

Понятие естественности человека по Л. Толстому и Лао-цзы*

К. В. Азаров

Рейнский Боннский университет Фридриха Вильгельма
Бонн, Германия

Введение. Толстой является ранним западным последователем Лао-цзы, что отмечалось как русскими, так и китайскими учеными. Хотя общее влияние даосизма на Толстого уже хорошо изучено, но связь таких близких и критически важных понятий как *самоестественность* Лао-цзы и толстовское *опрошение*, определяющих их отношение к естественности, практически не подвергалась исследованию. В статье используются компаративные подходы Е. А. Торчинова и Ф. Жульена.

Содержание. В 1880-е годы возрастает интерес Толстого к философии Лао-цзы. Особое внимание русского мыслителя привлекает содержащаяся в учении Лао-цзы идея культивации естественности. Толстой ищет естественное состояние человека, и большая часть его интеллектуальных усилий направлена именно на достижение этого условия в человеческом бытии, а также на фиксацию средств достижения этого состояния. Толстой полагает, что всем людям свойственна одна естественная стихия, как для пчелы – это полёт, так человеку таким полетом служит любовь. Однако это не обычная любовь. Толстой требует готовности сменить объект своей любви, не допускать ее фокусировки, требует перестать любить одних людей сильнее других и через любовь принять человеческую смертность. Бессмертие души для Толстого – это лишь вздор: если есть всевозрастающее благо (что для Толстого – факт разума), то никакого другого бессмертия не нужно. Такая трактовка отсутствует в дискурсе западной философской мысли. Только с Хайдеггеровским осознанием возможности «забалтывания» подлинного бытия дискурс о проблематичности подлинности (Eigentlichkeit) в связи с темой естественности получает устойчивое основание.

Выводы. В интерпретации понятия естественности у Толстого прослеживаются как влияние даосской мысли (методичный поиск и возвращение в себе подлинного начала), так и различие с ней. Представление о естественной стихии человека, под которой Толстой понимает любовь, демонстрирует влияние Лао-цзы. Однако сама по себе тема всеобщей любви не свойственна даосизму и скорее представляет собой результат влияния христианства и учения Мо-цзы. Последний для Толстого был основоположником религии любви, заново открытой Христом.

Ключевые слова: опрошение, самоестественность, цзы жань, Дао-Дэ Цзин, Лао-цзы, Мо-цзы, Е. А. Торчинов, Ф. Жульен, цзянь ай, любовь.

Для цитирования: Азаров К. В. Понятие естественности человека у Толстого и Лао-цзы / К. В. Азаров // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2023. – № 1. – С. 21–34. DOI 10.35231/18186653_2023_1_21

* Статья написана при поддержке фонда Фрица Тиссена (Fritz Thyssen Stiftung).
© Азаров К. В., 2023

Human nature by L. Tolstoy and Lao Zi

Konstantin V. Azarov

Rhenish Friedrich Wilhelm University of Bonn
Bonn, Germany

Introduction. Tolstoy is an early Western follower of Lao Zi, which was noted by both Russian and Chinese scholars. Although the general influence of Daoism on Tolstoy has already been well studied, the connection of such close and critically important concepts as Daoist self-naturalness (*ziran*) and Tolstoy's self-simplification (*oproschchenie*), which determines their attitude to human naturalness, has not been practically investigated. The comparative approaches of E. A. Torchinov and F. Julien are used in the article.

Content. In the 1880s, Tolstoy's interest in the philosophy of Lao Zi increased. The Russian thinker's special attention is attracted by the idea of cultivating naturalness contained in the teachings of Lao Zi. Tolstoy is looking for the natural state of man, and most of his intellectual efforts are aimed precisely at achieving this condition in human existence, as well as at fixing the means to achieve this state. Tolstoy believes that all people have one natural element, as for a bee it is flight, so love serves as such a flight for a person. However, this is not ordinary love. Tolstoy demands a willingness to change the object of his love, not to allow it to focus, demands to stop loving some people more than others and accept human mortality through love. The immortality of the soul for Tolstoy is just nonsense. If there is an ever-increasing good (which for Tolstoy is a fact of reason), then no other immortality is needed. Such an interpretation is absent in the discourse of Western philosophical thought. Only with Heidegger's awareness of the possibility of "blurring out" authentic existence, the discourse on the problematic of authenticity (*Eigentlichkeit*) in connection with the theme of naturalness gets a stable foundation.

Conclusions. In the interpretation of the naturalness concept, Tolstoy traces both the influence of Daoist thought (the methodical search and cultivation of a genuine beginning in oneself) and the difference with it. The idea of the natural element of man, by which Tolstoy understands love, demonstrates the influence of Lao Zi. However, the theme of universal love itself is not peculiar to Daoism and is rather the result of the influence of Christianity and the teachings of Mo Zi. The latter for Tolstoy was the founder of the religion of love, re-discovered by Christ.

Key words: self-simplification (*oproschchenie*), self-naturalness (*ziran*), Daodejing, Lao Zi, Mo Zi, E. A. Torchinov, F. Julien, jian'ai, love.

For citation: Azarov, K. V. (2023) Ponyatie estestvennosti cheloveka po L. Tolstomu i Lao-tszy [Human nature by L. Tolstoy and Lao Zi]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 1. Pp. 21–34. (In Russian). DOI 10.35231/18186653_2023_1_21

Введение

Толстой глубоко погружен в западную и китайскую философские традиции и как гениальный писатель проникает в глубинное понимание души человека. Он – почитатель Канта, Руссо и Шопенгауэра, а также один из первых западных последователей Конфуция и Лао-цзы. Толстой участвовал как минимум в двух переводах важнейшего даосского текста «Канон Пути и его Благой Силы» или Дао-дэ Цзин (道德经, в Толстовской редакции текст получил название «Тао Те Кингъ» [12]), который известен также по имени автора просто как «Лао-цзы» (老子, у Толстого – «Лаоси»). Один из этих переводов был опубликован в 1894 г. в результате сотрудничества Толстого и знаменитого японского ученого Кониси Масутаро (известен также под своим христианским именем как Даниил Петрович Кониси).

Толстой рано проявил увлечение неевропейскими культурами. Ещё в юности он изучал тюркские языки в Казанском университете. Принято считать, что Толстой начал заниматься даосизмом около 1877 г., однако есть косвенные признаки и более ранней даты, например, на это указывают даосские мотивы в «Войне и мире», особенно – образ Платона Каратаева [6]. Прежде чем перевести «Лао-цзы» на русский язык, Толстой проделал большую работу, связанную с даосизмом. Он сравнивал множество переводов на разные западные языки, и, возможно, даже пытался изучать и сам классический китайский язык, хотя следы этой попытки очень мало подтверждены документально [13, с. 656–657] и слабо сказались на интеллектуальных поисках Толстого, всегда полагавшегося на западные переводы первоисточников.

То, насколько глубоко Толстой понимал философию Лао-цзы, подчеркивают и китайские исследователи. Особенно высоко оценивают проникновение Толстого даосизмом такие специалисты, как Се Наньдоу (谢南斗) [11, с. 40] и Цао Хайянь (曹海艳) [4, с. 73]. Толстой даже был провозглашен ими «русским Лао-цзы» (э го дэ Лао-цзы 俄国的老子). Практический подход Толстого к этическим и экзистенциальным проблемам напоминает даосизм и другие учения Дальнего Востока¹. Даосская концепция *цзы жань* (自然), которую Евгений Торчинов переводил как «своеатакость» [21, с. 185] или «самоестествен-

¹ Об особом модусе практического в китайском контексте см. [7].

[24] ность» [20, с. 218], чрезвычайно важна для позднего Толстого и такого центрального его идеала как «опрощение».

Среди используемых в статье материалов важную роль играют дневники и теоретические работы Толстого, китайский текст Лао-цзы, современные отечественные и западные переводы, данные из отечественного и китайского гуманитарного знания касательно связи даосизма и Толстого. В качестве методологии в статье используются психолого-компаративный подход Евгения Торчинова и компаративистика «l'entre» Франсуа Жульена.

Содержание исследования

Толстой преодолел диалектический круг в отношении к концепции естественности. Он начинал как страстный последователь Руссо. Однако затем Толстой оказался под влиянием Шопенгауэра. Если для Руссо человек по природе добр и его природа является лучшим проводником в этой жизни, то для Шопенгауэра существует конфликт воли и представления, а жизнь – это предзаданная трагедия, подчиненная детерминистским законам, во многом почерпнутым Шопенгауэром из индийского философского наследия. Шопенгауэр, по мнению Толстого, – «гениальнейший из людей» [18, с. 219], нашел кантовскую защиту свободы воли в третьей антиномии чистого разума неприемлемой и встал на сторону детерминизма [1, с. 23].

Толстой не остается навсегда с Шопенгауэром и примерно в течение десятилетия возвращается к более оптимистическому взгляду на вселенную. Это приводит русского писателя к новому периоду увлеченности идеями простоты и спонтанности. В 1880-е годы он отошел от пессимистов, Шопенгауэра и фон Гартманна [16, с. 381]. Этот поворот сопровождает его возрастающий интерес к Востоку, при котором Лао-цзы занимает центральную роль. В связи с этим особенно важен содержащийся у Лао-цзы потенциал культивации естественности.

Брайан Бруйя проводит фундаментальный сравнительный анализ практик естественности на Западе и в Китае. В своем анализе он приходит к выводу, что на Западе отсутствует даже в имплицитной форме такая характеристика ме-

тодологии спонтанности, как то, что Бруйя называет «сбором» (“collection”) [2, с. 215–216]. Даосский сбор – это «сведение всех энергий человека сначала в состояние спокойствия, а далее в сосредоточение на деятельности» [2, с. 239]. Однако даосский сбор – это лишь часть более крупного элемента, отсутствующего в классическом западном взгляде на естественность. Для западного человека сама культивация естественности – это оксюморон. Естественность на Западе – это нечто предшествующее любым методологиям, пред-данное и априорное. Только с хайдеггеровским осознанием возможности «забалтывания» подлинного бытия и общей проблематичности подлинности (Eigentlichkeit) разговор о методе в связи с темой естественности получает более или менее устойчивое основание. Как упоминает Венцель, в вопросах, касающихся человеческой спонтанности, даосизм предлагает метод [10, с. 466–467] и это именно тот методологический аспект, предчувствие необходимости которого привело Толстого к Лао-цзы. В этом смысле Толстой выступает предтечей хайдеггеровской фундаментальной онтологии и на многие десятилетия опережает обращение немецкого философа к даосизму.

Касательно перевода термина *цзы жань*, то «своеаткость» и «самоестественность», представляются взаимодополняющими и обоюдодопустимыми переводами даосского понятия. Своетакость кажется актуальной в случаях экзистенциального типа аналитики, которая не входит в цели данного исследования. Для Толстого экзистенциальные вопросы играют безусловно фундаментальную роль, о чем свидетельствует и ссылка Хайдеггера в «Бытии и Время» на «Смерть Ивана Ильича». Тем не менее, речь идет не о специфике толстовского проникновения в экзистирование, а о его интересе к работе с эмоциями. Толстой – это практик, оторванный от онтологических проблем как таковых. И хотя Евгений Торчинов проводит основополагающий анализ даосской онтологии через предложенную им трактовку *цзы жань* как «своеаткость» [21, с. 88], но ввиду иных целей и для соблюдения единообразия в данном анализе *цзы жань* всегда дается как «самоестественность».

Венцель подробно рассматривает такую версию даосской методологии опрощения, как *синь чжай* (心齋), менталь-

|26|

ное говение, результатом которого становится отступление нашего целеполагания «на задний план» [10, с. 462], а также одновременная актуализация самого действия как такового. В русской синологии часто переводят «говение» чжай (齋) как «пост», однако многозначительность последнего глагола делает первый вариант более предпочтительным. Человек с «говеющим разумом» не думает, чего он хочет добиться своими действиями, вместо этого такой деятель растворяется в деятельности, как бы уносимый потоком событий, где подконтрольное и неконтролируемое уже мало различимы. Ziporyn¹, D'Ambrosio и Moeller [5] сравнивают мастера даоса с «дикой картой» (wild card), то есть с игровой картой, которая может быть любой другой, может считаться чем угодно для расчета результатов игры в зависимости от обстоятельств. В дневниках Толстого есть одно таинственное место, где писатель говорит как практиковать «незаметное юродство» [19, с. 182], такое незаметное юродство можно считать Толстовской версией идеала даосской дикой карты. Даосский мастер проявляет такой уровень спонтанности, что может быть совершенно непредсказуемым и беспрепятственно следовать потоку изменения обстоятельств. Это своего рода «целеполагание дикой карты». «Гование ума – это способ достижения такого состояния. Оно ведет к более широкому “Я”, полностью отождествляющему себя с тем, что оно делает» [10, с. 463]. Деятельность агента, отождествляющего себя с действием, приобретают также дополнительную черту, которую Венцель, анализирующий даосское целеполагание, называет «ситуативной отзывчивостью» (situation responsiveness). Это состояние ума, альтернативное нашей повседневной «отзывчивости», которая обычно ориентирована к нашим личным причинам и целям, а не к ситуациям, сквозь которые мы проходим, двигаясь от причин к целям. Основное отличие состоит в том, что, если «ситуации и восприятия не пропозициональны, причины могут быть выражены вербально» [10, с. 465]. Обычно мы можем назвать причины наших действий, однако даос выходит за границы подробно разлинованных топографий. Как художнику бывает трудно отчитаться за каждый ма-

¹ Brook D. Ziporyn (2015). Zhuangzi as Philosopher. Available at: <https://www.hackettpublishing.com/zhuangzphi> (accessed 26 December 2022).

зок или объяснить в готовых формулах рецепт своей успешной картины, даос старается органически подойти таким же образом к любой форме деятельности.

Китайские мыслители никогда не теряли эвдемонических коннотаций естественности. Лао-цзы указывает Толстому способ культивирования естественности через такие концепции, как «у вэй» или «недеяние» (无为) и цзы жань. Касательно «недеяния», кроме одноименной статьи Толстого [14; 15], это понятие проникло в самые основания Толстовского интеллектуального наследия. Так, по Торчинову, у вэй стало прототипом такой ключевой категории толстовства, как «непротивление». Торчинов даже называет «непротивление» переводом «у вэй» у Толстого [21, с. 184]. Но влияние данной даоистской категории выходит за рамки этого анализа.

Само же *опрощение* в даосизме выражается термином бао пу (抱朴, Лао-цзы, 19:9) – это максима сохранения простоты, которая восходит к синонимичной паре пу (朴) – су (素), необработанного дерева-щепы и неокрашенного шелка, то есть самой простой и доступной одежды, превосходство которой над окрашенными и обработанными альтернативами многократно утверждается у Лао-цзы (см. джаны 15, 19, 28, 32, 37, 57).

Рассмотрим назначение «самоестественности» у Толстого. Достижение состояния простого и радостного существования – очень сложная задача не только в связи с внешними обстоятельствами, но и изнутри, когда существует необходимость преодоления всех случайных, искусственных и лицемерных привычек, которые иногда трудно даже просто осознать в качестве барьеров на пути к своему истинному “Я”, не говоря уже о том, чтобы избавиться от них в своих поведенческих и эмоциональных реакциях. Внутренняя борьба Толстого и вообще всей последовавшей экзистенциальной традиции показывает, как труден путь к подлинной стихийной естественности. Хайдеггер мог бы быть тут еще одним источником, даже если уже ставший традиционным хайдеггеровский подход к Чжуан-цзы и Лао-цзы имеет свою чересчур рьяную ветвь слишком далеко идущих интерпретаций.

Толстой ищет именно естественного состояния и большая часть его интеллектуальных усилий направлена на достижения этого условия в человеческом бытии. Толстой пола-

|28|

гает, что всем людям свойственна одна естественная стихия, как для пчелы – это полёт, так человеку таким полетом служит любовь. Любовь для Толстого – это чувство «разрешающее все противоречия жизни человеческой и дающее наибольшее благо», при этом она «тем больше, чем больше отречение от блага животной личности» [16, с. 382], то есть от материальных интересов человека. Именно любовь снимает проблему смерти. Толстой пишет в дневнике: «...что там будет (пространство и время), состоит в ответе на вопрос, что такое Я? Если я – любовь, то ясно, что нет вопроса ни о там, ни о будет» (курсив и пунктуация Толстого) [19, с. 55].

При этом любить нужно как умиленный ребёнок, из того «чувства умиления, при котором хочется любить всех» [16, с. 394]. Идеал ребенка – это и даосский мотив, в котором дитя представляется идеалом силы и витализма, того, что не будет побеждено, не умрет, но будет прибывать в этом мире. Толстой был знаком с этой идеей даосизма, так он прямо ссылается на Лао-цзы в своих дневниках, повторяя максимуму, что податливое полно сил, а твёрдое скоро умрет [19, с. 94]. Для Толстого важна и всеобщая направленность любви, так как «страстность предпочтения одних людей другим, называемая неверно любовью, есть только дичок [любви]» [16, с. 389]. В своих дневниках Толстой повторяет данный императив: надо «перестать слишком любить тех кого слишком любишь» [19, с. 64].

Безусловно здесь прослеживается как даосское влияние, так и различие. Именно подход к воспитанию любви как самостественности человека наилучшим образом демонстрирует влияние даосизма на становление Толстовского методического подхода к культивации эмоций. Толстой регистрирует «как радостно замечать в себе свободные, бессознательно почти совершаемые поступки, которые прежде были делом усилия» [19, с. 61]. Любовь для Толстого должна дать корни, должна разрастись, может быть дичком, в общем ассоциируется с массой признаков растения [16, с. 389]. Однако необходимо учитывать, что подлинный даос должен демонстрировать определенный уровень эмоциональной отрешённости. Он безразлично относится к народу (к «земледельцам» в переводе Кониси), словно к соломенному чучелу собаки, то есть к элементу китайского ритуального комплекса, который принято

было растаптывать. Впрочем, здесь степень контрастности даосизма и Толстого зависит от трактовки первого, а в случае трактовки первого вторым этот контраст минимален. Лао-цзы в редакции Толстого тоже призывает к любви. Само Дао «промышляет о всех вещах с любовью» (34-й джан), а места, напрямую касающиеся эмоциональной отстраненности, смягчены – так говорится, что мастер-даос «нелюбвеобилен», как бы подменяя эмоциональную сторону чувственной. Однако сама тема всеобщей любви *цзянь ай* (兼爱) чужда даосизму и скорее представляет собой влияние христианства и Мо-цзы, который для Толстого был основоположником религии любви, вторично основанной Христом [17, с. 85].

Выводы

Идея самоестественности оказала глубокое влияние на характерное для позднего творчества Толстого смешение духовного и эстетического. Толстой требовал от религии обращения к искусству, считая это даже условием выживания религии в современном мире [9, с. 790]. В китайской традиции религия не является отдельной областью. Этика, религия и искусство взаимодействуют в формировании человека. Так, Цзун Бин, китайский художник четвертого века нашей эры и один из первых теоретиков пейзажной живописи в мировой истории, «парадигматический пример даосского подхода» [3, с. 132], видит сверхъестественные силы, воплощенные в природном ландшафте, переданными в виртуозно выполненной работе художника. Другим примером может служить то, как высоконравственный характер традиционно усматривается в индивидуальном каллиграфическом стиле.

Наиболее сильно влияние Лао-цзы чувствуется, когда Толстой использует наивный язык, то, что можно назвать стилистически-художественным опрощением, чтобы более доступно и эффективно передавать свою мысль. Толстой здесь напоминает живописца-примитивиста своим обнаженно искренним и грубым, непосредственным обращением к читателю. Этот принцип выражен и в «Лао-цзы» в толстовской редакции: «голос истины неизящен, а изящная речь лжива» [12, с. 48]. Толстой действует, исходя из убеждения, что простая форма наиболее убедительно показывает, что является

30

необходимыми и достаточными условиями осмысленного существования, в то время как культивированный язык высшего общества уже в собственном стиле скрывает это начало. Толстой высказывался за этот идеал еще в 1862 г., в статье «Кому у кого учиться писать: крестьянским ребятам у нас или нам у крестьянских ребят?».

Анализ китайской культуры интересным образом отображает подобную оппозицию: Франсуа Жюльен раскрывает специфику китайского восприятия вещественного и вещи как таковой через анализ китайского просторечного слова для «вещи»: «дун си» (东西) [8, с. 188]. Ранее аналогичный анализ на основании более литературного термина «у» (物) уже делался Торчиновым [21, с. 85–95], на которого Жюльен не ссылается. Жюльена критиковали за выбор термина, ведь вся китайская интеллектуальная традиция пользовалась именно рафинированным «у» а не просторечным «дун си». Жюльен же в этом слове привлекло то, что это бином, составленный из иероглифов «дун» – «Восток» и «си» – «Запад». То есть с точки зрения этого слова, то что на Западе воспринималось как недвижимое эссенциалистское начало, на Востоке имеет сугубо реляционное основание. Вещь в Китае – это просто что-то между Востоком и Западом, рассветом и смертью (Запад канонически ассоциируется с танатическим началом в Китае, с белым траурным цветом и с созвучным «си» глаголом «умирать» – «сы»). Хотя анализ Жюльена действительно несколько неполон, ему удалось невольно продемонстрировать как «рыночная» или «грубая» речь иногда скрывает более глубокие культурные смыслы, чем утонченное слово интеллектуалистского трактата.

У Толстого прослеживается как даосское влияние (методичный поиск и возвращение в себе подлинного начала) так и различие с даосизмом. Подход к воспитанию любви как самоестественности человека наилучшим образом демонстрирует влияние. Но сама тема всеобщей любви *цзянь ай* (兼爱) чужда даосизму и скорее представляет собой влияние христианства и Мо-цзы, который для Толстого был основоположником религии любви, вновь основанной Христом [17, с. 85].

Неверно было бы здесь утверждать об аперсонализме Толстого – ведь личность как раз имеет фундаментальное зна-

чение, хоть она и гипертрофированно экстравертна. В то же время, любовь Толстого к другим не приторная инфантильная театрализация частной жизни в духе хиппи. Толстой требует радикального принятия смертности как благого проявления мирового закона, который предполагает вечное обновление. Для Толстого критически важно чтобы человек не приписывал себе значение больше, чем у яблони или клена и тем не лишал себя радости жизни в страхе смерти [19, с. 153]. Здесь Толстой вторит Чжуан-цзы, чье неконвенциональное поведение на похоронах его жены представляет эталонный случай древнекитайского эпатажа. Чжуан-цзы пел и музицировал, прямо подменяя праздничной обрядностью необходимый в том контексте траурный церемониал. В то же время смерть не должна быть забыта, смерть в религиозном упокоении с уверенностью личного бессмертия априори ложна для Толстого, также не допустима для писателя, как морфин [19, с. 48]. Толстой пишет в дневнике от 9 февраля 1909 г., что бессмертие души – это лишь вздор, так как если есть всевозрастающее этическое благо, что для Толстого факт разума, то никакого другого бессмертия не нужно [19, с. 13]. Толстой требует готовности сменить объект своей любви, не допускать ее фокусировки, требует всегда искать равномерного распределения любви, как если бы любовь была лаком, а жизнь картиной в руках реставратора. Реставратор должен действовать быстро, как и любящий. Реставратор должен торопиться, так как лак быстро сохнет, а любящий – так как смертен. Оба не должны волноваться за скоротечность действия, ведь важная часть смысла происходящего как раз в конечности процесса. Оба должны избегать замутняющих истинный образ сгустков, стремиться создать идеальный равномерный слой.

Список литературы

1. Allison H. E. *Kant's Theory of Freedom*. – New York: Cambridge University Press, 1990. – 304 p.
2. Bruya B. *The Rehabilitation of Spontaneity: A New Approach in Philosophy of Action* // *Philosophy East and West*. – 2010. – Vol. 60. – Issue 2. – Pp. 207–250.
3. Bush S. *Tsung Ping's Essay on Painting Landscape and 'Landscape Buddhism' of Mount Lu* // *Theories of the arts in China* / Bush S., and Murick Ch. (eds.) – Princeton (New Jersey): Princeton University Press, 1983. – Pp. 132–164.

4. Cao Haiyan (曹海艳). Tolstoy and Lao Tzu's Philosophy: Pondering and Awakening (托尔斯泰与老子哲学思想—苦思与顿悟 // Russian Language and Literature Studies (《俄语语言文学研究》). – 2009. – Vol. 2. – Pp. 70–74.
5. D'Ambrosio P. J., Moeller H. G. Genuine Pretending: On the Philosophy of the Zhuangzi. – New York: Columbia University Press, 2017. – 234 p.
6. Dukas V. and Sandstrom G. A. Taoistic Patterns in War and Peace // The Slavic and East European Journal. – 1970. – Vol. 14. – Issue 2. – Pp. 182–193.
7. Hetherington S. and Lai K. L. Knowing-How and Knowing-To // The Philosophical Challenge from China / Bruya, M. (ed.). – Cambridge (MS), and London: The MIT Press, 2015. – Pp. 279–301.
8. Jullien Fr. The Great Image Has No Form, or On the Nonobject through Painting / Todd, J. (ed.). – Chicago: University of Chicago Press, 2012. – 286 p.
9. Steiner L. The Russian Aufklärer: Tolstoi in Search of Truth, Freedom, and Immortality // Slavic Review. – 2011. – Vol. 70. – Issue 4. – Pp. 773–795.
10. Wenzel Ch. H. Free will and Zhuangzi: An introduction // Introduction to Philosophy: Classical and Contemporary Readings / Perry J., Bratman M., Fischer J. M. (eds). – New York: Oxford University Press, 2021. – Pp. 460–473.
11. Xie Nandou (谢南斗). The imprint of Lao-Zhuang school in Tolstoy (老庄学说与托尔斯泰打印分享) // Russian Literature and Arts (《俄罗斯文艺》). – 2000. – Vol. 4. – Pp. 40–44.
12. Лаоси. Тао Те Кинг / пер. Кониси Д. П.; ред. Толстой Л. Н. – М.: Кушнерев, 1894 – 50 с.
13. Мышинский А. Л. Лев Толстой и Лао-цзы // Общество и государство в Китае. – Т. 45. – № 1. – М., 2015. – С. 656–671.
14. Толстой Л. Н. Le non agir // Толстой Л. Н. Собрание сочинений: В 90 т. Т. 90. Произведения. Дневники. Письма, 1835–1910 / ред. В. С. Мишин. – М.: Художественная литература, 1958. – С. 22–34.
15. Толстой Л. Н. Неделание // Толстой Л. Н. Собрание сочинений: в 90 т. Т. 29. Произведения 1891–1894 / ред. Н. В. Горвачев. – М.: Художественная литература, 1954. – С. 173–201.
16. Толстой Л. Н. О жизни // Толстой Л. Н. Собрание сочинений: В 90 т. Т. 26. Произведения 1885–1889 / ред. Н. В. Булычев и Б. М. Эхенбаум. – М.: Художественная литература, 1936. – С. 313–442.
17. Толстой Л. Н. Путь жизни // Толстой Л. Н. Собрание сочинений: в 90 т. Т. 45. Путь жизни 1910 / ред. Н. Н. Гусев и И. И. Горбунов-Посадов. – М.: Художественная литература, 1956. – С. 13–498.
18. Толстой Л. Н. Собрание сочинений: в 90 т. Т. 61. Письма, 1863–1872. / ред. М. А. Цявловский и Н. Д. Покровская. – М.: Художественная литература, 1953. – 434 с.
19. Толстой Л. Н. Философский дневник. 1901–1910 / сост., вступ ст. и коммент. А. Н. Николукина – М.: Известия, 2003. – 543 с.
20. Торчинов Е. А. Даосизм. Дао-Дэ Цзин. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – 256 с.
21. Торчинов Е. А. Пути философия Востока и Запада: познание запредельного. – СПб.: Азбука-классика, 2005 – 480 с.
22. Штайнер Л. В поисках утраченного рая: Опрошение у Л. Н. Толстого // Русская литература и философия: Пути взаимодействия / отв. ред. и сост. Е. А. Тахо-Годи. – М.: Водолей, 2018. – С. 154–179.

References

1. Allison, H. E. (1990) *Kant's Theory of Freedom*. New York: Cambridge University Press.
2. Bruya, B. (2010) The Rehabilitation of Spontaneity: A New Approach in Philosophy of Action. *Philosophy East and West*. Vol. 60. Issue 2. Pp. 207–250.
3. Bush, S. (1983) Tsung Ping's Essay on Painting Landscape and 'Landscape Buddhism' of Mount Lu. *Theories of the arts in China* / Bush S., and Murick Ch. (eds.). New Jersey: Princeton University Press. Pp. 132–164.
4. Cao Haiyan (曹海艳, 2009) Tolstoy and Lao Tzu's Philosophy: Pondering and Awakening (托尔斯泰与老子哲学思想—苦思与顿悟). *Russian Language and Literature Studies* (《俄语语言文学研究》). Vol. 2. Pp. 70–74.

5. D'Ambrosio, P. J., Moeller, H. G. (2017) *Genuine Pretending: On the Philosophy of the Zhuangzi*. New York: Columbia University Press.
6. Dukas, V. and Sandstrom, G. A. (1970) Taoistic Patterns in War and Peace. *The Slavic and East European Journal*. Vol. 14. Issue 2. Pp. 182–193.
7. Hetherington, S. and Lai, K. L. (2015) Knowing-How and Knowing-To. *The Philosophical Challenge from China* / Bruya M. (ed.). Cambridge (MS), and London: The MIT Press. Pp. 279–301.
8. Julien, Fr. (2012) *The Great Image has no Form, or On the Nonobject through Painting* / Jane Marie Todd (ed.). Chicago: University of Chicago Press.
9. Steiner, L. (2011) The Russian Aufklärer: Tolstoy in Search of Truth, Freedom, and Immortality. *Slavic Review*. Vol. 70. Issue 4. Pp. 773–795.
10. Wenzel, Ch. H. (2021) Free will and Zhuangzi: An introduction. *Introduction to Philosophy: Classical and Contemporary Readings* / J. Perry, M. Bratman, J. M. Fischer (eds). New York: Oxford University Press, 2021. Pp. 460–473.
11. Xie Nandou (谢南斗, 2000) The imprint of Lao-Zhuang school in Tolstoy (老庄学说与托尔斯泰打印分享). *Russian Literature and Arts* (《俄罗斯文艺》). Vol. 4. Pp. 40–44.
12. Laosi (1894) *Tao Te King* / Tolstoy, L. N. (ed.), Konisi, D. P. (transl.). Moskva: Kushnerev. (In Russian).
13. Myshinskij A. L. (2015) Lev Tolstoj i Lao-tszy [Leo Tolstoy and Lao Zi]. *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitaye* [Society and the State in China]. Vol. 45. Issue 4. Pp. 656–671. (In Russian).
14. Tolstoy, L. N. (1958) Le non agir. *Sobraniye sochinenij* [Collected Works. In 90 vols.] Vol. 90. Proizvedeniya. Dnevniki. Pis'ma, 1835–1910 [Works. Diaries. Letters, 1835–1910]. Mishin, V. S. (ed). Moskva: Khudozhestvennaya literatura. Pp. 22–34. (In Russian).
15. Tolstoy, L. N. (1954) Nedelanie [Non-doing]. *Sobraniye sochineniy* [Collected Works. In 90 vols.]. Vol. 29. Proizvedeniya 1891–1894 [Works 1891–1894]. Gorvachev, N. V. (ed). Moskva: Khudozhestvennaya literatura. Pp. 173–201. (In Russian).
16. Tolstoy, L. N. (1936) O zhizni [About life]. *Sobraniye sochineniy* [Collected Works. In 90 vols.]. Vol. 26. Proizvedeniya 1885–1889 [Works 1885–1889]. Bulychev, N. V. and Ekhenbaum, B. M. (ed). Moskva: Khudozhestvennaya literatura. Pp. 313–442. (In Russian).
17. Tolstoy, L. N. (1956) *Put' zhizni* [The Way of Life]. *Sobraniye sochineniy* [Collected Works. In 90 vols.]. Vol. 45. Gusev, N. N. and Gorbunov-Posadov, I. I. (ed). Moskva: Khudozhestvennaya literatura. Pp. 13–498. (In Russian).
18. Tolstoy, L. N. (1953) *Sobraniye sochineniy* [Collected Works. In 90 vols.]. Vol. 61. Pis'ma, 1863–1872 [Letters, 1863–1872]. M. A. Tsyavlovskij and N. D. Pokrovskaya. (eds). Moskva: Khudozhestvennaya literatura. P. 434. (In Russian).
19. Tolstoy, L. N. (2003) *Filosofskiy dnevnik. 1901–1910* [Philosophical diary. 1901–1910]. Nikol'yukina A. N. (ed.). Moskva: Izvestia. (In Russian).
20. Torchinov, E. A. (2004) *Daosizm. Dao De Tsin* [Daoism. Dao De Ching]. Sankt-Peterburg: Azbuka-klassika. (In Russian).
21. Torchinov, E. A. (2005) *Puti filosofii Vostoka i Zapada: poznaniye zapredelnogo* [Ways of Philosophy of East and West: Knowledge of the Beyond]. Sankt-Peterburg: Azbuka-klassika. (In Russian).
22. Steiner, L. (2018) V poiskakh utrachennogo raya: Oproshcheniye u L. N. Tolstogo [In Search of the Lost Paradise: Simplification by L. N. Tolstoy]. *Russkaya literatura i filosofiya: Puti vzaimodeystviya* [Russian Literature and Philosophy: Ways of Interaction]. Takho-Godi E. A. (ed.). Moskva: Vodoley. Pp. 154–179. (In Russian).

Об авторе

Азаров Константин Валерьевич, PhD, постдок, Рейнский Боннский университет Фридриха Вильгельма, Бонн, Германия, ORCID ID: 0000-0002-2029-9930, e-mail: konstantin.v.azarov@gmail.com

About the author

Konstantin V. Azarov, Ph.D., postdoc, Rhenish Friedrich Wilhelm University of Bonn, Bonn, Germany, ORCID ID: 0000-0002-2029-9930, e-mail: konstantin.v.azarov@gmail.com

Поступила в редакцию: 14.01.2023

Принята к публикации: 13.02.2023

Опубликована: 20.03.2023

Received: 14 January 2023

Accepted: 13 February 2023

Published: 20 March 2023