

ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ЭТИКИ

М.Л.Клюзова

Метафизические основы нравственно-религиозного жизнепонимания Л.Н.Толстого

Кульминационным моментом напряженных духовно-нравственных исканий и религиозно-философских построений Л.Н.Толстого становится осмысление и обоснование им принципа непротivления злу насилieм в качестве главного и, по существу, единственно возможного условия разумного устройства человеческой жизни. Эта составляющая толстовского учения, являющая собой «центр христианской этики Л.Толстого и в значительной степени ... спинной хребет его мирозерцания»¹, наиболее широко известна и глубоко исследована. И именно она неизменно служит мишенью самой острой критики со стороны непримиримых идейных оппонентов великого русского мыслителя.

В фокусе их традиционной полемики оказывается парадоксальное на первый взгляд сочетание поразительной «иррациональной прагматики» и исключительной рационально-логической безупречности этических построений Л.Н.Толстого, порождающее многочисленные обвинения в необоснованности и внутренней противоречивости его философской позиции в целом. Наиболее точным их выражением служит, на наш взгляд, бердяевский тезис о том, что всепроникающий, всепоглощающий и всеподчиняющий своей неумолимой последовательности толстовский рационализм уже по самой своей природе не соответствует той непротivленческой парадигме, которая определяет нормативное содержание моральной доктрины Л.Н.Толстого. Вследствие этого идея непротivления не только лишается этической состоятельности, но и утрачивает сколь-нибудь прочные онтологические и гносеологические корни, поскольку «наивный,

естественный» рационализм Л.Н.Толстого не способен ни объяснить, ни тем более предотвратить «уклонение от разумного и естественного состояния...», коим и является насилие².

Налицо очевидный повод всерьез задуматься о том, что либо толстовский рационализм на проверку оказывается «кажущимся»³, либо существует неразрывная онтологическая связь и сущностная этикогносеологическая координация между последовательным рационализмом Л.Н.Толстого и не менее последовательно утверждаемым им категорическим запретом на использование какого бы то ни было насилия в конкретно-жизненной практике людей (которую, в таком случае, требуется обнаружить).

Решение этой проблемы в значительной мере усложняется тем, что толстовское учение некоторым образом подобно айсбергу: его видимую всем вершину составляет практически сориентированная на абсолютный отказ от насилия и его окончательную моральную дискредитацию этико-нормативная программа, необходимые основания которой надежно скрыты в метафизических глубинах религиозно-философских построений Л.Н.Толстого. Как весьма пронизательно замечает Н.А.Бердяев, размышляя над феноменом нравственной философии Л.Н.Толстого, «его учение о непротивлении злу насилием ... глубже, чем думают, его плохо понимают»⁴. Развивая эту мысль, В.Н.Ильин прямо говорит о том, что в рамках всех толстовских рассуждений «интенсивное, т.е. сугубо онтологическое, является источником экстенсивного»⁵, т.е. непосредственно этического.

Тем не менее отсюда отнюдь не следует, что этика Л.Н.Толстого периферийна по отношению к его метафизике жизни. Мету и характер их оптимального соотношения твердо устанавливает сам Л.Н.Толстой, неизменно повторяя, что метафизическое учение о жизни (т.е. определенное жизнепонимание и жизнеотношение) и этическое учение о том, как следует жить (т.е. непосредственное нравственное руководство поведением людей), должны находиться в теснейшей взаимосвязи, которая не допускает ни малейшей возможности их разрыва или отклонения от исходного паритета в сторону увеличения значимости одной из составляющих за счет другой. Поддержание устойчивого равновесия внутри этой системы достигается за счет того, что толстовское учение в целом «по своим посылкам, по своему духу и внутреннему смыслу есть необходимое и правильное моральное отражение религиозного жизнепонимания» мыслителя⁶, в силу чего последнее несомненно заслуживает специального философского анализа.

Однако прежде, чем приступить к его осуществлению, нужно раз и навсегда избавиться от влияния чрезвычайно распространенного как в научных, так и в широких общественных кругах мнения о философском дилетантизме Л.Н.Толстого, о том, что он — вообще «не философ», а его «нравственная проповедь» есть не более чем метафизически безосновательная и этически несостоятельная попытка произвольного гипертрофирования изначально неправильно понятой четвертой заповеди Нагорной проповеди Христа. Подобный стереотип, настаивает Л.Шестов, не имеет ничего общего с истинным положением вещей, ибо все толстовское творчество было, в сущности, рождено «потребностью понять жизнь, т.е. той именно потребностью, которая вызвала к существованию философию...»⁷. Кроме того, если верить Платону, учившему, что занятие философией есть не что иное, как приготовление к смерти и умиранию, то «в последние десятилетия своей жизни Толстой дает нам образец истинно философского творчества»⁸, заключает Л.Шестов. И с ним трудно не согласиться.

Действительно, в духовной истории человечества вряд ли найдется фигура мыслителя более склонного к крайнему метафизическому риску, выражающемуся в вопрошании о том, что составляет аксиоматику человеческого бытия, чем Л.Н.Толстой. Не случайно, сама жизнь и ее смысл оказываются первым и главным предметом его «предельного» вопрошания, обнаруживающего острую необходимость онто-этического оправдания человеческого бытия перед лицом неизбежной смерти.

Глубоко пережитый еще в юности «натуралистический ужас»⁹ физической смерти как таковой, помноженный на пришедшее позднее ясное осознание пугающей безысходности традиционного постулата об онтологической конечности человеческого существа, стал для Л.Н.Толстого тем экзистенциальным вызовом, который он не мог оставить без ответа. Приняв этот вызов, он «решился замкнуть на себя провода невероятного напряжения — жизнь и смерть»¹⁰, чем, помимо всего прочего, чрезвычайно усложнил задачу своим будущим исследователям и интерпретаторам, заставив их с недоумением обнаружить в основании его религиозно-философских построений диаметрально противоположные мотивы «жизнеутверждения» и «жизнеотрицания».

Пожалуй, и сам мыслитель не смог бы при желании разграничить обе эти интенции своего философствования. Будучи экзистенциально инициированным личным опытом переживания

«трагедии неизбежности смерти»¹¹, выразившимся в «мистическом ужасе перед временным, преходящим характером жизни, ужасе перед бессмысленностью всей жизни, если она ... не прикреплена к чему-либо вечному и безусловному»¹², он тем не менее сформировал в лице Л.Н.Толстого «самый ... витальный тип в русской культуре»¹³. Более того, именно страх смерти как «аффект метафизического отчаяния»¹⁴ породил толстовскую метафизику жизни, дав мощный импульс ее становлению и развитию. И эта внутренняя динамика, определившая специфические черты и характер онтологии Л.Н.Толстого, поддерживалась «антиномичностью»¹⁵ ее исходных установок и фундаментальных положений.

Упомянутая особенность толстовского жизнепонимания поначалу представляется отражением присущей ему непоследовательности и разедающей его внутренней противоречивости, обусловившей парадоксальное сочетание в нем «крайнего пессимизма с крайним оптимизмом»¹⁶. В своих попытках убрать с дороги это мешающее движению их исследовательской мысли несоответствие большинство авторов как критических, так и откровенно апологических работ, посвященных личности и философскому творчеству Л.Н.Толстого, проявляют редкостное единодушие, упорно стремясь зачислить его в лагерь философов-пессимистов шопенгауэровского толка (косвенно указывая тем самым на философскую вторичность толстовской метафизики). Причем за часто нарочитой безапелляционностью подобных суждений нередко скрывается «червь сомнения». Наглядным примером тому может служить позиция В.Н.Ильина, который, несмотря на однозначность делаемого им вывода о том, что «Лев Толстой есть вершина русского пессимизма и шопенгауэровец на русской почве», все же считает непозволительным проигнорировать его «паразитическое сходство с Сократом — особенно в области интеллектуального оптимизма, который резко противоречит общей пессимистической установке Толстого»¹⁷.

Впервые во всей своей онто-этической остроте и жизненно-практической неотвратимости альтернатива «жизнеутверждения» и «жизнеотрицания» встала перед Л.Н.Толстым во время пережитого им духовного кризиса, ознаменовав собой кульминационный момент последнего. Попытка разрешить возникшую дилемму потребовала от мыслителя «свести на очную ставку жизнь и смерть»¹⁸, сделав разум арбитром в этом вечном споре. В итоге исходная антитеза наполнилась новым содержанием и при

обрела форму неотвратимого выбора между «отрицанием жизни» и «отрицанием разума». С одной стороны, мыслитель вынужден был признать, что именно разум «исключает жизнь»¹⁹, выступая в роли непосредственного источника категорического требования уничтожения жизни ввиду ее рационально установленной бессмысленности. Однако, с другой стороны, выходило нечто еще более неприемлемое, с точки зрения Л.Н.Толстого: сохранение возможности жизни предполагало знание ее смысла, но дабы постичь его, человек «должен отречься от разума, того самого, для которого нужен смысл», что «еще невозможнее, чем отрицание жизни»²⁰. Таким образом, выбор на деле оборачивался безвыходностью, становясь логическим и метафизическим тупиком, поскольку в любом случае человек неизбежно терял гораздо больше, чем надеялся приобрести взамен. Причем независимо от того, решился бы он отречься от разума ради продолжения жизни или отказаться от жизни во имя абстрактного торжества разума, одержанная им победа все равно оказывалась «пирровой», ибо в результате он неизбежно лишал себя возможности не только воспользоваться ее плодами, но даже когда-либо окончательно убедиться в правильности сделанного им выбора.

Подобные сомнения перевесили в душе Л.Н.Толстого как логическую убедительность всех известных ему доводов в пользу целесообразности радикального разрешения сложившейся ситуации, так и соблазн простоты практического «выхода» из нее, заключающегося в том, чтобы «поскорее кончить обман и убить себя»²¹. В то же время, в отличие от шопенгауэровского, толстовский отказ от окончательного сведения счетов с утратившей для него всякий смысл жизнью был продиктован принципиально иными соображениями. Русский мыслитель недвусмысленно и жестко упрекает своего немецкого коллегу в очевидной философской непоследовательности и обычной человеческой трусости: «Никто не мешает нам с Шопенгауэром отрицать жизнь. Но тогда убей себя — и не будешь рассуждать. Не нравится тебе жизнь, убей себя...»; жить же «в положении» Шопенгауэра, т.е. знать, что «жизнь есть зло», «глупая ... шутка, и все таки жить, ... говорить и даже книжки писать», «отвратно», «мучительно» и «глупо»²². Это означало, что шопенгауэровский вариант жизнеотрицания, который Л.Н.Толстой трактует как наиболее недостойный для человека «выход слабости»²³, решительно им отвергается, причем не только на основании его логической

порочности, но и ввиду его элементарной эмпирической несостоятельности. Мыслители, подобно Шопенгауэру отвергающие жизнь, ссылаясь на невозможность обнаружения в ней позитивного смысла, попросту слепы, полагает Л.Н.Толстой, т.к. даже несложное наблюдение позволяет обнаружить, что «есть человечество целое, которое жило и живет, ... понимая смысл своей жизни, ибо, не понимая его, оно не могло бы жить...»²⁴.

Когда вся экзистенциальная абсурдность жизнеотрицания шопенгауэровского образца, наконец, открылась Л.Н.Толстому, перед ним встала задача иного порядка — найти такое решение проблемы, которое позволило бы окончательно утвердить жизнь, не лишая при этом человеческий разум его исконных прав и полномочий в деле выявления и реализации ее подлинного смысла.

Тщетно пытался толстовский ум достичь этой цели свойственным ему путем «гиперкритического анализа и неумолимого последовательного рационализирования»²⁵ проблемы, с которой ему пришлось столкнуться. Решение, подсказываемое разумом, не устраивало Л.Н.Толстого прежде всего по причине возникших у него серьезных сомнений относительно того, что человеческий разум вообще вправе принимать подобные решения. «Я, мой разум — признали, — рассуждал Л.Н.Толстой, — что жизнь неразумна. Если нет высшего разума (а его нет, и ничего доказать его не может), то разум есть творец жизни для меня... Как же этот разум отрицает жизнь..? Или, с другой стороны: ... разум есть ... плод жизни, и разум этот отрицает саму жизнь. Я чувствовал, что тут что-то неладно»²⁶.

Ясность понимания природы возникшего противоречия, равно как и путей его преодоления, пришла к Л.Н.Толстому только тогда, когда ему удалось обнаружить, что ошибка, которую он безуспешно искал, многократно «проверяя ход рассуждений разумного знания», на самом деле кроется в изначальной экзистенциальной необоснованности выбора их «исходной точки». Это заставило Л.Н.Толстого не только кардинальным образом изменить свой взгляд на возможные пути разрешения фундаментальной дилеммы «жизнеутверждения» и «жизнеотрицания», но и откровенно признать, что роль главного инициатора подобного шага принадлежала отнюдь не «разумному сознанию», а той, по сути, дорациональной силе, которую он назвал «сознанием жизни»²⁷. Именно она «совершенно иначе направила разум» мыслителя, создав условия, необходимые для преодоления

того «отчаянного положения»²⁸, в котором он оказался по вине своего же собственного разума, незаконно присвоившего себе право санкционирования жизни.

Все вышеизложенное вплотную подводит Л.Н.Толстого к выводу о том, что окончательное онто-этическое «примирение» разума и жизни достижимо только на пути экзистенциального оправдания разума, а не рационального утверждения жизни. «Я понял, — констатирует Л.Н.Толстой, — что я заблудился ... не столько от того, что неправильно мыслил, сколько оттого, что я жил дурно ... Я понял, что для того, чтобы понять смысл жизни, надо, прежде всего, чтобы жизнь была не бессмысленна и зла, а потом уже — разум для того, чтобы понять ее»²⁹.

В приведенном нами толстовском высказывании несложно обнаружить явные следы того, что русский мыслитель во многом предвосхищает ключевые этико-антропологические интенции философии экзистенциализма, непосредственно проистекающие из установления качественно новой онто-аксиологической иерархии «сущности» и «существования», «жизни» и ее «смысла». Если «существование предшествует сущности», то человеческая жизнь «не имеет априорного смысла», т.е. равным счетом ничего собой не представляет до тех пор, пока люди не начинают жить «своей жизнью»³⁰. Эти классические мотивы европейского экзистенциализма легко угадываются в целом ряде фрагментов «Исповеди»³¹. Так ее автор, в полной мере признавая онтологическую вторичность постигаемого разумом смысла жизни по отношению к жизни как таковой, прямо указывает на то, что дабы адекватно «понять жизнь и смысл ее ... надо жить ... настоящей жизнью...»³². Следовательно, предложенный Л.Н.Толстым путь утверждения жизни как экзистенциального постижения или максимально полного раскрытия ее истинного смысла предполагает, что смысл жизни должен представлять собой не абсолютно заданную и трансцендентную ей константу, а постоянно изменяющийся показатель скорости и направления жизненного движения, который может быть зафиксирован в каждый конкретный его момент.

Таким образом Л.Н.Толстому удается, наконец, найти полностью устраивающий его самого и одновременно наиболее философски последовательный способ примирения разума с жизнью: фактически лишив человеческий разум статуса «творца» и «законодателя» жизни, мыслитель отводит ему роль наиболее надежного «навигационного» прибора, позволяющего определять и отслеживать правильность избранного жизненного курса.

В целом же содержание первой ступени становления толстовского жизнепонимания представляется нам не только весьма показательным, но и во многом символичным: начав свои философские опыты с настойчивых попыток осуществления последовательно рациональной критики жизни, рассматриваемой сквозь призму наличия или отсутствия в ней позитивного смысла, на выходе мыслитель демонстрирует образец не менее последовательной и глубокой экзистенциальной критики человеческого разума с точки зрения его жизненно-практического предназначения и компетенции.

В результате Л.Н.Толстой устанавливает, что человеческий разум не вправе претендовать не только на роль «создателя» жизни, но и на роль инструмента ее всеобъемлющего познания, поскольку жизнь безусловно шире и значительнее любой замкнутой на самое себя человеческой субъективности. Л.Шестов оказывается удивительно прозорливым, резюмируя открывшуюся Л.Н.Толстому истину жизни следующим образом: разум «должен смириться», ибо «в жизни есть нечто большее, чем разум...»³³. Ввиду этого Л.Н.Толстой вынужден признать: пытаясь решать «предельные вопросы бытия и действия»³⁴ при помощи одного лишь разума, человек демонстрирует свою крайнюю близорукость и ничем не оправданное упрямство. Между тем, «с тех пор как существует род человеческий, люди отвечают на эти вопросы не словами — орудием разума, ... а всей жизнью...»³⁵. Иначе говоря: «знание истины можно найти только жизнью...»³⁶, однако именно разум необходим для того, чтобы этически дешифровать это непосредственно данное человеку в духовном опыте его экзистенции знание истины. Последнее есть не что иное, как особое «откровение» о смысле человеческой жизни, то самое «действительное откровение, которое победоносно разбило все соображения разума»³⁷, настоятельно требовавшего уничтожить жизнь.

Логика толстовской мысли здесь чрезвычайно проста, а преследуемые ею цели — предельно прозрачны: создать универсальное духовно-практическое (этическое) жизнепонимание как внутренне целостное единство разума и жизни, в основе которого лежал бы наиболее экзистенциально достоверный и рационально безупречный вариант жизнеутверждения.

Однако подобный путь построения «естественной рациональной этики»³⁸ Л.Н.Толстого отнюдь не был сопряжен с уступкой в пользу признания ее гетерономности, поскольку изначально

предполагал, что «жизнеутверждение» не представляет собой разновидности внеморального источника человеческой нравственности, а, напротив, является ее единственно подлинным содержанием. «Признание жизни каждого человека священной, — убежденно заявляет Л.Н.Толстой, — есть первое и единственное основание всякой нравственности»³⁹. Эта фундаментальная интуиция Л.Н.Толстого позднее получит свое логическое завершение в лаконичном заключении А.Швейцера о том, что «этика должна содержать в себе высшее жизнеутверждение», ибо в противном случае она лишится какого бы то ни было смысла⁴⁰.

Для Л.Н.Толстого этика есть не что иное, как обоснование единственно возможного для человека способа «точно так же добывать жизнь, как и животные, но с тою только разницей, что он погибнет, добывая ее один, — ему надо добывать ее не для себя, а для всех»⁴¹. Подобный вывод становится первым и очень важным шагом на пути Л.Н.Толстого к открытию им истины непротивления (хотя в «Исповеди», откуда и была взята использованная нами цитата, нет ни одного прямого указания на это). Тем не менее именно на страницах данного произведения Л.Н.Толстой впервые устанавливает четкие онтологические границы собственно человеческого бытия и фиксирует фундаментальную нравственную норму отношений человеческих существ друг к другу, в качестве которой выступает безусловное признание абсолютного равенства всех людей без исключения в их естественном праве беспрепятственно реализовывать свою изначальную «волю к жизни». Все это с полным основанием может быть расценено как создание необходимых предпосылок категорического отказа от использования любого насилия как прямого нарушения исходно заданного равенства людей.

Здесь необходимо заметить, что в процессе исследования религиозно-философских и конкретно-жизненных оснований этического жизнепонимания Л.Н.Толстого обращает на себя внимание одно довольно интересное и важное обстоятельство, связанное с тем, что их скорее стоит интерпретировать и в дальнейшем рассматривать в качестве ряда внутренне взаимосвязанных и хронологически последовательных этапов его идейного и структурно-категориального оформления.

Первый этап, уже описанный нами ранее, может быть условно назван «экзистенциальным». По времени он совпадает с окончанием пережитого Л.Н.Толстым в 70-е гг. XIX в. духовного кризиса, получившего свое литературно-философское отра

жение в знаменитой «Исповеди» (1879–1882 гг.). Содержание же данного периода составил тот острый внутренний конфликт между «разумным сознанием», отрицавшим жизнь, и «сознанием жизни», ее утверждавшим, весь накал и трагизм которого Л.Н.Толстому довелось в полной мере ощутить на собственном опыте. Этот конфликт, который позже сам мыслитель квалифицировал как «раздвоение сознания»⁴², оказался, по его мнению, спровоцирован неадекватными претензиями разума на роль верховного судьи в делах жизни и смерти и мог быть разрешен только путем непосредственного экзистенциального синтеза изначально-дорациональной «воли к жизни» и ее рационально постигаемого смысла; синтеза, осуществимого лишь при условии сознательного самоограничения разума во имя сохранения и утверждения жизни. «Я не буду искать объяснения всего, — твердо заявляет Л.Н.Толстой. — Я знаю, что объяснение всего должно скрываться, как начало всего, в бесконечности. Но я хочу понять так, чтобы ... все то, что необъяснимо, было таково не потому, что требования моего ума неправильны ..., но потому, что я вижу пределы своего ума»⁴³.

Наиболее адекватной эпистемической формой и, в то же самое время, методом подобного самоограничения человеческого разума выступает у Л.Н.Толстого принцип «разумной веры»⁴⁴. С его религиозно-философского оформления начинается второй, условно определяемый нами как «герменевтический»⁴⁵, этап развития толстовского жизнепонимания, центральной проблемой которого становится гносеологическое и аксиологическое обоснование максимально эффективного средства жизнеутверждения. Как отмечал В.Н.Ильин, из всех возможных его вариантов Л.Н.Толстой однозначно избирает путь «...преодоления пессимизма на основе интеллектуальной веры»⁴⁶. В этом странном на первый взгляд словосочетании — «разумная вера» — заключается, в сущности, вся толстовская «теория познания», которую Л.Шестов вполне справедливо охарактеризовал как «вызов традиционным самоочевидным истинам»⁴⁷. Именно он гносеологически инициирует всеобъемлющую переоценку основополагающих жизненных ценностей, выступающую у Л.Н.Толстого в качестве неизменного условия жизнеутверждения и имеющую «очень глубокий онтологический смысл»⁴⁸. Насущная потребность в столь радикальной перемене исходных принципов жизнеотношения была продиктована необходимостью восстановить утраченное современным человеком изначально

ное качественное соответствие между его собственной жизнью и жизнью мира в целом, т.е. верно определить, какой смысл имеет наше «конечное существование в этом бесконечном мире...»⁴⁹. Тем самым русский мыслитель ставит саму возможность жизни в прямую зависимость от ее коренного аксиологического переустройства, предполагающего в полной мере сознательное и свободное осуществление ключевого ценностного выбора между «конечным» и «бесконечным»⁵⁰.

Гносеологическим эквивалентом этой онтологической альтернативы оказывается для Л.Н.Толстого сущностная противопоставленность разума и веры, окончательное снятие которой предполагает не абстрактное предпочтение «бесконечного» «конечному», а вполне конкретное «требование объяснения конечного бесконечным и наоборот»⁵¹. Только «разумная вера» способна дать такой ответ на «предельный» вопрос о смысле жизни, который «конечному существованию человека придает смысл бесконечного...»⁵². А потому вера предстает у Л.Н.Толстого как «сила жизни», т.е. начало, которое одновременно заключая в себе «смысл и возможность жизни», тем самым конституирует ее и превращается в норму отношения к ней и критерий «оценки всех явлений жизни»⁵³. Однако, рассуждает далее Л.Н.Толстой, если «без веры нельзя жить», то без разума — верить, т.к. вера есть «знание истинь», из чего следует, что вера должна представлять собой «необходимость разума», но никак не результат его «прямого отрицания»⁵⁴.

Нетрудно заметить, что если итогом первого этапа формирования толстовского жизнепонимания стало экзистенциально обусловленное ограничение разума в пользу веры, то второй (отражением которого послужил знаменитый толстовский трактат «В чем моя вера?» (1884 г.), логически продолживший и развивший проблематику «Исповеди») — завершился признанием этико-гносеологической необходимости установления рациональных критериев и пределов веры. Круг замкнулся и внешне противоположные тенденции уравнивали друг друга, создав весьма удачный прецедент этико-гносеологической гармонизации разума и веры⁵⁵ и заложив, таким образом, прочный философский фундамент толстовского жизнеутверждения, заключенный в формулу «разумной веры».

Вера эта не предполагает иного предмета, кроме истины. Вопрос лишь в том, как она будет истолкована: сугубо гносеологически или аксиологически? Л.Н.Толстой избирает для себя

«срединный» путь — *путь отождествления истины и блага*⁵⁶, познания мира и установления ценностно достоверного отношения к нему.

Однако, если «благодатность» истины безусловна для Л.Н.Толстого, то истинность блага мыслителем напрямую обуславливается его достижимостью. Единственной же в полной мере надежной гарантией последней служит для него избрание таких средств обретения блага, которые ни при каких условиях не смогут его разрушить. В этом свете абсолютно безупречным с логической и моральной точек зрения средством реализации истинного блага как цели жизни (ибо «живет всякий человек только для того, чтобы ему было хорошо, для своего блага»⁵⁷) Л.Н.Толстому представляется универсальный принцип непротивления злу насилем, наиболее точное и адекватное нормативное выражение которого экзегетически обнаруживается им в четвертой заповеди Нагорной проповеди Христа (Мф. 5:39). «Эта четвертая заповедь, — пишет Л.Н.Толстой, — была первая заповедь, которую я понял и которая открыла мне смысл всех остальных. Четвертая простая, ясная, исполнимая заповедь говорит: никогда силой не противься злему, насилем не отвечай на насиле...», т.к. «это неразумно»⁵⁸.

Очевидно, что в данном случае имеет место прямое обращение Л.Н.Толстого к традиции сократовско-платоновского интеллектуализма в деле разрешения классической этической проблемы «целей и средств»⁵⁹. Добиваясь их идеального соответствия друг другу, мыслитель исходит из той модели целерациональности, в рамках которой выбор средств определяется в первую очередь не их практической эффективностью, а их принципиальной неспособностью дискредитировать поставленные цели. Под этим углом зрения не так уж и парадоксально выглядит предложенная Н.А.Бердяевым формулировка «предельного» вопроса, лежащего, по его мнению, в основании толстовского жизнепонимания: «можно ли небесными средствами достигнуть блага на земле?»⁶⁰. Именно «небесными» или «идеальными», но не в плане их неприменимости в условиях конкретно-жизненной реальности, а в смысле их абсолютной нравственной безупречности и максимально возможной аксиологической согласованности с «идеалом полного, бесконечного божеского совершенства»⁶¹.

Таким образом, в рамках второго этапа формирования своего нравственно-религиозного жизнеучения (на страницах трактата «В чем моя вера?») Л.Н.Толстой впервые четко формулирует

ет и рационально обосновывает принцип непротivления в качестве универсального средства «устройства жизни людской»⁶², т.е. практического (этического) жизнеутверждения. Принимая во внимание все сказанное ранее, необходимо подчеркнуть, что ставшее с этого момента центральной темой философского творчества русского мыслителя противопоставление насилия и ненасилия как двух взаимоисключающих друг друга принципов организации жизни людей оказывается очередным, на сей раз этически «адаптированным», вариантом исходной толстовской антитезы «жизнеутверждения» и «жизнеотрицания», приобретающей смысл идеально-духовного отречения от «ложной», «погибельной» жизни во имя спасения жизни «истинной»⁶³.

Выяснению и глубокому осмыслению онтологической и антропологической природы этого «основного противоречия человеческой жизни»⁶⁴ Л.Н.Толстой всецело посвящает свой фундаментальный философский трактат «О жизни» (1886–1887 гг.). Его написание знаменует собой третий, «*метафизический*», этап становления «нового» жизнепонимания мыслителя. Данному произведению принадлежит совершенно особое место в ряду других религиозно-философских сочинений Л.Н.Толстого. И не только потому, что в его тексте нет ни одного прямого упоминания ни о принципе непротivления, ни о каких-либо иных конкретных нормах человеческого поведения вообще, но и в силу того, что в отличие от большинства толстовских трудов подобного рода этот трактат изначально был адресован достаточно узкому кругу читателей, ибо заранее предполагал наличие у них весьма широкой философской эрудиции, в отсутствие которой усвоить его содержание в полной мере не представляется возможным.

«В сущности, — пишет В.Н.Ильин, — книга «О жизни» представляет вершину русской национальной ... философии», по праву занимая в ней «приблизительно то же место, что «Критика чистого разума» Канта занимает в философии немецкой и европейской»⁶⁵. Столь высокая оценка философской значимости этого масштабного «миросозерцательно-философского»⁶⁶ труда Л.Н.Толстого, равно как и проводимая В.Н.Ильиным параллель между знаменитыми работами Л.Н.Толстого и И.Канта, отнюдь не выглядит преувеличением, если учесть, что трактат «О жизни» явился одновременно отражением как очередной ступени формирования толстовского жизнепонимания и жизнеучения, так и ключевой фазы эволюции толстовского рационализма. Не случайно

Р.Роллан назвал эту книгу — «гимн разуму», попутно заметив, что и после того, как Л.Н.Толстой «преододел свои сомнения, изложенные в «Исповеди», он остается поборником разума, можно даже сказать мистически верит в разум»⁶⁷.

Однако дело не столько в характере этой веры, сколько в прочности ее онто-гносеологических и антропологических оснований. Если в «Исповеди» Л.Н.Толстой апеллирует исключительно к человеческому разуму, категорически отрицая любые предположения о наличии «высшего» или «мирового» разума, а на страницах работы «В чем моя вера?» лишь осторожно допускает, что единому для всех людей пониманию блага должно соответствовать и представление «об общем всем людям разуме, освещающем человека в этом стремлении»⁶⁸, то в трактате «О жизни» мыслитель вполне определенно стремится возвести разум в ранг универсального «источника» и «закона» жизни, создавая тем самым метафизическую почву, необходимую для ее окончательного этико-онтологического оправдания.

В «изумительной», по определению А.Белого, «Книге о жизни»⁶⁹ находит свое наиболее полное и точное выражение уникальный толстовский «опыт искания базы духовного знания»⁷⁰, движимого вечным стремлением обрести «подлинное онтологическое ядро бессмертия»⁷¹. Полагая свою главную задачу в том, чтобы вплотную «заняться причиной *сознания*», разрывающегося между экзистенциальным жизнеутверждением и рациональным жизнеотрицанием, Л.Н.Толстой, по сути, стремится создать некую модель «духовной науки», дающей возможность «увидеть среди жизней нам данных, жизнь собственно...»⁷², безошибочно отделив эту «истинную» жизнь от жизни «ложной». Подобная «наука» приобретает у Л.Н.Толстого облик своего рода «мистического учения об «истинной жизни»⁷³, которое можно рассматривать как оригинальный тип «философии жизни»⁷⁴.

Однозначно определить ее характер не представляется возможным, поскольку феномен толстовской философии «относится к категории широких мирозерцаний», исходно ориентированных на «житейский прагматизм»⁷⁵, т.е. на непосредственное нравственное устроение жизни, а не на ее метафизическое объяснение⁷⁶. Однако, несмотря на очевидное желание русского мыслителя уйти от бесполезного и бесплодного, с его точки зрения, вопрошания о том, «что есть жизнь», дабы все свои интеллектуальные и душевные силы направить на решение главного воп

роса — «как жить», ему так и не удастся полностью избежать онтологизации «моральной проблемы» жизни, которая предстает у него в своей подлинной «онтологической глубине»⁷⁷.

Можно сказать, что в Л.Н.Толстом причудливым образом соединились последовательный и убежденный моралист и стихийный метафизик, причем первый явно нуждался во втором гораздо больше, чем наоборот. Это объяснялось прежде всего тем, что только настоящий метафизик был в состоянии интуитивно почувствовать всю остроту необходимости обретения человеком надежных онтологических основ и гарантий личного бытия как искомой точки отсчета системы моральных координат его жизни. Иначе говоря, указать моралисту на то, что в отсутствии изначально-бытийной «воли к жизни» теряют всякий смысл любые попытки нравственно «устроить»⁷⁸ ее.

Очевидно, что исходный стимул толстовского жизнеутверждения носил не абстрактно-всеобщий, а глубоко личностный характер «настоящей воли к творению себя и других через себя»⁷⁹. Именно в этой глубокой и плодотворной стихийности толстовского индивидуализма следует искать подлинную «предпосылку» и необходимое «внутреннее условие» становления «религиозно-метафизического мисосозерцания» великого русского мыслителя⁸⁰.

Безусловно, по природе своей Л.Н.Толстой — метафизический индивидуалист, чей «инстинкт индивидуального бытия»⁸¹ онтологически первичен по отношению к его моральной рефлексии. Именно поэтому для него оказывается абсолютно неприемлемым отвлеченно-спекулятивное отрицание «воли к жизни», открывающее перспективу утраты человеком самого себя, растворения его собственного «основного», «коренного и особенного» «Я»⁸² в безличном и бесконечном пространстве «Ничто» или «Нирване».⁸³ Страх Л.Н.Толстого перед этой потерей, «перед этой бездной, угрожающей личному сознанию»⁸⁴, на поверку оказывается гораздо сильнее страха физической смерти, ибо он есть переживание онтологической необратимости уничтожения того, что составляет саму основу и возможность жизни — «особенного отношения к миру» каждого человека, в то время как «то чувство, которое выражается в людях страхом смерти, есть только сознание внутреннего противоречия жизни...», обусловленного недопустимым смешением понятий «ложной» («животной») и «истинной» («разумной») жизни⁸⁵.

По существу, смерть для Л.Н.Толстого — это не конец и не антипод жизни. Она — лишь своеобразный индикатор, указывающий человеку на необходимость категорического отказа от утратившего свою нравственную достоверность «отношения к миру» в пользу качественно иного, высшего типа подобного «отношения», а именно на неизбежность замены «видимого представления о жизни», которое «влечет к смерти», «невидимым сознанием ее», которое «одно дает жизнь»⁸⁶. Это коренное изменение жизнепонимания и жизнеотношения находит свое непосредственное выражение в том, что Л.Н.Толстой называет «рождение духом»⁸⁷, подразумевая под ним не что иное, как иницируемый разумом окончательный переход от жизни «ложной», наполненной бесплодными усилиями удержать ускользающий призрак иллюзорного блага «животной личности», к жизни «истинной». Ее смысл заключен для человека в том непреходящем благе, которое «открывается ему его разумным сознанием»⁸⁸. Л.Н.Толстой уверен: только «тот, кто в этом благе положил жизнь, тот имеет жизнь; тот же, кто не полагает в нем жизни, а полагает ее в благе животной личности, тот этим самым лишает себя жизни»⁸⁹.

Рассматриваемый сквозь призму открывающейся перспективы переход от «животной» жизни к жизни собственно человеческой начинает обретать более отчетливые философские очертания. Так онтологическое содержание этого перехода может быть истолковано как преодоление пространственно-временной дискретности сущего, затемняющий подлинную эйдетическую сущность бытия; а этическое — как максимально полная «ликвидация жизни исчерпанной» и «медленное приготовление жизни в себе»⁹⁰, т.е. некое «загадочное соединение» жизнеотрицания и жизнеутверждения⁹¹. Отсюда следует, что отрицание «ложной» жизни не имеет у Л.Н.Толстого ничего общего с физическим уничтожением эмпирически фиксируемого существования человека как «животной личности», которая есть «не преграда, но средство, ... орудие» жизни⁹². Данный процесс представляет собой ее внутреннее духовно-нравственное преобразование, создающее «новую форму существования»⁹³ каждого отдельного индивида и приводящее его конечное бытие в онто-этическое соответствие с бесконечностью бытия мира.

Подобно классической декартовской формуле «мыслью, следовательно, существую», Л.Н.Толстой предлагает собственный вариант укоренения индивидуального бытия человека в общем бытии мирового целого — *«желаю блага, следовательно, суще*

ствую»⁹⁴. В этом изначальном стремлении к благу заключается не только главное и неопровержимое свидетельство действительности конкретной человеческой жизни, но и «основа всякого познания о жизни»⁹⁵, считает Л.Н.Толстой. «Ведь изучать жизнь..., — добавляет он, — не имея определения своей жизни, это все равно, что описывать окружность, не имея центра ее»⁹⁶. Таким центром становится у Л.Н.Толстого самопознание, посредством которого человек и обнаруживает присутствие в себе разума, открывающего смысл жизни.

Однако столь очевидная «победа антропологической онтологии»⁹⁷ над «чистой» гносеологией в рамках толстовского жизнепонимания отнюдь не приводит автора трактата «О жизни» на позиции субъективного идеализма, ставящего не только познание, но и саму возможность жизни в прямую зависимость от нашего восприятия ее. Для Л.Н.Толстого жизнь — не иллюзия, не хрупкое «представление» человеческого сознания и даже не его объективированная проекция, а вполне реальное пространство актуализации естественного человеческого «стремления к благу»⁹⁸, границы которого очерчивают сферу морали⁹⁹.

«Наше знание о мире, — пишет Л.Н.Толстой, — вытекает из сознания нашего стремления к благу и необходимости, для достижения этого блага, подчинения нашего животного разуму»¹⁰⁰. Тому самому универсальному разуму, который «не может быть определяем», т.к. «мы все не только знаем его, но только разум один и знаем»¹⁰¹, ибо он есть слепок, частица Мирового Логоса, выступающего у Л.Н.Толстого как «сила, соразмерная миру в целом...»¹⁰².

Выявленная «соизмеримость», приобретающая у Л.Н.Толстого ярко выраженный этический оттенок, накладывает своей отпечаток на характер толстовского мирозерцания в целом. Познание мира как такового, с точки зрения русского мыслителя, не только в принципе невозможно для человека (в чем Л.Н.Толстой полностью и неизменно солидаризируется с кантовским агностицизмом), но и попросту бесполезно для него. Подлинное же предназначение нашего разума Л.Н.Толстой усматривает в установлении *нравственно достоверного* отношения к жизни, в результате чего сам процесс познания оказывается морально окрашенным. И именно это, по мнению Л.Н.Толстого, делает его истинным, в то время как стремление разума к постижению «внешней» человеку действительности неизбежно лишает его нравственных оснований и придает ему ложную направленность.

