Этическая мысль. Вып. 3 / Отв. ред. А.А. Гусейнов. М.: ИФ РАН, 2002.

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 непротивления злу насилием в качестве главного и, по существу, единственно возможного условия разумного устроения человеческой жизни. Эта составляющая толстовского учения, являющая собой «центр христианской этики Л.Толстого и в значительной степени ... спинной хребет его миросозерцания»[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 непротивленческой парадигме, которая определяет нормативное содержание моральной доктрины Л.Н.Толстого. Вследствие этого идея непротивления 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 насилие[2].

Налицо очевидный повод всерьез задуматься о том, что либо толстовский рационализм на поверку оказывается «кажущимся»[3], либо существует неразрывная онтологическая связь и сущностная этико-гносеологическая 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 проницательно 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. Меру 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» мыслителя[6], 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 умирание, 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 разъедающей 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 «поразительное 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», «отвратительно», «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. ровным 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 смысла[40].

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 изначаль

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 истины», 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 уравновесили друг друга, создав весьма удачный прецедент этико-гносеологической гармонизации разума и веры[55] 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 обусловливается 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 насилием, 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 злому, насилием не отвечай на насилие...», 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 формулиру

ет и рационально обосновывает принцип непротивления 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 непротивления, 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 отсутствии 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 «преодолел 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 починкой *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 миросозерцаний», исходно ориентированных на «житейский прагматизм»[75], т.е. на непосредственное нравственное устроение жизни, а не на ее метафизическое объяснение[76]. 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 удается 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 миросозерцания» великого русского мыслителя[80].

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») жизни[85].

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 инициируемый 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 жизнеутверждения[91]. 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» жизни[92]. Данный процесс представляет собой ее внутреннее духовно-нравственное преображение, 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 «мыслю, 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 морали[99].

«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 свой отпечаток на характер толстовского миросозерцания 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.

В русле «*этизированной* гносеологии» Л.Н.Толстого[103] лежит и объяснение причудливого сочетания в его натуре и учении «греха *гипертрофированного индивидуализма*» с «грехом *утопления личности*»[104]. Если непосредственно экзистенциальное утверждение жизни у Л.Н.Толстого всегда глубоко персонализировано, ибо, по его твердому убеждению, «жизнь чувствует человек только в себе, в своей личности...»[105], то ее онто-этическое оправдание требует обязательной унификации «разумного сознания» человека, т.е. приведения его в максимально полное соответствие с универсальной природой Высшего Разума. В интерпретации Л.Н.Толстого последний выступает в роли общемировой безличной силы, призванной нивелировать любые проявления как гносеологического, так и этического индивидуализма. В этом контексте пресловутый толстовский «имперсонализм»[106], традиционно трактуемый его критиками как беспочвенное «уравнение всех и всего»[107], оказывается главным и неизменным условием адекватного познания и духовно-нравственного преображения жизни, поскольку позволяет обеспечить единство критериев ее моральной оценки.

Онтологическим гарантом сохранения подобного единства становится у Л.Н.Толстого разум, взятый в его абсолютной ипостаси и раскрывающийся как субстанция всецело духовная, принципиально неперсонифицируемая и способная одновременно проявлять себя в качестве как источника или потенциальной возможности бытия, так и актуального принципа его организации, т.е. закона[108].

Столь явно наметившаяся тенденция онтологизации и универсализации разума в рамках метафизических построений Л.Н.Толстого закладывает философский фундамент своеобразного толстовского «монизма»[109], который представляет собой онтологическую концепцию, базирующуюся на «признании в качестве основы мира духа, действующего во всех частных проявлениях мирового целого...»[110]. В этой связи обращает на себя внимание очевидное морфологическое соответствие онтологической позиции Л.Н.Толстого природе и целям его этического рационализма, являющего собой наиболее приемлемый и эффективный механизм моральной регуляции разворачивающейся в сфере духа «истинной» жизни. Вместе с тем, онтологизируя этот преимущественно морально ориентированный разум, Л.Н.Толстой был неизбежно вынужден вывести его за феноменологические рамки «внешней» жизни и интерпретировать в

традициях классического монизма как абсолютное духовное «начало» бытия мира и человека[111]. Учитывая данное обстоятельство, вряд ли можно полностью согласиться с Н.А.Бердяевым в том, что Л.Н.Толстой был напрочь «лишен чувства и сознания трансцендентного», вследствие чего и оказался «ограничен кругозором имманентного мира»[112].

Однако отчасти Н.А.Бердяев все же прав, ибо онтологический рационализм или панлогизм Л.Н.Толстого, действительно, не отличался строгой последовательностью. В ряде случаев он допускал, что жизнь, рассматриваемая как фундаментальная метафизическая категория, из которой «выводятся многие, если не все другие понятия...»[113], и пространство реализации морали, существенно превосходит разум, оказывающийся имманентным и подчиненным ей. В результате Л.Н.Толстому приходится признать, что разум не может создать жизни, ибо она просто «*есть*»[114], а потому не нуждается в каких-либо дополнительных санкциях спекулятивного разума.

«Жизнь есть все»[115], и в этой метафизической схеме, по существу, не остается места не только для трансцендентного божественного начала[116], но и для самодостаточного в своих претензиях на верховную власть над жизнью разума. Разум, все более уверенно подчеркивает Л.Н.Толстой, не дает начала жизни, он лишь оформляет или «освещает» жизнь, т.е. «показывает несомненно, что жизнь ... была и есть всегда» и «ставит человека на тот единственный путь жизни, который ... открывает ему ... несомненную неконечность жизни и ее блага»[117]. Этот «путь» состоит в коренном духовно-нравственном преображении эмпирического существования человека, предполагающем установление им «истинного», т.е. экзистенциально удостоверенного и рационально безупречного, отношения к жизни.

Итак, в трактате «О жизни» Л.Н.Толстым закладываются метафизические основы его нравственно-религиозного жизнепонимания, в рамках которого «в своеобразной, далеко не для всех приемлемой форме он все же соединил главные типические мотивы религиозно-метафизического творчества... : глубокий индивидуализм, стремление к оправданию жизни, искание последней абсолютной прочности, ощущение единства и близости всего сущего, разлад с внешним строем жизни и светлое предчувствие ее внутренней гармонии»[118].

Это этически ориентированное толстовское жизнепонимание может быть адекватно реконструировано только при сохранении в его структуре четырех фундаментальных антиномий:

исходной антиномии «жизнеутверждения» и «жизнеотрицания»; антиномии онтологического монизма как установления абсолютной первичности духовно-разумного измерения жизни по отношению к ее внешне эмпирической реальности и антропологического дуализма как констатации необходимости наличия и постоянного сохранения в человеке двух противоположных начал — «животной личности» и «разумного сознания»; антиномии экзистенциального индивидуализма (персонализма) и рационалистически обусловленного имперсонализма; а также антиномии трансцендентного и имманентного в рамках метафизического объяснения сущности жизни.

Последнее, однако, никогда не было самодовлеющей целью философского творчества Л.Н.Толстого, составляя лишь необходимую предпосылку и средство его нравственно-религиозного жизнепонимания, методом которого послужила «разумная вера». Именно она явилась этико-гносеологическим выражением качественно иного, в отличие от общепринятого, «измерения разумности»[119], обусловившего окончательное преодоление толстовской метафизики жизни универсальной этикой любви, нормативным ядром которой становится принцип непротивления злу насилием.

Примечания

1 *Ильин В.Н.* Миросозерцание графа Льва Николаевича Толстого и его место в истории философии XIX века. В связи с судьбами пессимизма // *Ильин В.Н.* Миросозерцание графа Льва Николаевича Толстого. СПб., 2000. С. 148.

2 *Бердяев Н.А.* Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л.Толстого // *Бердяев Н.* Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. М., 1994. С. 471.

3 *Белый А.* Еще раз «Толстой» и еще раз Толстой // *Белый А.* Душа самосознающая. М., 1999. С. 289.

4 *Бердяев Н.А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. М., 1993. С. 307.

5 *Ильин В.Н.* Указ соч. С. 192.

6 См.: *Франк С.Л.* Памяти Льва Толстого // *Франк С.Л.* Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 452.

7 *Шестов Л.* Добро в учении гр.Толстого и Ф.Ницше // *Шестов Л.* Избранные сочинения. М., 1993. С. 87–88.

8 *Шестов Л.* На страшном суде *(Последние произведения Л.Н.Толстого)* // *Шестов Л.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 112.

9 *Ильин В.Н.* Указ соч. С. 63.

10 *Гусейнов А.А.* Ненасилие как правда жизни // Опыт ненасилия в XX столетии: Социально-этические очерки. М., 1996. С. 242.

11 *Зеньковский В.В.* История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 2. С. 197.

12 *Франк С.Л.* Указ. соч. С. 450.

13 *Ильин В.Н.* Указ. соч. С. 101.

14 *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 403.

15 *Бердяев Н.А.* Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л.Толстого // *Бердяев Н.* Указ. изд. С. 463.

16 *Бердяев Н.А.* Л.Толстой // *Бердяев Н.* Указ. изд. С. 460.

17 *Ильин В.Н.* Мужичок в железе (К метафизике романа Л.Толстого «Анна Каренина») // *Ильин В.Н.* Указ. изд. С. 257; *Ильин В.Н.* Миросозерцание графа Льва Николаевича Толстого и его место в истории философии XIX века. В связи с судьбами пессимизма // *Ильин В.Н.* Указ. изд. С. 198.

18 *Шестов Л.* Указ. соч. С. 141.

19 *Толстой Л.Н.* Исповедь // *Толстой Л.Н.* Исповедь. В чем моя вера? Л., 1991. С. 75.

20 Там же. С. 76.

21 Там же. С. 70.

22 Там же. С. 72, 70.

23 Там же. С. 69.

24 Там же. С. 72.

25 *Ильин В.Н.* Указ. соч. С. 45.

26 *Толстой Л.Н.* Указ. соч. С. 71.

27 Там же. С. 73.

28 Там же.

29 Там же. С. 87.

30 *Сартр Ж.П.* Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989. С. 323, 342.

[31] В этой связи стоит заметить, что «толстовский экзистенциализм» носит в значительной мере стихийно-интуитивный характер, по причине чего этот термин не может быть интерпретирован как окончательное типологическое определение философской позиции Л.Н.Толстого в целом. Вместе с тем на очевидные экзистенциалистские интенции нравственно-религиозной философии русского мыслителя указывается в целом ряде исследований его философского творчества. В частности, В.Н.Ильин прямо говорит о том, что Л.Н.Толстой по праву может быть причислен к разряду «характерных философов-экзистенциалистов» христианского толка, хотя его вариант христианского экзистенциализма и принимает «еретическую форму» (См.: *Ильин В.Н.* Загадка религиозной и художественной природы Льва Толстого (К пятидесятилетию со дня смерти великого писателя) // *Ильин В.Н.* Указ. изд. С. 290).

[32] *Толстой Л.Н.* Указ. соч. С. 90.

[33] *Шестов Л.* Указ. соч. С. 123.

[34] *Флоровский Г.* Указ. соч. С. 330.

[35] *Толстой Л.Н.* Письмо к Н.Н.Страхову // *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч.: В 24 т. Т. 21. М., 1913. С. 234.

[36] *Толстой Л.Н.* Указ. соч. С. 90.

[37] *Шестов Л.* Указ. соч. С. 123.

[38] *Ильин В.Н.* Указ. соч. С. 85.

[39] *Толстой Л.Н.* Царство божие внутри вас, или Христианство не как мистическое учение, а как новое жизнепонимание // *Толстой Л.Н.* Избранные философские произведения. М., 1992. С. 359.

[40] См.: *Швейцер А.* Культура и этика. Философия культуры. Часть вторая // *Швейцер А.* Благоговение перед жизнью. М., 1992. С. 183.

[41] *Толстой Л.Н.* Исповедь // *Толстой Л.Н.* Указ. изд. С. 88.

[42] См.: *Толстой Л.Н.* О жизни // *Толстой Л.Н.* Избранные философские произведения. М., 1992. С. 442–443.

[43] *Толстой Л.Н.* Исповедь // *Толстой Л.Н.* Указ. изд. С. 109–110.

[44] В этой связи необходимо подчеркнуть, что в выдвигаемом Л.Н.Толстым принципе «разумности» веры проявляется глубокая укорененность его воззрений в русской религиозно-философской традиции «цельного знания». Так в мыслях И.В.Киреевского о гармоничном взаимодействии разума и веры, предполагающем, с одной стороны, возвышение разума до уровня сочувственного согласия с верой, а с другой — просвещение веры светом разума, а также в мечтах А.С.Хомякова о «верующем мышлении» и «мыслящей вере» мы находим целый ряд аспектов, максимально сближающих их позиции с толстовским учением о «разумной вере». Помимо того, последнее очевидно восходит в своих основаниях к концепции П.Абеляра, сформулировавшего известный принцип «prius intellectum» (утверждавший невозможность уверовать в то, что ты предварительно не понял) и открыто настаивавшего как на необходимости исследования предмета веры при помощи разума, так и на обязательности наполнения последнего высшим содержанием, коим является вера и любовь к Спасителю. И еще одна интересная аналогия явно напрашивается в ходе анализа толстовского понимания «разумной веры»: стремление русского мыслителя к объединению и максимальной мобилизации ресурсов разума и веры в деле самораскрытия духовной сущности человека и приобщения его к подлинным истокам бытия

во многом предвосхищает выдвинутую К.Ясперсом идею «философской веры», выступающей в качестве особого варианта рациональности, которая, не отрекаясь от достижений разума и прямо опираясь на них, тяготеет к их дополнению и внутреннему обогащению за счет веры.

45 Предложенное нами название данного этапа непосредственно обусловлено тем, что общим контекстом формирования жизнепонимания Л.Н.Толстого в этот период становится реализация им грандиозного герменевтического проекта, предполагавшего осуществление последовательно рациональной критики священного писания и носившего характер «этического перевода» сакрального текста с целью выявления и истолкования его истинного смысла (см.: «Соединение и перевод четырех Евангелий» (1880–1881 гг.)).

46 *Ильин В.Н.* Указ. соч. С. 198.

47 *Шестов Л.* Указ. соч. С. 124.

48 *Ильин В.Н.* Паническое начало в произведениях Льва Толстого ... // *Ильин В.Н.* Указ. изд. С. 249.

49 *Толстой Л.Н.* Исповедь // *Толстой Л.Н.* Указ. изд. С. 76.

50 Там же. С. 77.

51 Там же.

52 Там же. С. 79.

53 См.: Там же.; *Толстой Л.Н.* В чем моя вера? // *Толстой Л.Н.* Исповедь. В чем моя вера? Л., 1991. С. 263.

54 *Толстой Л.Н.* Исповедь // *Толстой Л.Н.* Указ. изд. С. 79, 110, 82; *Толстой Л.Н.* В чем моя вера? // *Толстой Л.Н.* Указ. соч. С. 268.

55 Именно к такому выводу приходит С.Л.Франк, не раз уверенно заявлявший о том, что у Л.Н.Толстого «вера и разум по существу есть одно и то же», а потому ему оказывается «чуждо, бессмысленно и ненужно все, что стоит вне этого единства — одинаково и Тертуллианова вера в нелепость, и современное поклонение безрелигиозному разуму» (См.: *Франк С.Л.* Указ. соч. С. 452–453).

56 См.: *Толстой Л.Н.* В чем моя вера? // Указ. изд. С. 330.

57 *Толстой Л.Н.* О жизни // Указ. изд. С. 430.

58 *Толстой Л.Н.* В чем моя вера? // Указ. изд. С. 199.

59 Речь идет о почти дословном воспроизведении в рамках толстовской аргументации абсолютного запрета на использование насилия хода рассуждений Сократа как героя платоновского диалога «Критон», в уста которого вложены ключевые слова о том, что в воздаянии злом за претерпеваемое зло, а несправедливостью за совершенную по отношению к тебе несправедливость состоит крайняя степень неразумности поведения людей (См.: *Платон.* Критон // *Платон*. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1990. С. 104–105).

60 *Бердяев Н.А.* О назначении человека. С. 307.

61 *Толстой Л.Н.* Царство божие внутри вас ... // *Толстой Л.Н.* Указ. изд. С. 251.

62 *Толстой Л.Н.* В чем моя вера? // *Толстой Л.Н.* Указ. изд. С. 224.

63 См.: Там же. С. 233.

64 *Толстой Л.Н.* О жизни // *Толстой Л.Н.* Указ. изд. С. 430.

65 *Ильин В.Н.* Миросозерцание графа Льва Николаевича Толстого и его место в истории философии XIX века. В связи с судьбами пессимизма // *Ильин В.Н.* Указ. изд. С. 175.

66 Там же. С. 174.

67 *Роллан Р.* Жизни великих людей. Ереван: Айастан, 1987. С. 351.

[68] См.: *Толстой Л.Н.* Исповедь // *Толстой Л.Н.* Указ. изд. С. 71; *Толстой Л.Н.* В чем моя вера? // *Толстой Л.Н.* Указ. изд. С. 224–225.

[69] *Белый А.* Указ. соч. С. 294.

[70] Там же. С. 292.

[71] *Ильин В.Н.* Указ. соч. С. 176.

[72] *Белый А.* Указ. соч. С. 294, 292, 295.

[73] *Зеньковский В.В.* Указ. соч. С. 204.

[74] *Левицкий С.А.* Очерки по истории русской философии // *Левицкий С.А.* Соч. Т. 1. М., 1996. С. 167.

[75] *Ильин В.Н.* Указ. соч. С. 55.

[76] Однако подобные рассуждения отнюдь не должны создавать ложную уверенность в том, что Л.Н.Толстой действительно стремился «к истреблению ... всего подлинно онтологического» (*Бердяев Н.А.* Духи русской революции // Лит. учеба. 1990. № 2. С. 135), хотя бы потому, что, отвергнув неприемлемый для него онтологизм христианской догматики, он неизбежно вынужден был чем-то заполнить опустевшее место, т.е. «придумать» для своей моральной доктрины «собственное разумное обоснование» (*Несмелов В.* Вопрос о смысле жизни в учении новозаветного откровения // Смысл жизни: Антология. М., 1994. С. 87). Эту роль, по существу, и принимает на себя толстовская метафизика жизни.

[77] *Ильин В.Н.* Стихийность и национализм Льва Толстого (Опыт введения в науку о творчестве Л.Н.Толстого) // *Ильин В.Н.* Указ. изд. С. 276.

[78] *Толстой Л.Н.* О жизни // Указ. изд. С. 429.

[79] *Белый А.* Указ. соч. С. 297.

[80] См.: *Франк С.Л.* Нравственное учение Л.Н.Толстого // *Франк С.Л.* Указ. изд. С. 437–438; *Франк С.Л.* Лев Толстой и русская интеллигенция // *Франк С.Л.* Указ. изд. С. 443.

[81] Там же. С. 442.

[82] *Толстой Л.Н.* О жизни // *Толстой Л.Н.* Указ. изд. С. 495.

[83] В этой ключевой интенции нравственно-религиозного жизнепонимания Л.Н.Толстого изначально заложены пределы любых исследовательских попыток редуцирования основ толстовской метафизики жизни к религиозно-философским системам Востока (в частности, к религиозной философии даосизма или буддизма).

[84] *Франк С.Л.* Лев Толстой как мыслитель и художник // *Франк С.Л.* Указ. изд. С. 470.

[85] См.: *Толстой Л.Н.* О жизни // *Толстой Л.Н.* Указ. изд. С. 492–493.

[86] Там же. С. 464.

[87] Там же. С. 466.

[88] Там же.

[89] Там же.

[90] *Белый А.* Указ. соч. С. 288–289.

[91] См.: *Швейцер А.* Указ. соч. С. 185.

[92] *Толстой Л.Н.* Указ. соч. С. 464–465.

[93] *Тареев М.* Цель и смысл жизни // Смысл жизни: Антология. М., 1994. С. 156.

[94] См.: *Толстой Л.Н.* Указ. соч. С. 430.

[95] Там же. С. 520.

[96] Там же. С. 521.

[97] *Ильин В.Н.* Указ. соч. С. 148.

[98] См.: *Толстой Л.Н.* Указ. соч. С. 430–432, 457.

[99] Как проницательно замечает А.Белый, у Л.Н.Толстого «*моральное*», т.е. мораль как таковая, неизменно обнаруживает свою сущностную тождественность «жизни» (См.: *Белый А.* Указ. соч. С. 296).

[100] *Толстой Л.Н.* Указ. соч. С. 457.

[101] Там же. С. 449.

[102] *Гусейнов А.А.* Понятие веры, бога и ненасилия в учении Л.Н.Толстого // Разум и экзистенция. СПб., 1999. С. 316.

[103] *Замалеев А.Ф.* Лекции по истории русской философии (XI–XX вв.). СПб.: Издательско-торговый дом «Летний сад», 2001. С. 263.

[104] *Ильин В.Н.* Возвращение Льва Толстого в Церковь // *Ильин В.Н.* Указ. изд. С. 358.

[105] *Толстой Л.Н.* Указ. соч. С. 430.

[106] См.: *Зеньковский В.В.* Указ. соч. С. 202; *Бердяев Н.А.* Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л.Толстого // *Бердяев Н.* Указ. изд. С. 465.

[107] *Бердяев Н.А.* Духи русской революции // Лит. учеба. 1990. № 2. С. 135.

[108] См.: *Толстой Л.Н.* Указ. соч. С. 449–450.

[109] См.: *Ильин В.Н.* Мирозерцание графа Льва Николаевича Толстого и его место в истории философии XIX века. В связи с судьбами пессимизма // *Ильин В.Н.* Указ. изд. С. 85; *Бердяев Н.А.* Л.Толстой // *Бердяев Н.* Указ. изд. С. 460.

[110] *Ильин В.Н.* Указ. соч. С. 84.

[111] См.: *Толстой Л.Н.* Указ. соч. С. 449–450.

[112] *Бердяев Н.А.* Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л.Толстого // *Бердяев Н.* Указ. изд. С. 465.

[113] *Толстой Л.Н.* Указ. соч. С. 424.

[114] Там же. С. 467.

[115] *Толстой Л.Н.* Исповедь // *Толстой Л.Н.* Указ. изд. С. 71.

[116] Именно здесь следует искать истоки толстовского «имманентизма» или, если угодно, «мистического имманентизма» (*Зеньковский В.В.* Указ. соч. С. 198), непосредственно сопряженного с отрицанием трансцендентности Бога и в этом более всего напоминающего пантеизм. Однако, если классический его вариант базируется на представлении о Боге как о неком растворенном в природе безличном начале, являя собой определенный тип натурфилософии, то толстовский пантеизм, как его справедливо характеризует С.А.Левицкий, есть главным образом «религия жизни» (*Левицкий С.А.* Указ. соч. С. 159), т.е. попытка *всеобъемлющего отождествления божественного и экзистенциального начал*. В идее Бога Л.Н.Толстой подчеркнуто не усматривает ничего, что выходило бы за пределы жизненной (нравственной) достоверности, для него Бог — это жизнь, точнее «та сущность жизни, которую человек сознает в себе и познает во всем мире как желание блага и осуществление его» (*Толстой Л.Н.* Путь жизни. М., 1993. С. 73).

[117] *Толстой Л.Н.* В чем моя вера? // *Толстой Л.Н.* Указ. изд. С. 215; *Толстой Л.Н.* О жизни // *Толстой Л.Н.* Указ. изд. С. 510.

[118] *Франк С.Л.* Лев Толстой и русская интеллигенция // *Франк С.Л.* Указ. изд. С. 443.

[119] *Зеньковский В.В.* Указ. соч. С. 202.