

© 2024. И. И. Евлампиев

Санкт-Петербургский государственный университет
г. Санкт-Петербург, Россия

Генезис представлений Л. Н. Толстого об индивидуальном бессмертии в контексте восприятия им философских идей И. Г. Гердера и А. Шопенгауэра

Аннотация: В статье показано, что в эпоху создания эпопеи «Война и мир» Л. Н. Толстой разделял идею индивидуального бессмертия и интерпретировал ее в соответствии с концепцией палингенеза И. Г. Гердера, т. е. как перерождение человека в более совершенное существо в следующей жизни. Обосновывается гипотеза о том, что восприятие философии А. Шопенгауэра в 1869–1870-е гг. привело к изменению представлений Толстого о значении индивидуальности человека и это отразилось в художественном решении образа Платона Каратаева и в описании обретенной Пьером Безуховым религиозной веры. Наиболее ясно влияние Шопенгауэра отразилось в записках Толстого от февраля — июля 1870 г., где модель бессмертия как палингенеза принимается в варианте Шопенгауэра, т. е. без представления о совершенствовании индивидов в цепи перерождений. Мировоззренческий поворот конца 1870-х гг. привел к тому, что Толстой вообще отказался от представления об индивидуальном бессмертии в пользу «коллективного бессмертия», бессмертия в едином человечестве (в трактате «В чем моя вера?»). Однако в последующих трактатах и особенно в дневнике Толстой полностью преодолевает влияние Шопенгауэра и возвращается к идее индивидуального бессмертия по модели палингенеза Гердера.

Ключевые слова: Л. Н. Толстой, индивидуальное бессмертие, палингенез, И. Г. Гердер, А. Шопенгауэр, совершенствование личности.

Информация об авторе: Игорь Иванович Евлампиев, доктор философских наук, профессор, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета, Менделеевская линия, д. 5, 199034 г. Санкт-Петербург, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7209-2616>

E-mail: yevlampiev@mail.ru

Дата поступления статьи в редакцию: 23.03.2024

Дата одобрения статьи рецензентами: 17.04.2024

Дата публикации статьи: 25.06.2024

Для цитирования: Евлампиев И. И. Генезис представлений Л. Н. Толстого об индивидуальном бессмертии в контексте восприятия им философских идей И. Г. Гердера и А. Шопенгауэра // Два века русской классики. 2024. Т. 6, № 2. С. 40–65. <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2024-6-2-40-65>



This is an open access article
distributed under the Creative
Commons Attribution
4.0 International (CC BY 4.0)

Dva veka russkoi klassiki,
vol. 6, no. 2, 2024, pp. 40–65. ISSN 2686-7494
Two centuries of the Russian classics,
vol. 6, no. 2, 2024, pp. 40–65. ISSN 2686-7494

Research Article

© 2024. Igor I. Evlampiev
St. Petersburg State University
St. Petersburg, Russia

The Genesis of L. N. Tolstoy's Ideas About Individual Immortality in the Context of His Perception of the Philosophical Ideas of I. G. Herder and A. Schopenhauer

Abstract: The article shows that during the era of the creation of the epic “War and Peace” L. N. Tolstoy shared the idea of individual immortality and interpreted it by I. G. Herder’s concept of palingenesis, i. e., as the rebirth of a person into a more perfect being in the next life. The hypothesis is substantiated by the perception of the philosophy of A. Schopenhauer in the 1869–1870s led to a change in Tolstoy’s ideas about the significance of human individuality, and this was reflected in the artistic solution of the image of Platon Karataev and the description of the religious faith acquired by Pierre Bezukhov. The influence of Schopenhauer is most clear in Tolstoy’s notes from February – July 1870, where the model of immortality as palingenesis appeared in Schopenhauer’s version, i. e., without the idea of the improvement of individuals in a chain of rebirths. The ideological revolution of the late 1870s led Tolstoy to completely abandon the concept of individual immortality in favor of “collective immortality,” immortality in a single humanity (in the treatise “What I Believe”). However, in subsequent treatises and especially in his diary, Tolstoy completely overcomes the influence of Schopenhauer and returns to the idea of individual immortality according to Herder’s model of palingenesis.

Keywords: L. N. Tolstoy, individual immortality, palingenesis, I. G. Herder, A. Schopenhauer, personality improvement.

Information about the author: Igor I. Evlampiev, DSc of Philosophy, Professor, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, Mendeleevskaya line, 5, 199034 St. Petersburg, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7209-2616>

E-mail: yevlampiev@mail.ru

Received: March 23, 2024

Approved after reviewing: April 17, 2024

Published: June 25, 2024

For citation: Evlampiev, I. I. “The Genesis of L. N. Tolstoy’s Ideas About Individual Immortality in the Context of His Perception of the Philosophical Ideas of I. G. Herder and A. Schopenhauer.” *Dva veka russkoi klassiki*, vol. 6, no. 2, 2024, pp. 40–65. (In Russ.) <https://doi.org/10.22455/2686-7494-2024-6-2-40-65>

Говоря о переломе, произошедшем в мировоззрении Толстого в конце 1870-х гг., и о том, что он перешел от художественного творчества к разработке религиозно-философского учения, восстанавливающего истинное учение Иисуса Христа, мы не должны забывать о том, что Толстой никогда не считал себя чистым литератором и всегда хотел быть философом и даже религиозным реформатором, призванным принести человечеству новую и окончательную религию. Об этом ясно говорит дневниковая запись 1855 г., в которой он размышляет о создании нового религиозного учения, которое необходимо современному человечеству: «Вчера разговор о божественном и вере навел меня на великую громадную мысль, осуществлению которой я чувствую себя способным посвятить жизнь. — Мысль эта — основание новой религии, соответствующей развитию человечества, религии Христа, но очищенной от веры и таинственности, религии практической, не обещающей будущее блаженство, но дающей блаженство на земле» [Толстой 47: 38].

Поскольку ключевыми проблемами религии являются сущность Бога, отношение Бога и человека и бессмертие, все эти три проблемы очень рано начинают интересовать Толстого, нельзя утверждать, что он обращается к ним только в своем позднем философском творчестве. Как известно, побывав на войне, Толстой остро переживал проблему смерти, поэтому в его религиозных поисках особенно важным становится вопрос бессмертия. Создавая роман-эпопею «Война и мир», Толстой имел целью выразить свое философское и религиозное мировоззрение, поэтому он не мог обойти в нем и проблему бессмертия.

Пьер Безухов, автобиографический герой книги, испытывает душевный кризис и пытается разрешить самые важные вопросы бытия. Случайный поворот судьбы приводит его к масонам, именно в их учении Пьер пытается найти ответ на свои сомнения. Резуль-

татом становится принятие им идеи бессмертия в форме концепции палингенеза (перерождения в высшие формы жизни), с прямой ссылкой на учение И. Г. Гердера¹. В окончательном тексте «Войны и мира» эта концепция в лаконичной форме изложена Пьером в беседе с Андреем Болконским на пароме, однако чтобы правильно оценить ее значение для Толстого, нужно обратить внимание на тот факт, что в черновиках к роману-эпопее мы находим несколько вариантов изложения указанной концепции.

Замысел беседы Князя Андрея и Пьера на эту тему появляется в самых первых набросках плана романа: «Князь Андрей и Pierre философствуют. / Гердер» [Толстой 13: 26]. Рядом намечен аналогичный разговор офицеров о бессмертии с участием Тушина и Белкина: «Белкин и Тушин, бессмертие души. Разговоры штабных, панический страх в обозе» [Толстой 13: 27]. Этот план получил детальную разработку в рукописи.

Первоначально Толстой развернул эту тему именно в беседе Тушина и Белкина. В черновом варианте романа Тушин читает в журнале «Европейский вестник» статью Гердера о бессмертии души и по просьбе Белкина излагает ее содержание:

— Да ведь он говорит, что это лестница существ, по которой все выше и выше существа, и что коли те не пропадают, так и человек не пропадет,

¹ О концепции Гердера подробнее см.: [Кузнецова], [Подорога]. Если иметь в виду самые древние христианские истоки этой концепции, то нужно упомянуть богословско-философское учение Оригена (III век), изложенное в трактате «О началах». Согласно Оригену, Бог создал все разумные души (умы) сразу несовершенными, чтобы они своими свободными усилиями дошли до соединения с ним, однако души пошли в разных направлениях — одни к Богу, другие от Бога, и это обусловило «лестницу существ» от демонов до человека и от человека до ангелов и их непрерывное движение вверх и вниз в цепи перерождений; подробнее см. [Евлампиев 2024: 390–422]. В последующем развитии европейской философии представление о бессмертии по модели палингенеза было гораздо более распространенным, чем церковно-догматическая модель вечного бытия в Царствии Небесном (в раю), имевшая иудейское, а не собственно христианское происхождение [Евлампиев 2024: 117–124; 693–695]. Подробнее о влиянии концепции Гердера на Толстого см.: [Краснов], [Ишимбаева].

а душа его перейдет в другое. — Да во что же она перейдет? Ведь то то и нужно знать, что будет там, буду ли я в раю или в аду. Ведь то и страшно. Белкин совсем остановился играть, видимо задумавшись. Тушин тоже отодвинулся. <...>

— Нет, хорошо пишет Гердер, — говорил Тушин. — Я еще так думаю, что моя душа прежде была в черве, в лягушке, в птице, во всем была, теперь в человеке, а потом в ангеле будет, там в каком-нибудь. <...> Ну, организм всякой превращается в другой, высший организм и никогда не исчезает, так значит и человек не исчезнет и превратится в высший организм. <...>

— Ведь вот что еще возьмите, — продолжал Тушин. — Отчего мы все любим все: и траву, и козявку, и людей, другой раз даже и полковника вашего? Бывало с вами, что лежишь в траве, и хочется травой сделаться, смотришь на облака или на воду, и так бы вот и сделался водой или облаком, и червяком даже хочется быть. Знаете, славный такой, тугой, вертится. Ведь это все оттого, что мы были уже всем. Я все думаю, что мы миллион миллионов лет уж жили и всем этим были [Толстой 13: 367–368].

В еще одном черновом варианте этого фрагмента (Т. 1, ч. 2, гл. XVI) показано, как князь Андрей, придя к Тушину и Белкину, видит журнал «Европейский вестник» со статьей Гердера «Человек в образе божества», испещренной карандашными пометками, и вспоминает, что сам недавно читал сочинение Гердера [Толстой 13: 408–409]¹. В другом варианте той же главы статью Гердера «Человек сотворен в ожидании бессмертия» в упомянутом журнале пересказывает капитан Ананьев (Тимохин) в разговоре с сослуживцем Белкиным. Он так разъясняет главную идею статьи:

Да это очень просто, <...> тут, видите ли, он говорит, что ничто в мире не умирает, т. е. не уничтожается, а все живет, только переходя из одного вида в другой. Все выше и выше. <...> Он говорит, что трава перейдет в животное, а животное в человека, а человек в ангела, в какое-нибудь высшее существо <...>. Он говорит, что коли ни трава, ни зверь не умирает, а пере-

¹ Толстой упоминает здесь журнал («Вестник Европы». 1804. Т. XVI), который был в его библиотеке и содержал статью с кратким изложением труда Гердера «Идеи к философии истории человечества» [Ишимбаева: 101].

ходит в другие существа, так тем паче душа человеческая, которая важнее этого всего, не может умереть, а тоже должна перейти в какое-нибудь другое существо... [Толстой 13: 455].

В конце он приводит цитату из статьи, в которой смерть интерпретируется как радостное событие, как «последний сон», который «приготавливает душу к радостному пробуждению, к рассвету обновленной юности» [Толстой 13: 456].

В окончательном тексте Толстой перенес изложение концепции палингенеза с прямой ссылкой на Гердера в эпизод разговора князя Андрея и Пьера на пароме, эта сцена очень важна в сюжетной и идейной композиции романа. Пьер пытается возродить в Андрее веру в триумф добра и правды в мире, исчезнувшую после смерти его жены, и предлагает ему принять учение масонов, которое он понимает как «учение христианства, освободившегося от государственных и религиозных оков; учение равенства, братства и любви» [Толстой 10: 115]. Важнейшим пунктом этого учения является вера в будущую жизнь:

Разве я не чувствую в своей душе, что я составляю часть этого огромного, гармонического целого? Разве я не чувствую, что я в этом огромном бесчисленном количестве существ, в которых проявляется Божество, — высшая сила, как хотите, — что я составляю одно звено, одну ступень от низших существ к высшим? Ежели я вижу, ясно вижу эту лестницу, которая ведет от растения к человеку, то отчего же я предположу, что эта лестница прерывается со мною, а не ведет дальше и дальше? Я чувствую, что я не только не могу исчезнуть, как ничто не исчезает в мире, но что я всегда буду и всегда был. Я чувствую, что кроме меня надо мной живут духи и что в этом мире есть правда [Толстой 10: 116–117].

Князь Андрей замечает, что Пьер излагает учение Гердера, но затем возражает ему, говоря, что его убеждают в бессмертии не эти теоретические доводы, а острое чувство, возникающее после смерти дорогого существа; именно это чувство рождает уверенность, в том что *там* (после смерти) что-то и кто-то есть — будущая жизнь и Бог. В заключение этой главы автор сообщает нам, что этот разговор оказался очень важным для князя Андрея, Пьеру удалось разбудить в нем прежнее от-

ношение к жизни, «что-то давно заснувшее, что-то лучшее что́ было в нем, вдруг радостно и молодо проснулось в его душе» [Толстой 10: 118]. Таким образом, слова Пьера оказали решающее влияние на настроение князя Андрея и во многом определили последующие события, в том числе его любовь к Наташе Ростовой.

Помимо прямого упоминания концепции палингенеза, идея бессмертия возникает в беседе в семье Ростовых в середине романа. На слова Наташи Ростовской о том, что она иногда вспоминает то, что было прежде ее рождения на свет, Соня замечает, что это соответствует идее метемпсихоза, переселения души в другое тело, согласно древней египетской версии которой, мы были раньше животными и снова будем ими. Наташа возражает: «Нет, знаешь, я не верю этому, чтобы мы были в животных, <...> а я знаю наверное, что мы были ангелами там где-то и здесь были, и от этого все помним... <...> Ведь душа бессмертна... стало быть, ежели я буду жить всегда, так я и прежде жила, целую вечность жила» [Толстой 10: 279]. Любопытно, что в этом случае возникает вопрос о том, были ли люди прежде более совершенными и возвышенными существами, чем теперь, или нет. Здесь эта особенность концепции палингенеза оказывается не столь очевидной.

Таким образом, в эпоху написания «Войны и мира» Толстой продолжает размышлять о том, какой должна быть та абсолютная и окончательная религия, которую он упоминает в дневниковой записи 1855 г., и в качестве основы для понимания бессмертия рассматривает учение Гердера о перерождении существ в высшие формы после смерти. Не может быть сомнений в том, что писатель положительно оценивал это учение и побуждал главных героев романа-эпопеи обсуждать его именно для обозначения своих собственных религиозных представлений.

Однако помимо этой идейной линии в «Войне и мире» мы находим и другую интерпретацию идеи бессмертия, которая, как мы покажем ниже, оказывается в существенном противоречии с только что обозначенной. Эта вторая линия связана с образом Платона Каратаева. На следующий день после убийства Каратаева французскими солдатами Пьер видит сон, который символически выражает представления о Боге и его отношениях с миром и с людьми. Во сне он слышит голос, который сообщает ему высшую истину: «Жизнь есть все. Жизнь есть

Бог. Все перемещается и движется, и это движение есть Бог. И пока есть жизнь, есть наслаждение самосознания Божества» [Толстой 12: 158]. И далее старичок-учитель, который преподавал Пьеру географию, показывает глобус, который конкретизирует эту истину о сущности Бога:

Глобус этот был живой, колеблющийся шар, не имеющий размеров. Вся поверхность шара состояла из капель, плотно сжатых между собой. И капли эти все двигались, перемещались и то сливались из нескольких в одну, то из одной разделялись на многие. Каждая капля стремилась разлиться, захватить наибольшее пространство, но другие, стремясь к тому же, сжимали ее, иногда уничтожали, иногда сливались с нею. <...> В середине Бог, и каждая капля стремится расшириться, чтобы в наибольших размерах отражать Его. И растет, сливается, и сжимается, и уничтожается на поверхности, уходит в глубину и опять всплывает. Вот он Каратаев, вот разлился и исчез [Толстой 12: 158].

Окончательный итог поисков Бога Пьер подводит в конце романа; разочаровавшись в масонах, он приходит к мысли о Боге, который растворен во всех окружающих вещах и явлениях жизни. Такое воззрение *делает ненужным постановку каких-то целей в жизни*: цели были необходимыми, пока жизнь была лишена божественного содержания и ее нужно было направлять к совершенству, которое задается Богом; теперь же для Пьера каждое явление его жизни было совершенным и поэтому доставляло радость само по себе, ликвидируя желание что-то менять в жизни.

Он не мог иметь цели, потому что он теперь имел веру, — не веру в какие-нибудь правила, или слова, или мысли, но веру в живого, всегда ощущаемого Бога. Прежде он искал Его в целях, которые он ставил себе. Это искание цели было только искание Бога; и вдруг он узнал в своем плену не словами, не рассуждениями, но непосредственным чувством, то, что ему давно уж говорила нянюшка: что Бог вот Он, тут, везде. Он в плену узнал, что Бог в Каратаеве более велик, бесконечен и непостижим, чем в признаваемом масонами Архитектоне вселенной [Толстой 12: 205].

Хотя в этом высказывании Пьера обретенная им вера противопоставляется учению масонов, отношение Толстого к этому религиозному движению было далеко не однозначным. Ведь сам «живой глобус», который становится итоговым символом веры Толстого, был позаимствован им из масонской литературы [Николаева: 87–88]. Вероятно, Толстой считал в целом правильным стремление масонов к созданию универсального религиозного учения человечества, но считал ложной ту конкретную организационную форму, которую оно приобрело. В связи с этим необходимо понять смысл философской тенденции, которую использовал Толстой. Именно эта тенденция, а не собственно масонство оказала влияние на его творчество в эпоху создания «Войны и мира» и продолжала оставаться основой его мировоззрения в дальнейшем.

Очевидно, что в данном случае религиозные взгляды Толстого нужно характеризовать как пантеизм. Однако пантеизм может иметь очень разные формы, поэтому важно правильно понять специфику той его версии, которую выражает Толстой. В русской философии пантеизм в форме философии всеединства был самой популярной метафизической моделью. Впервые последовательная философская концепция на его основе была создана П. Я. Чаадаевым. Нужно при этом заметить, что сам Чаадаев был известным масоном и в своей философии талантливо выразил одну из тенденций их мировоззрения — близкую к той, которую Толстой передал с помощью символа «живого глобуса». В «Философических письмах» Чаадаев определяет Бога как онтологическую силу, обуславливающую все большее единение бытия, слияние его в неразделимое духовное целое. Точнее, Бог — это одновременно и сила единения и само достигнутое единство бытия, постоянно расширяющее свою власть [Чаадаев: 357–361]. Граница между материальным и духовным в такой системе оказывается подвижной и условной: любое явление материального мира материально в той степени, в какой оно отделено от божественного целого, еще не полностью интегрировано в него, но оно не может быть полностью лишено духовного измерения, поскольку все-таки связано с целым и частично зависимо от него; по мере усиления этой связи и этой зависимости оно преобразуется к духовной форме и входит в божественное единство. Человек в системе Чаадаева выступает единственным существом, обладающим внутренней силой, независимой

от Бога и способной как противостоять божественной силе единения, так и содействовать ее действию в мире. Это означает, что именно от его выбора зависит конечная судьба мира, т. е. судьба божественного замысла о мире. Понимание человеческой индивидуальности в философии Чаадаева оказывается глубоко парадоксальным: с одной стороны, он ее оценивает безусловно отрицательно, утверждая, что «все назначение человека состоит в разрушении своего отдельного существования и в замене его существованием совершенно социальным, или безличным» [Чаадаев: 417], но, с другой стороны, он признает, что только напряженная борьба каждой личности за внутреннее совершенство, которое и означает слияние с духовным целым, способна обеспечить движение всего мира к обретению Царства Божьего на земле.

Вера, к которой приходит Пьер в романе и которую нужно понимать как обретение самого автора, и похожа, и не похожа на представления Чаадаева. Похожа она тем, что Бога Толстой, как и Чаадаев, мыслит не в качестве антропоморфного существа, а в качестве всеобщего единства бытия и в качестве силы, постоянно поддерживающей это единство. Но одновременно она не похожа на религиозность Чаадаева, поскольку у последнего Бог не может реализовать единство без помощи человека, без постоянной напряженной борьбы человека с негативными тенденциями в нем самом — со своими стремлениями к обособлению, к независимости, к произвольной свободе. Толстой на этом этапе своего идейного развития не склонен был рассматривать человека как важный фактор, без которого Бог не может обойтись. Он был уверен, что божественное всемогущество уже реализовало, хотя бы в общих чертах, в замысле Божьего царства на земле. Хотя цивилизация прививает человеку ложные устремления, противодействующие воле Бога, они негативно сказываются только на его собственной жизни, но не могут существенно исказить уже реализованные божественные цели. Это оптимистическое убеждение Толстого наглядно выражено в «живом глобусе», представшем Пьеру во сне. Он видит Бога как центр уже реализованного единства мирового бытия, которое колеблется и возмущается на поверхности из-за деятельности человеческих личностей, но быстро возвращается к единству и целостности. Именно поэтому наиболее правильным образом жизни является пассивность и невмешательство в ход со-

бытий, происходящих вокруг, забота только о себе и самых близких людях — только о насущных вопросах жизни. Эту мораль и демонстрирует семейная жизнь Пьера в эпилоге романа. По отношению к этой истине намерения Пьера снова попытаться оказать действие на глобальный ход истории выглядит откровенным заблуждением. Обретенная Пьером вера несовместима с «целями», т. е. с активной деятельностью, направленной на изменение мира и общества.

Если теперь сопоставить два выявленных нами в романе религиозных представления Толстого: идею бессмертия в варианте гердеровской концепции палингенеза и пантеистическое понимание Бога как уже реализованного единства, — то можно прийти к выводу, что их достаточно трудно согласовать друг с другом. Концепция палингенеза имеет ярко выраженную эволюционную направленность, она исходит из того, что мир еще не является совершенным и божественным, но движется к этому состоянию через трансформацию живых организмов и человека. То понимание смерти и бессмертия, которое предстало Пьеру во сне, описывающем мир и Бога как живой шар, существенно отличается от этой модели «космической эволюции»; в ней также есть исчезновение «живых капель» и их новое появление, но оно хаотично и стихийно, не подчиняется ясной логике эволюции. Эволюция и не нужна здесь, поскольку Бог уже реализовал все возможное в мире единство, и все, что происходит — это случайное отклонение отдельных существ от единства, вызванное их спонтанной деятельностью. Но тогда и бессмертие оказывается неким почти случайным процессом: «живая капля» может исчезнуть в Боге, потом может снова появиться в другом виде и с другими размерами, потом окончательно раствориться в целом. Это последнее, видимо, и происходит с Каратаевым, его бессмертное существование уже не будет иметь той личной формы, которой он был наделен в земной жизни. Отличительной чертой Каратаева в романе является отсутствие развитой индивидуальности, поэтому и его бессмертие не должно эту индивидуальность восстанавливать, она исчезла в божественном целом.

Эпизоды, в которых Тушин и Ананьев (Тимохин) излагали концепцию палингенеза, точно так же как и сцена на пароме с беседой Пьера и князя Андрея, были написаны Толстым в начале работы над книгой, в 1865–1866 гг. Осенью 1869 г. Толстой заканчивает послед-

ний 6-ой том романа (в первоначальном делении его на 6 томов), в нем появляется сон Пьера, в котором прежнее представление о бессмертии в форме палингенеза, по сути, отвергается. В эпилоге Толстой формулирует окончательный итог религиозных поисков Пьера, в нем идея космической эволюции и радикального совершенствования человека явно отсутствует. Задаваясь вопросом о причинах изменения мировоззрения Толстого, затрагивающего в том числе и такой принципиальный его элемент как идея бессмертия, нужно обратить внимание на тот факт, что весной и летом 1869 г. Толстой активно изучает труды А. Шопенгауэра и испытывает сильное влияние его идей (об этом наглядно свидетельствует письмо Толстого к А. А. Фету от 30 августа 1869 г. [Толстой 61: 219]). В исследовательской литературе уже отмечались различные конкретные последствия указанного влияния в произведениях Толстого ([Эйхенбаум], [Ремизов]), однако эта тема еще далека от того, чтобы быть проясненной во всех деталях. Как уже было отмечено в нашей более ранней работе, именно влияние Шопенгауэра объясняет появление заметного противоречия в размышлениях Толстого по поводу свободы воли человека, содержащихся в эпилоге романа [Евлампиев 2019]. Этим же влиянием можно объяснить и резкое изменение отношения Толстого к концепции Гердера.

Во втором томе своего главного труда «Мир как воля и представление» (в главе 41 «О смерти и ее отношении к нерушимости нашей сущности в себе») Шопенгауэр утверждает, что бессмертие человека нужно понимать по модели перерождения, он даже использует термин «палингенез» для обозначения процессов нового рождения умерших индивидов, однако он категорически отвергает два главных признака концепции палингенеза в варианте Гердера: переход низших существ в высшие и возможность сохранения индивидуального сознания и памяти при перерождении человека.

В философии Шопенгауэра Абсолютом является воля, она объективирует себя в бесконечной совокупности живых индивидов. Поскольку эти индивиды существуют в пространстве и времени, они преходящи и в конце концов погибают, но воля, составляющая их метафизическую сущность, не может погибнуть, поскольку существует вне пространства и времени, в вечности. Вместо каждого погибшего индивида она порождает нового, идентичного прежнему, снова воплощается в пространстве и времени в форме этого нового индивида. Можно сказать,

что погибший индивид «возродился» в новом, но в преемственности между ними общей является только воля, а все индивидуальные качества, в частности, сознание и память человека, гибнут вместе с телом прежнего индивида. Шопенгауэр категорически отвергает принципиальное различие между человеком и животными, даже низшими: воля в равной степени является сущностью и человека, и всех животных, а разум и иные «высшие» свойства человека являются преходящими и исчезают в смерти.

У нас до тех пор будут ложные понятия о нерушимости нашей истинной сущности перед лицом смерти, пока мы не решимся изучить ее сначала на животных и не перестанем притязать исключительно для нас на особый ее вид под хвастливым наименованием бессмертия. Это притязание и ограниченность воззрения, из которого оно проистекает, — единственная причина того, что большинство людей так упорно противятся признать очевидную истину, что мы в своих существенных чертах, в главном, не отличаемся от животных [Шопенгауэр: 492].

Одновременно Шопенгауэр не признает никакого перехода возрождающихся индивидов в высший или низший род: «Если мы теперь еще раз бросим взгляд на иерархию существ и связанную с ней градацию сознания, начиная от полипа и кончая человеком, то увидим, что эта удивительная пирамида, пребывая из-за постоянной смерти индивидов в непрерывном колебании, тем не менее остается посредством связующей непрерывности рождений устойчивой в каждом роде всю бесконечность времени» [Шопенгауэр: 495]. То же самое он специально утверждает о человеке: сохраняется человеческий род, но не отдельные индивиды [Шопенгауэр: 509].

Представление Толстого о бессмертии, выраженное во сне Пьера о «живом глобусе», достаточно точно соответствует идеям Шопенгауэра (возможно, что и сам этот образ был навеян представлениями Шопенгауэра, который рассматривает отношение Бога и отдельных личностей через очень похожий образ шара и его радиусов; см. [Долженков: 107–108]). Им соответствует и вера, обретенная Пьером. Воля, являясь сущностью каждого человека, принуждает его к целесообразным действиям, но, как утверждает Шопенгауэр, в силу алогичности и внутренней противоречивости этого Абсолюта, эта целе-

сообразность является обманчивой: человек никогда не достигает тех целей, которые ставит себе, поэтому наиболее правильным образом жизни оказывается отказ от деятельности ради созерцания и ради жизни самой по себе. Именно этот образ жизни и выбирает в эпилоге Пьер, признавая ложность любых «целей».

Выразительным подтверждением влияния на Толстого сформулированных идей Шопенгауэра является его Записная книжка № 4 (1865–1872 гг.), точнее, записи в ней от февраля — июля 1870 г. Эта книжка включает по большей части мысли, вызванные чтением различных книг. Не вызывает сомнения, что интересующие нас записи были сделаны под влиянием Шопенгауэра, трактат которого «Мир как воля и представление» Толстой, вероятно, в это время перечитывал. Это следует из весьма позитивной ссылки на его философию в записи от 11 апреля: «Шопенгауэр необходим для того, чтобы дать понятие о свойствах забытого нами настоящего мышления. — Забытого особенно благодаря Фихте, Шеллингу, Гегелю периода упадка» [Толстой 48: 126]. Его имя появляется также в записях от 3 февраля и 13 марта 1870 г. [Толстой 48: 118; 334].

В большой записи от 21 июля 1870 г., т. е. менее чем через год после завершения романа «Война и мир», Толстой воспроизводит идею Шопенгауэра об отсутствии существенных различий между человеком и животными. Принимая его исходный постулат о том, что мир со всеми его свойствами есть только наше представление, Толстой вслед за немецким философом делает вывод об отсутствии иерархии сложности в «лестнице» живых существ:

Если справедливо, что величина пространства, времени и последовательность, потому большая или меньшая сложность, разумность, суть только наши представления, а для мыслящего человека это *не* может не быть непреложной истиной, то сама собой устраняется бессмыслица лестницы существа, теряющейся в бесконечности внизу и наверху останавливающейся на человеке. <...>

В ряду существ нет градаций — есть бесконечность, т. е. неизвестность, а существа, как мы, обреченные на индивидуальность, не могут видеть ничего иначе, как шаром и кругом, которого мы центр. Отнимите индивидуальность, и мы все [Толстой 48: 127–128].

Записи, сделанные летом 1870 г. в связи с чтением трактата Шопенгауэра, демонстрируют существенное изменение воззрений Толстого в еще одном аспекте — в оценке значения индивидуального бытия человека и его естественного, заданного самой природой эгоизма. Вероятно, первые сдвиги в этом вопросе произошли уже летом 1869 г., когда Толстой в первый раз познакомился с философией Шопенгауэра, в которой отрицание значения индивидуального бытия является принципиальным положением. Это, как нам кажется, породило определенное противоречие между образами героев в основной части «Войны и мира» и образом Платона Каратаева как «идеального» типа, выведенного в самом конце романа. Важнейшей идейной тенденцией произведения является провозглашение позитивности естественного эгоизма людей, направленного на удовлетворение непосредственных жизненных запросов личности (впервые эту тенденцию романа «Война и мир» обозначил Л. Шестов в известной книге «Добро в учении гр. Толстого и Фр. Ницше» (1900)). На фоне этого естественного эгоизма Толстой признает ложными и разрушительными для жизни все «искусственные», общие цели, предлагаемые нам разумом. Толстой с предельной ясностью выражает эту мысль, описывая психологию русских людей 1812 г.:

Большая часть людей того времени не обращали никакого внимания на общий ход дел, а руководились только личными интересами настоящего. И эти-то люди были самыми полезными деятелями того времени.

Те же, которые пытались понять общий ход дел и с самопожертвованием и геройством хотели участвовать в нем, были самые бесполезные члены общества; они видели все наыворот, и все, что они делали для пользы, оказывалось бесполезным вздором <...> [Толстой 12: 14].

Но здесь и выявляется противоречие: «личные интересы настоящего» — это интересы индивидуальные, эгоистические интересы человека, направленные на его собственные нужды и нужды самых близких ему людей; именно в рамках такой системы ценностей Толстой изображает семейную жизнь Пьера и Наташи в эпилоге романа. В противоположность этому в Платоне Каратаеве главной характеристикой является как раз отсутствие развитой индивидуальности и эгоистических интересов, все его поступки, слова и даже

мысли выражают запросы и интересы его социального окружения. Любопытно в этой связи сравнить решение образа Платона в ранней редакции романа-эпопеи и в окончательном тексте. В черновиках Платон прописан вполне реалистично, как простой крестьянский мужик с весьма немудреными запросами, не чуждыми эгоизма. В окончательном тексте Толстой добавляет в его портрет характеристики, которые трудно признать психологически достоверными и которые превращают образ Платона в несколько искусственный тип *человека без индивидуальности*, полностью лишённого естественного эгоизма, целиком растворённого в «целом», т. е. в народе и в социальной среде.

Привязанностей, дружбы, любви, как понимал их Пьер, Каратаев не имел никаких; но он любил и любовно жил со всем, с чем его сводила жизнь, и в особенности с человеком — не с известным каким-нибудь человеком, а с теми людьми, которые были перед его глазами. <...> Каждое слово его и каждое действие было проявлением неизвестной ему деятельности, которая была его жизнь. Но жизнь его, как он сам смотрел на нее, не имела смысла как отдельная жизнь. Она имела смысл только как частица целого, которое он постоянно чувствовал. Его слова и действия выливались из него так же равномерно, необходимо и непосредственно, как запах отделяется от цветка. Он не мог понять ни цены, ни значения отдельно взятого действия или слова [Толстой 12: 50–51].

В таком нарочитом нивелировании значения индивидуальности героя, осуществленном на самом последнем этапе написания романа (летом 1869 г.), также просматривается влияние философии Шопенгауэра. Вероятно, Толстой осознал невозможность объяснить возникновение единого патриотического порыва народа к победе, ярко продемонстрированного им в событиях Бородинского сражения, из того естественного эгоизма отдельных личностей, который он выставил в качестве единственной правильной жизненной позиции. Пытаясь выработать более гибкую точку зрения, он и создает образ человека, в котором его индивидуальность целиком подчинена социальному целому, однако именно в этом качестве образ Платона Каратаева получился психологически неубедительным и несколько дидактичным.

В концепции Шопенгауэра значение индивидуальности в человеке отрицается самым решительным образом. Сущностью человека является воля, как универсальный Абсолют, обуславливающий существование каждого живого индивида, при этом индивидуальное бытие человека значимо только в его собственном сознании, порождающем мир как представление. Смерть разоблачает эту видимость значимости индивидуальности, она помогает человеку избавиться от естественного эгоизма и учит жить не в себе, а в других: «Эгоизм заключается, собственно, в том, что человек ограничивает всю реальность собственной личностью, полагая, что существует только в ней, а не в других. Смерть указывает ему на его заблуждение, уничтожая данную личность; сущность человека, его воля, будет впредь жить только в других индивидах <...>» [Шопенгауэр: 513].

После написания «Войны и мира» Толстой окончательно преодолевает убеждение в плодотворности естественного эгоизма людей и полностью принимает позицию Шопенгауэра по отношению к индивидуальности человека. Это изменение позиции ясно обозначено в записях 1870 г. Прочитированная выше запись от 21 июля начинается с буквального пересказа тезиса немецкого философа о «разоблачении» индивидуальности в смерти:

Человек рождается, это значит, что он индивидуализируется — получает способность видеть всё индивидуально. Он живет. Это значит — он больше и больше стирает свою индивидуальность и перестает быть один и сливается со всем. <...> Умереть — значит избавиться от заблуждения, через которое всё видишь индивидуально. Родиться — значит из жизни общей перейти к заблуждению индивидуальности. Только на середине, во всей силе жизни, можно видеть и свое заблуждение индивидуальности и можно сознать истину всеобщей жизни [Толстой 48: 126–127].

Важно отметить, что параллельно Толстой формирует характерное для него понимание Бога как целостного начала жизни, объединяющего все живые существа, — несомненно, под влиянием философии Шопенгауэра и его понимания Бога как иррационального Абсолюта — воли. Несколькими месяцами ранее прочитированных записей, 19 марта 1870 г., он формулирует дилемму понимания Бога через разум и через наши *желания*, т. е. через волю: «Вера в прогресс

есть неверие или непонимание великого Бога и верование в маленького. — Они формулируют прогресс так, чтобы движение всего, т. е. сущность жизни, направлялась к целям, им желательным — или понятным. Нет законов, кроме тех, которые ведут к нам приятно-му и понятному. Нет Бога, кроме нашего *желания*» [Толстой 48: 121]. Через несколько дней, 26 марта, Толстой развивает это противопоставление:

Всё, что разумно, то бессильно. Всё, что безумно, то творческо-производитительно. <...> Заповедь Христа: люби Бога и ближнего, — была всегда непонятна для меня в первой половине — люби Бога. Теперь я понимаю. Люби Бога — значит, люби себя, люби в себе то, что есть Бог, т. е. всё, что в тебе неразумно (разумное есть признак дьявола). Люби ближнего включено в первом, но сказано для помощи слабости нашей. — Оно яснее. А сколько людей не дошли еще до этой уступки, воображая, что они любят Бога. Сколько людей думают, как я думал, что в этой уступке сказано всё [Толстой 48: 122].

Странное отрицание Толстым независимого значения заповеди любви к ближним и сведение ее к любви к Богу, да еще понятому как *любовь к себе*, может быть объяснено только в рамках философии Шопенгауэра, в которой Бог есть иррациональная воля личности, являющая себя в других человеческих индивидах в точно такой же степени, как в данной. Можно сделать вывод, что Толстой начинает читать трактат Шопенгауэра «Мир как воля и представление» в феврале — марте 1870 г. и продолжает чтение и размышление над ним как минимум до конца июля. Именно на этот период приходится кульминация размышлений Толстого о том, правильна ли та точка зрения на отношение человека и истории, которую он выразил в «Войне и мире», и начало радикального пересмотра этой точки зрения, приведшего его к мировоззренческому перевороту конца 1870-х гг.

Самое главное в этом окончательном перевороте касается роли отдельных личностей в движении общества и всего мира к божественному совершенству. В эпоху «Войны и мира» Толстой считал это совершенство уже наличным, а деятельность людей признавал деструктивной силой, нарушающей гармонию (причем чем более целенаправ-

ленной, тем более разрушительной); в книге «В чем моя вера?» и затем в трактате «О жизни» он переходит на противоположную позицию и полностью солидаризируется с точкой зрения Чаадаева, обозначенной выше и типичной для русских мыслителей: только решительный отказ от низшей, «животной» жизни, обусловленной простейшими инстинктами и направленной на благо своей личности, и твердое исполнение заповедей Христа, прежде всего заповеди непротivления злу насилieм, может привести к преобразению еще несовершенной действительности к божественному совершенству. Деятельность людей по перестройке своей жизни, т. е. деятельность целенаправленная и разумно обоснованная, теперь понимается Толстым как самый главный фактор реализации Царства Божьего на земле.

Если в эпилоге «Войны и мира» Толстой изображал жизнь Пьера, погруженного в свои личные и семейные интересы, в качестве идеала, то в трактате «О жизни» (1886–1887) этот идеал разоблачается, признается ложным: «Жизнь человека, как личности, стремящейся только к своему благу, среди бесконечного числа таких же личностей, уничтожающих друг друга и самих уничтожающихся, есть зло и бессмыслица, и жизнь истинная не может быть такою» [Толстой 26: 327]. Утверждая, что такой идеал могут принимать за образец только «грубые, невежественные люди, едва выходящие из животного состояния» [Толстой 26: 332], Толстой, как нам кажется, отвергает и Платона Каратаева в качестве идеального типа. В своей итоговой работе «Путь жизни» Толстой окончательно уходит от идеализации «простых» людей, не обладающих развитым внутренним миром. Даже принцип непротivления злу насилieм становится здесь только средством для реализации главной цели жизни каждого человека — движения по пути *личного, индивидуального совершенства*¹: «Ничто так не мешает улучшению жизни людей, как то, что они хотят улучшить свою жизнь делами насилia. Насилie же людей над людьми более всего отвлекает людей от того одного, что может улучшить их жизнь, а именно от того, чтобы стараться самим становиться лучше.

¹ М. А. Мониин считает, что начало разочарования Толстого в семейственности как опоре нравственности в пользу идеи самосовершенствования личности нужно относить к периоду написания романа «Анна Каренина» [Мониин: 119].

<...> все люди призваны только к одному своему внутреннему совершенствованию, в этом одном всегда властны и этим одним могут воздействовать на жизнь других людей» (Курсив мой. — И. Е.) [Толстой 45: 217].

Как можно видеть, с начала 1880-х гг. Толстой постепенно освобождается от всеобъемлющего влияния идей Шопенгауэра, вызванного чтением его работ в 1869–1870 гг. Это влияние было необходимо ему, чтобы преодолеть господство прямолинейных просветительских идей в своих воззрениях в период написания «Войны и мир», но при выработке собственного религиозно-философского учения Толстой пошел иным путем, вовсе не следуя за немецким мыслителем. В связи с этим он снова выдвинул на первый план в понимании истории и ее целей деятельность отдельных личностей, но теперь важными, образцовыми личностями выступают не платоны каратаевы, пребывающие в косной неизменности «животной» жизни, а духовно развитые подвижники, активно влияющие на людей и требующие их изменения. В трактате «Царство Божие внутри вас» Толстой признает, что люди лишь постепенно понимают ложность своей жизни и необходимость ее преображения через принятие принципа непротivления злу насилием, и дальше вводит понятие *передовых людей*, которые, поняв все это, ведут за собой других и тем самым определяют историю: «Если еще не все понимают это, то понимают это передовые люди, те, за которыми идут остальные. И перестать понимать то, что раз поняли передовые люди, они уже никак не могут. Понять же то, что поняли передовые, остальные люди не только могут, но неизбежно должны» [Толстой 28: 219].

Соответствующие изменения произошли и в понимании бессмертия; высокая оценка значения индивидуальности потребовала признать сохранение этой индивидуальности и в посмертном существовании, а акцент на идее внутреннего самосовершенствования каждого человека добавил в это представление необходимость более совершенной формы посмертного бытия: «Кто видит смысл жизни в усовершенствовании, не может верить в смерть, — в то, чтобы усовершенствование обрывалось. То, что совершенствуется, только изменяет форму» [Толстой 54: 28]. В результате в поздних воззрениях Толстого на бессмертие мы находим элементы его прежних представлений о палингенезе в варианте Гердера!

В первой и самой известной своей философской книге «В чем моя вера?» Толстой решительно отрицает наличие идеи индивидуального бессмертия личности в первоначальном учении Иисуса Христа, выраженном в евангелиях. Но нельзя сказать, что он отрицает бессмертие как таковое, он видит в словах Христа признание посмертного бытия каждой личности в целостном бытии человечества, которое, по мнению Толстого, Христос выражает понятием Сын Человеческий. Идея такого коллективного, «родового» бессмертия очень напоминает мысль Шопенгауэра о преходящем характере каждого индивида и вечности рода, процитированную выше. Однако в следующих своих философских трактатах и, особенно, в дневнике Толстой возвращается к идее индивидуального бессмертия по модели метемпсихоза и палингенеза. Наиболее ясно свое окончательное представление о бессмертии Толстой выразил в книге «Путь жизни», где он обозначает два варианта посмертного существования: «Когда мы умираем, то с нами может быть только одно из двух: или то, что мы считали собой, перейдет в другое отдельное существо, или мы перестанем быть отдельными существами и сольемся с Богом. Будет ли то или другое — в обоих случаях нечего бояться» [Толстой 45: 465]. Второй вариант он считает окончательной целью человеческого существования, но именно поэтому он гораздо менее вероятен для ныне существующих людей, еще не достигших существенного совершенства. Поэтому он больше говорит о переходе после смерти в новое отдельное, индивидуальное существование, при этом предполагая, что оно должно быть более совершенным, чем нынешнее (в том числе и в смысле более совершенного тела):

В прежнем существовании я, не будучи человеком, любил то, что составляет духовное существо человека, и перешел из низшей ступени существования на ту, которую я любил. Теперь я люблю нечто высшее и перейду в ту форму существования, которая соответствует моей любви. И так форм существования может быть бесчисленное количество [Толстой 53: 63]. Я был уже многим. И всё, чем я был, всё это во мне, всё это мое я. И жизнь моя здесь и после смерти будет только приобретением нового содержания моего я. И как бы я не увеличивался, я никогда не перестану быть ограниченным, ничтожным, потому что Все бесконечно [Толстой 55: 30].

Таким образом, начав размышления о сущности вечной жизни с концепции палингенеза Гердера, Толстой в конце жизни вернулся к ней же. Что касается влияния Шопенгауэра, то в итоговой форме учения оно наиболее явно сказалось в понимании Толстым Бога как бесконечной внутренней сущности каждого человека. Впрочем, в этом аспекте на Толстого в еще большей степени мог повлиять И. Г. Фихте [Евлампиев 2017], который именно такое понимание Бога находил в истинном, неискаженном учении Иисуса Христа, изложенном в Евангелии от Иоанна. Учитывая тот факт, что Толстой в своем позднем учении настаивал на *разумном* характере божественной жизни, жизни в Боге, в то время как Шопенгауэр учил, что Абсолют в нас — это иррациональная и неразумная воля, гипотеза о влиянии философии Фихте выглядит предпочтительнее.

Тем не менее, одна известная идея Шопенгауэра все-таки осталась в учении Толстого, хотя и в измененном виде, и играет в нем достаточно важную роль. Отрицая преемственность памяти между умершим индивидом и родившемся на его месте новым, Шопенгауэр видит единственный момент преемственности между ними в том, что новый индивид при рождении, в особом акте, формирует внутри воли, входящей в эмпирический мир, свой *эмпирический характер*, причем формирует *на основе характера умершего индивида*. Характер остается неизменным на протяжении всей его жизни и накладывает печать неповторимого своеобразия на его мысли и поступки. Поэтому если бы мог существовать некто, наблюдавший и умершего индивида, и родившегося на его месте, он мог бы подметить их сходство, но для самих этих индивидов наличие у них предшественников и преемников остается непостижимой тайной. Толстой заимствует у Шопенгауэра эту идею, но объясняет происхождение характера личности совсем по-другому — как слитный, концентрированный итог всей жизни умершего индивида, составляющий сущность нового. В результате в учении Толстого наличие у каждого человека характера, проявляющегося непосредственно в момент рождения, доказывает преемственность памяти между двумя последовательными жизнями человека, разделенными смертью. Толстой впервые определяет характер в трактате «О жизни»: «...особенное свойство человека в большей или меньшей степени любить одно и не любить другое обыкновенно называют характером. <...> человек, входя в мир, уже имеет весьма

определенное свойство любить одно и не любить другое. Только от этого и происходит то, что люди, рожденные и воспитанные в совершенно одинаковых пространственных и временных условиях, представляют часто самую резкую противоположность своего внутреннего я» [Толстой 26: 405]. В более поздних дневниковых записях от 27 и 29 июня 1894 г. Толстой прямо возражает против идеи Шопенгауэра о неизменности характера на протяжении жизни человека:

Читал Шопенгауэра. У него карма только в смысле приготовления в прошедшей жизни характера к этой, а нет в этой борьбы света с тьмой. Он отрицает это и непоследователен. <...> У него странная ошибка: характер неизменен, всякая борьба бесполезна, а между тем характер есть следствие предшествующей жизни. Отчего же он стал таким, а не иным? Он изменился. Вот эти-то изменения и составляют задачу нашей жизни. Производятся они не рассуждением, не борьбой, но опытом, не средой, но любовью, но всем этим вместе. Отрицать что-либо из этого значит отрицать жизнь, одну из сторон жизни [Толстой 52: 124–125].

Это приводит Толстого к выводу, что характерные особенности памяти стариков определены их подготовкой к будущей жизни: «Память в старости теряется на имена и на события настоящего. Это происходит от того, что память собирает в одно то, что существу нужно для будущей, следующей жизни» [Толстой 54: 51]. В этом смысле потеря всей конкретности воспоминаний не есть доказательство отсутствия преемственности между прежней и нынешней жизнью индивида, Толстой утверждает, что это даже хорошо, что конкретные воспоминания теряются: «Какое бы было мучение, если бы я в этой жизни помнил все дурное, мучительное для совести, что я совершил в предшествующей жизни» [Толстой 54: 154]. Остается «одно сознание, — сознание, которое представляет как бы общий вывод из хорошего и дурного» [Толстой 54: 154].

Таким образом, весьма распространенное мнение об отсутствии в религиозных взглядах Толстого идеи индивидуального бессмертия не имеет под собой существенных оснований и обусловлено только его осторожной точкой зрения по этому вопросу, выраженной в книге «В чем моя вера?» Все сказанное выше позволяет уверенно утверждать, что понимание бессмертия человека по модели метемпсихоза и палин-

генеза является наиболее устойчивой чертой мировоззрения зрелого Толстого с начала работы над эпопеей «Война и мир» до поздних трактатов и дневников.

Список литературы

Источники

Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. М.: Худож. лит., 1928–1958.

Чаадаев П. Я. Философические письма // *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избранные письма: в 2 т. М.: Наука, 1991. Т. 1. С. 320–440.

Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М.: Наука, 1993. Т. II. 669 с.

Исследования

Долженков П. Н. Толстой и Шопенгауэр: «Анна Каренина» // Вопросы философии. 2016. № 2. С. 105–112.

Евлампиев И. И. Влияние философии А. Шопенгауэра на исторические воззрения Л. Н. Толстого в романе «Война и мир» // Вече. Ежегодник кафедры русской философии и культуры СПбГУ-2019. СПб.: Санкт-петербургское философское общество, 2019. С. 15–36.

Евлампиев И. И. Неискаженное христианство и его судьба в европейской истории. СПб.: ЦСО, 2024. 808 с.

Евлампиев И. И. О философских основаниях религиозных воззрений Ф. Достоевского и Л. Толстого // Достоевский и мировая культура. Альманах. СПб.: Серебряный век, 2017. Вып. 35. С. 298–312.

Ишимбаева Г. Г. Философия Гердера в контексте эпопеи Л. Толстого «Война и мир» // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2009. Вып. 1. С. 99–106.

Краснов Г. В. Философия Гердера в творчестве Толстого // *Толстой Л. Н.* Статьи и материалы. Горький: Горьковский ун-т им. Н. И. Лобачевского, 1961. № 4. С. 157–174.

Кузнецова В. В. Христианизация идеи палингенесии в немецком романтизме // Symposium. Христианская культура на пороге третьего тысячелетия. СПб.: Санкт-петербургское философское общество, 2000. Вып. 5. С. 41–43.

Монин М. А. Толстой и Фет. Два прочтения Шопенгауэра // Вопросы философии. 2001. № 3. С. 111–126.

Николаева Н. А. Эмблема в произведениях Л. Н. Толстого // Вестник Санкт-Петербургского гуманитарного университета. Язык и литература. 2018. Т. 15. Вып. 1. С. 82–93.

Подорога Б. В. Кант и Гердер. Спор об истории: метафизика и критика // Философия и наука: проблемы соотношения. Алёшинские чтения-2016. М.: РГГУ, 2017. С. 362–373.

Ремизов В. Б. Обретение своего пути: (Л. Толстой читает И. Канта и А. Шопенгауэра) // Филологические записки. Вестник литературоведения и языкознания. 2001. Вып. 16. С. 61–78.

Эйхенбаум Б. М. Толстой и Шопенгауэр (к вопросу о создании «Анны Карениной») // Литературный современник. 1935. № 11. С. 129–148.

References

Dolzhenkov, P. N. “Tolstoi i Shopengauer: ‘Anna Karenina.’” [“Tolstoy and Schopenhauer: ‘Anna Karenina.’”] *Voprosy filosofii*, no. 2, 2016, pp. 105–112. (In Russ.)

Evlampiev, I. I. “Vliianie filosofii A. Shopengauera na istoricheskie vozzreniia L. N. Tolstogo v romane ‘Voina i mir.’” [“The Influence of A. Schopenhauer’s Philosophy on the Historical Views of L. N. Tolstoy in the Novel ‘War and Peace.’”] *Veche. Ezhegodnik kafedry russkoi filosofii i kul'tury SPbGU-2019* [Veche. Yearbook of the Department of Russian Philosophy and Culture of St. Petersburg State University-2019]. St. Petersburg, St. Petersburg Philosophical Society Publ., 2019, pp. 15–36. (In Russ.)

Evlampiev, I. I. *Neiskazhennoe khristianstvo i ego sud'ba v evropeiskoi istorii* [Undistorted Christianity and Its Fate in European History]. St. Petersburg, TsSO Publ., 2024. 808 p. (In Russ.)

Evlampiev, I. I. “O filosofskikh osnovaniakh religioznykh vozzrenii F. Dostoevskogo i L. Tolstogo” [“On the Philosophical Foundations of the Religious Views of F. Dostoevsky and L. Tolstoy”]. *Dostoevskii i mirovaia kul'tura. Almanakh* [Dostoevsky and World Culture. Almanac], issue 35. St. Petersburg, Serebryanyi vek Publ., 2017, pp. 298–312. (In Russ.)

Ishimbaeva, G. G. “Filosofia Gerdera v kontekste epopei L. Tolstogo ‘Voina i mir.’” [“Herder’s Philosophy in the Context of L. Tolstoy’s Epic ‘War and Peace.’”] *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*, issue 1, 2009, pp. 99–106. (In Russ.)

Krasnov, G. V. “Filosofia Gerdera v tvorchestve Tolstogo” [“Herder’s Philosophy in Tolstoy’s Works”]. Tolstoi, L. N. *Stat'i i materialy* [Articles and Materials], no. 4. Gorky, Gorky University named after N. I. Lobachevsky Publ., 1961, pp. 157–174. (In Russ.)

Kuznetsova, V. V. “Khristianizatsiia idei palingenesii v nemetskom romantizme” [“Christianization of the Idea of Palingenesia in German Romanticism”]. *Symposium. Khristianskaia kul'tura na poroge tret'ego tysiacheletiiia* [Symposium. Christian Culture on the Threshold of the Third Millennium], issue 5. St. Petersburg, St. Petersburg Philosophical Society Publ., 2000, pp. 41–43. (In Russ.)

Monin, M. A. “Tolstoi i Fet. Dva prochteniiia Shopengauera” [“Tolstoy and Fet. Two Readings of Schopenhauer”]. *Voprosy filosofii*, no. 3, 2001, pp. 111–126. (In Russ.)

Nikolaeva, N. A. “Emblema v proizvedeniiakh L. N. Tolstogo” [“Emblem in L. N. Tolstoy’s Works”]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo gumanitarnogo universiteta. Iazyk i literatura*, vol. 15, issue 1, 2018, pp. 82–93. (In Russ.)

Podoroga, B. V. “Kant i Gerder. Spor ob istorii: metafizika i kritika” [“Kant and Herder. Dispute About History: Metaphysics and Criticism”]. *Filosofia i nauka: problemy sootneseniia. Aleshinskie chteniia-2016* [Philosophy and Science: Problems of Correlation.

Русская литература XVIII–XIX столетий

И. И. Евлампиев. Генезис представлений Л. Н. Толстого об индивидуальном бессмертии в контексте восприятия им философских идей И. Г. Гердера и А. Шопенгауэра

Aleshin Readings-2016]. Moscow, Russian State University for the Humanities Publ., 2017, pp. 362–373. (In Russ.)

Remizov, V. B. “Obretenie svoego puti: (L. Tolstoy chitaet I. Kanta i A. Shopengauera)” [“Finding Your Path: (L. Tolstoy Reading I. Kant and A. Schopenhauer)”]. *Filologicheskie zapiski*, issue 16, 2001, pp. 61–78. (In Russ.)

Eikhenbaum, B. M. “Tolstoi i Shopengauer (k voprosu o sozdanii ‘Anny Kareninoi’)” [“Tolstoy and Schopenhauer (On the Issue of the Creation of ‘Anna Karenina’)”]. *Literaturnyi sovremennik*, no. 11, 1935, pp. 129–148. (In Russ.)