Прим. ред.* В оригинале: «Was wirst du tun, Gott, wenn ich sterbe? // Ich bin dein Krug (wenn ich zerscherbe?) // Ich bin dein Trank (wenn ich verderbe?) // Bin dein Gewand und dein Gewerbe, // mit mir verlierst du deinen Sinn. <...> // Was wirst du tun, Gott? Ich bin bange» (Ibid. S. 226–227).

не ведущие к нему. Именно поэтому к одному из главных своих религиозных трудов — «Царство Божие внутри вас» — он дал пояснительный подзаголовок: «или Христианство не как мистическое учение, а как новое жизнепонимание».

И тем не менее в одном из писем 1901 г. Толстой, как и Мейстер Экхарт, писал: «В каждом человеке есть искра божия, дух божий, каждый человек есть сын божий» (Толстой, 1954: 12). Он также в сборниках «На каждый день» и «Путь жизни» многократно цитировал или перефразировал Ангелуса Силезия, например: «Есть только я и Ты. Если бы не было нас двоих, то не было бы ничего на свете. *Ангелус Силезиус*» (Толстой, 1932: 74, а также Толстой 1956: 41); «Если я растоплюсь на божьем огне, то бог оттиснет на мне свой образ. *Ангелус Силезиус*» (Толстой, 1956: 40); «Как бог нужен мне, так и я нужен богу. *Ангелус Силезиус*» (Там же: 42); «Живешь не ты: то, что ты называешь собою, то мертво. То, что живет тебя, — это Бог. *Ангелус Силезиус*» (Толстой, 1932: 8); «Капля, попадая в море, становится морем. Душа, соединяясь с Богом, становится Богом. *Ангелус Силезиус*» (Там же: 134).

Если не путать мистику с мистицизмом и мистический опыт с живописными фантазиями, а сводить ее к «моменту единения человека с Богом», который, разумеется, «можно артикулировать во многих модальностях» (Haas, 1996: 286), тогда Толстого действительно можно назвать мистическим мыслителем. При этом отнюдь не обязательно думать о Боге как о личности, как это принято в иудаизме, христианстве и исламе, поскольку слияние единого со многим может переживаться отдельным человеком как слияние с обезличенным божественным, и этот опыт может быть похожим на опыт иудейского, христианского и исламского мистика.

Как раз в своих поздних трудах Толстой все чаще пишет в мистической традиции о единстве «я» и Божественного, а также об отдельной и универсальной человеческой душе. В данном ключе можно интерпретировать следующий анекдотический пример, где говорится о двух формах «я», которые может испытывать человек, когда он слышит или использует это слово: «Кто-то подходит к двери. Я спрашиваю: Кто там? Отвечают: — Я. — Кто я? — Да я, — отвечает тот, кто пришел. А пришел крестьянский мальчик. Он удивляется тому, что можно спрашивать о том, кто это я. Он удивляется потому, что чувствует в себе то единое духовное существо, которое одно во всех, и потому удивляется тому, что можно спрашивать о том, что должно быть известно всякому. Он отвечает о духовном я, я же спрашиваю о том окошке, через которое смотрит это я» (Толстой, 1956: 36).

Решающим для особой мистики Толстого является ее симбиоз с радикальным морализмом, скорее нетипичным для традиционной мистической литературы. Однако благодаря ему поздний Толстой стал знаменитым и подвергся



осуждению. Свои представления о добре и зле, правильном и ложном, последовательное неприятие всех институций, начиная от традиционной школы, церкви и заканчивая правом и государством, а также обязательное требование аскетической, крестьянской и архаизированной (освобожденной от современной техники) жизни Толстой обосновывал существованием единого и единственно значимого для всего человечества истинного закона. Постигание этого закона внутри себя оказывается, по Толстому, для каждого человека смыслом всей жизни: «Истинный закон жизни так прост, ясен и понятен, что людям нельзя оправдывать свою дурную жизнь тем, что они не знают закона. Если люди живут противно закону истинной жизни, им остается одно: отречься от разума. Они это и делают» (Там же: 21); «Жизнь людей бывает хорошая или плохая только оттого, как они понимают истинный закон жизни. Чем яснее понимают люди истинный закон жизни, тем лучше их жизнь, и чем запутаннее понимают они этот закон, тем жизнь их хуже» (Там же: 22); «Самый закон жизни не может изменяться, но люди могут все яснее и яснее и понимать его, и научиться тому, как в жизни исполнять его» (Там же: 30); «Для жизни каждого отдельного человека и для жизни людей вместе один и тот же закон: для того, чтобы улучшить жизнь, надо быть готовым отдать ее» (Там же: 397).

Для Толстого познание вытекает из совершения добра. В жизни по истинному закону человек просвещается. Толстой часто обращается к метафорике света, известной и в мистическом учении, и в Просвещении. Выражение мистического опыта, понимание Бога как мирового света и метафорика Просвещения идут рука об руку и представляют собой разные надстроенные друг над другом окошки, через которые льется один и тот же свет: «Душа — стекло. Бог — это свет, проходящий через стекло» (Там же: 41). «Если бы был такой огромный храм, в котором свет шел бы сверху только в самой середине, то для того, чтобы сойтись людям в этом храме, им всем надо было бы только идти на свет в середину. То же и в мире. Иди все люди к богу, и все сойдутся» (Там же: 74); «Постарайся полюбить того, кого ты не любил, осуждал, кто оскорбил тебя. И если это удастся тебе сделать, ты узнаешь новое, радостное чувство. Как свет яркий светит после темноты, так и, освободившись от нелюбви, свет любви сильнее и радостнее разгорится в тебе» (Там же: 80); «Дело нашей жизни на этом свете двойное. Одно — возрастить в себе свою душу, и другое — устанавливать царство божие на земле. Делаем мы и то и другое одним и тем же: тем, что освобождаем в себе тот божественный свет, который заложен нам в душу» (Там же: 93); «Есть свет истины, и есть люди, со всех сторон приближающиеся к нему, со столько разных сторон, сколько есть радиусов в круге, — стало быть,

до бесконечности разнообразными путями. Будем всеми силами стремиться к свету истины, объединяющему всех, а насколько мы близки к нему и объединены — судить не нам» (Там же: 293).

Метафорика света встречается и у Рильке. Но, в отличие от Толстого, для него — все так же в рамках мистической традиции — тьма оказывается еще более важной. В ней — место встречи с Богом и опыт непостижимого, в том числе и непостижимого «я»:

А в самого в себя склоняясь, вижу:  
Мой темен Бог: в меня пустивши корни,  
безмолвно ими пьет мои же соки;

Люблю мечтать на грани помраченья,  
когда в глубины погружаюсь духа;

Ты — тьма, я рос в Тебе веками,  
люблю Тебя я, а не пламя,  
одевшее в границы мир  
и чей эфир  
в какой-нибудь из сфер прольет свой свет,  
а тварь о нем не знает тыщу лет;

Но все гребет, все подгребает тьма:  
меня и зверя, пламя и дома (Пер. А. П. Прокопьева).

Отличия тьмы и света — это также отличия эмоции и рацио, религиозного Востока и религиозного Запада. Азадовский заметил: «Именно эпитет “темный” становится в языке Рильке наивысшей оценкой, выражением того коренного отличия, которое отделяет “потаянного”, чувственно, то есть иррационально, “душой” постигаемого русского Бога от “светлого” (умопостигаемого, рационального, явленного) западного» (Азадовский, 2011: 33).

### **Рильке, Толстой и религиозный смысл революции**

Образность тьмы и света в творчестве Рильке и Толстого показывает, что им близки разные формы мистики. Общее в их философии — глубокая мистическая традиция неотделимости Бога и человека: Бог находится в человеке, а человек — в Боге. В тонкой эстетической и индивидуальной мистике Рильке — в отношении которой Степун (да и не только он) сомневался, является ли она христианской и вообще религиозной, — опыт единения Бога

и человека лирически инсценируется как сильнейший, но неподвластный пониманию, а потому — как опыт переживания тьмы. Однако эта тьма дает человеку свободу. Она безгранична и не стесняет человека так, как это делает свет, показывая ему грани окружающего его мира. Для Толстого же единение и единство Бога и человека дает возможность последнему постичь данный Богом истинный закон жизни, который тем очевиднее и яснее, чем ближе к нему человек. Так опыт истинной жизни становится опытом постижения Бога в Человеке.

Для Степуна подобная мистика должна казаться скорее антимистической, поскольку она принимает форму догматического морализма, действительно господствующего у Толстого. Однако Степун не говорил об антимистике у Толстого. Он замечал только, что его религиозности недостает мистической глубины. Но на самом деле Степун имел в виду нечто большее, чем простую нехватку глубины, которую можно было бы преодолеть. К примеру, подвергая критике поиски смысла у Толстого, он замечал у него отрицание самой веры, в которой должна проявляться мистическая глубина. Ведь Толстой не просто радикальный моралист. Он абсолютно четко формулировал свой вопрос: он искал смысл, а конкретнее — смысл жизни. По Толстому, смысл жизни заключается в следовании ее истинному закону. Проблема состоит в том, что вопрос о смысле жизни лежит по ту сторону не только основополагающих религиозных текстов, но и самой религиозной традиции. В статье «Религиозная трагедия Льва Толстого» Степун цитировал одну мысль из «Исповеди» Толстого: «“И я понял, — пишет он, — что вера не есть только объяснение вещей невидимых, не есть откровение, не есть отношение человека к Богу (нельзя через Бога определить веру), а есть знание смысла человеческой жизни, вследствие которого человек не уничтожает себя; вера есть сила жизни”. Это — по меньшей мере проблематическое определение веры, игнорирующее тот очевидный факт, что большинство ненавистных Толстому исторических героев, исполненных несокрушимой силой жизни, не только не знали смысла жизни, но и не интересовались им» (Степун, 2000: 664).

Сборник трудов Алоиза М. Хааса, исследователя мистики и специалиста по изучению наследия Мейстера Экхарта, «Мистика как высказывание» (нем. «Mystik als Aussage») также начинается вопросом о поиске смысла. Хаарт показывает, что сам вопрос о смысле находится в руках Бога, а значит, снимается как таковой: «У всего есть смысл; нет ничего, что не имело бы смысла. Ибо Бог, творящий все по любви и из любви, уже есть смысл всего. Бог есть все во всем» (Haas, 1996: 27). Данное положение могли бы принять как Рильке и Степун, так и Толстой. Тем не менее есть одно существенное различие.

Для Толстого познание смысла напрямую зависит от определенного образа жизни, а именно от соблюдения истинного закона жизни, в то время как у Рильке и Степуна это познание смысла, или же его переживание, изначально неопосредованно. Только в свободе возможно познание Бога, тогда как законность мышления Толстого, с точки зрения Степуна, исключает прямую, рождающуюся в молитве связь с Богом и вместе с тем навязывает предопределенность и исключает открытость решений и поступков: «На вопрос: что делать в данную минуту и в данном положении вещей и обстоятельств, ответа надо искать не в евангельском законодательстве, где его искал Толстой, а в живом общении со Христом, т.е. в молитве, или, говоря сниженным философским языком, в религиозной интуиции» (Степун, 2000: 677).

Из этого следует, что религиозность, которой не хватает религиозной интуиции, не может быть мистической. Подобный критический взгляд, в соответствии с которым Толстому приписывается антимиристическая догматическая религиозность, непосредственно связан с пониманием мистики, познания и философии у Степуна. Центральным понятием для него является *переживание*. На это указывает, в частности, Юлия Мелих (Мелих, 2004). Она ссылается на статью «Жизнь и творчество», вышедшую в журнале «Логос» в 1913 г., то есть вскоре и в том же журнале, что и «Трагедия мистического сознания». Обе публикации имеют особое значение, поскольку в них Степун коротко излагает основы собственного мышления, представляющего собой, по убедительному анализу Юлии Мелих, синтез кантианской теории познания с мистическими представлениями об опыте, иными словами — представлениями о переживании как пути познания. Это находит подтверждение, в частности, в следующих отрывках, где Степун отстаивает универсальность *переживания* и определяет его соотношение с *понятием* как *обозначаемым* и *обозначающим*: «Спросим себя — что же значит переживание? И в каком смысле философия может и должна исходить из его непосредственных данных? Для того чтобы ответить на этот вопрос, надо прежде всего уяснить себе то, что в мире нет решительно ничего, что в том или ином смысле не могло бы быть пережито. Мы одинаково переживаем как физическую вещь, так и психический процесс, как бескорыстное чувство, так и расчетливую мысль, как царство абстракций, так и конкретную данность, как объективную истину, так и субъективное мнение, как математическую формулу, так и мистический иероглиф. Ввиду такой переживаемости решительно всего, что вообще очерчиваемо, кругом нашего сознания, исход из переживания должен, очевидно, или не говорить ровно ничего, или понятие переживания должно быть так или иначе существенно сужено

и уточнено» (Степун, 2009: 121); «Переживание не отражается в понятии, но как бы расцветает им. Понятие не понимает, не уловляет переживания, переживание лишь означает и знаменуется им» (Там же: 125).

Именно последнее утверждение доказывает, что переживание невозможно определить в том числе ни моральной догмой, ни толстовским истинным законом жизни, который ближе идеологии, чем идее. И тем не менее между Степуном и Толстым существуют точки соприкосновения. Они обнаруживаются в оценке Степуном революции, до которой Толстой, как известно, не дожил. Особенно важна в этом смысле статья «Религиозный смысл революции», появившаяся в Париже в 192 г.

Рильке был удивлен и даже смущен вспышкой революции и установлением большевистского режима и из-за собственного идеализированного образа России не мог (или не хотел) представить эти события иначе, чем то, что российское государство «жертвует ради истинно человеческих целей тем, что другие отдали только ради собственных заблуждений и амбиций» (Schmidt, 2017: 162). Толстой непременно имел бы гораздо более критический взгляд на это, как и Степун. Их объединяло убеждение, что не столько внешние обстоятельства и условия, сколько духовные энергии народов или обществ способствуют изменению мира в хорошую или плохую сторону. По убеждению Толстого, неприятие истинного закона жизни приводит к эксплуатации, насилию и непрекращающимся бедам. Напрашивается предположение, что революцию он посчитал бы закономерным следствием неправильной жизни, которая в дальнейшем должна была бы привести к новому насилию, эксплуатации и бедам, так как в ней не соблюдался истинный закон. Степун имел подобные взгляды на революцию, но при этом также подчеркивал идеологические заблуждения, в которых видел ключевые причины общественных переломов и революций: «Все большие революции во главе с французской и русской начинались с революционных поджогов господствующего мирозерцания. Страстная борьба мирозерцания была в Европе провозглашена Возрождением и Реформацией. Корни всех прометеевских “утопий” уходят в факт распада средневековой религиозной топки». Этим же фактом объясняется и то, почему явление революции столь характерно, прежде всего, для последних столетий европейской истории и почему все революции на Востоке связаны с привнесением в жизнь восточных народов европейского мирозерцания» (Степун, 2009: 482).

Поэтому, как следует из размышлений Степуна, только духовные энергии могут освободить от злых сил, преступлений, несправедливости и тоталитаризма. В этом вопросе Степун видит ответственность христиан. Но какой мыслилась эта ответственность Степуном? Свободной, как свобода

тьмы у Рильке? Или же как иная форма догматизма, не особо отличающаяся от толстовской? Данный вопрос возникает уже при чтении заключительных наблюдений в «Религиозном смысле революции»: «Узрение религиозного смысла революции тождественно узрению греха безрелигиозной жизни и безрелигиозного творчества. Всякий грех — такова природа нравственного сознания — может быть осознан только как свой собственный грех. Только через узрение своего собственного греха отдельными людьми, группами, партиями, сословиями, классами, т.е. только через какое-то общенациональное покаяние возможно существенное пореволюционное творчество. Причина революции — в распаде национального сознания. Из этого следует, что путем к ее преодолению должен быть путь национального единения. Причина распада национального сознания — в отрицании абсолютного, т.е. религиозного значения культурных ценностей и благ. Из этого следует, что путем его восстановления может быть только возвращение всем областям культуры их вечного религиозного значения» (Степун, 2009: 501).

### Литература

- Азадовский К. М. (2011). Рильке и Россия. Статьи и публикации. М.: Новое литературное обозрение.
- Бердяев Н. А. (2000). Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Льва Толстого // Лев Николаевич Толстой: Pro et Contra. Антология / Изупов К. Г. (ред.) / СПб.: Издательство Русского Христианского Гуманитарного Института.
- Куссе Х. (2015). Мистика и рациональность у Ф. А. Степуна // Вопросы философии. №10. С. 77–82.
- Степун Ф. А. (2000). Религиозная трагедия Льва Толстого // Степун Ф. А. Сочинения / Вступ. ст. и комментарии В. К. Кантора. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН). С. 661–679.
- Степун Ф. А. (2009). Трагедия мистического сознания (Опыт феноменологической характеристики) // Степун Ф. А. Жизнь и творчество. Избранные сочинения / Вступ. ст. и комментарии В. К. Кантора. М.: Астрель. С. 89–109.
- Рильке Р. М. (2000). Часослов: Стихотворения / Книга первая. Об иноческой жизни. Перевод А. П. Прокопьева; Книга вторая. О пути на богомолье. Перевод В. Н. Топорова; Книга третья. О бедности и смерти. Перевод В. Б. Микушевича. Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ».
- Толстой Л. Н. (1932). На каждый день: учение о жизни, изложенное в изречениях. Част 2 // Толстой Л. Н. ПСС в 90 т. Т. 44. М.: ГИХЛ.
- Толстой Л. Н. Путь жизни (1910 г.) // Толстой Л. Н. ПСС в 9 т. Т. 45. М.: ГИХЛ.
- Толстой Л. Н. (1954). Серия третья: Письма // Толстой Л. Н. ПСС в 90 т. Т. 73. М. ГИХЛ.

- Толстой Л. Н. (1957). Царство Божие внутри вас // Толстой Л. Н. ПСС в 90 т. Т. 28. С. 1–306. М.: ГИХЛ.
- Удольф Л. (2015). Федор Степун: Размышления о Толстом // Вопросы философии. №10. С. 99–105.
- Франк С. Л. (1928). Мистика Рейнера Марии Рильке. // Путь. №12. С. 47–75.
- Čertkov L. (1975). Rilke in Rußland. Aufgrund neuer Materialien. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Haas A. M. (1996). Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kuße H. (2010). Lev Tolstoj und die Sprache der Weisheit. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Naumann H. (1993). Russland in Rilkes Werk. Rheinfelden und Berlin: Schäuble.
- Schmidt Th. (2017). Bilder von Rilke und Russland // Ders. (Hg.), Rilke und Russland. (marbacher katalog 69). Marbach am Neckar/Stuttgart: Deutsches Literaturarchiv Marbach. S. 10–22.
- Sudbrack J. (1990). Mystische Spuren. Auf der Suche nach der christlichen Lebensgestalt. Würzburg: Echter.

### References

- Azadovskij K. M. (2011). Ril'ke i Rossiya. Stat'i i publikacii. M.: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Berdyajev N. A. (2000). Vethij i Novyj Zavet v religioznom soznanii L'va Tolstogo // Lev Nikolaevich Tolstoj: Pro et Contra. Antologiya / Izupov K. G. (red.) / SPb.: Izdatel'stvo Russkogo Hristianskogo Gumanitarnogo Instituta.
- Kusse H. (2015). Mistika i racional'nost' u F. A. Stepuna // Voprosy filosofii. №10. S. 77–82.
- Stepun F. A. (2000). Religioznaya tragediya L'va Tolstogo // Stepun F. A. Sochineniya / Vstup. st. i kommentarii V. K. Kantora. M.: Rossijskaya politicheskaya ehnciklopediya (ROSSPEHN). S. 661–679.
- Stepun F. A. (2009). Tragediya misticheskogo soznaniya (Opyt fenomenologicheskoy harakteristiki) // Stepun F. A. Zhizn' i tvorchestvo. Izbrannye sochineniya / Vstup. st. i kommentarii V. K. Kantora. M.: Astrel'. S. 89–109.
- Ril'ke R. M. (2000). Chasoslov: Stihotvoreniya / Kniga pervaya. Ob inocheskoj zhizni. Perevod A. P. Prokop'eva; Kniga vtoraya. O puti na bogomol'e. Perevod V. N. Toporova; Kniga tret'ya. O bednosti i smerti. Perevod V. B. Mikushevicha. Har'kov: Folio; M.: ООО «Izdatel'stvo AST».
- Tolstoj L. N. (1932). Na kazhdyj den': uchenie o zhizni, izlozhennoe v izrecheniyah. Chast' 2 // Tolstoj L. N. PSS v 90 t. T. 44. M.: GIHL.
- Tolstoj L. N. Put' zhizni (1910 g.) // Tolstoj L. N. PSS v 90 t. T. 45. M.: GIHL.
- Tolstoj L. N. (1954). Seriya tret'ya: Pis'ma // Tolstoj L. N. PSS v 90 t. T. 73. M. GIHL.
- Tolstoj L. N. (1957). Carstvo Bozhie vnutri vas // Tolstoj L. N. PSS v 90 t. T. 28. S. 1–306. M.: GIHL.
- Udol'f L. (2015). Fedor Stepun: Razmyshleniya o Tolstom // Voprosy filosofii. №10. S. 99–105.
- Frank S. L. (1928). Mistika Rejnera Marii Ril'ke. // Put'. №12. S. 47–75.