

М.Л. Ключова

Антропологическое учение Л.Н.Толстого: теоретические основания и практический смысл

Учение о человеке представляет собой одну из наиболее парадоксальных и наименее изученных составляющих творческого наследия Л.Н.Толстого. Современники мыслителя, нередко упрекавшие его в теоретической непоследовательности и излишнем максимализме, сами склонны были к крайним в своей полярности оценкам, когда речь шла о характере толстовской антропологии. Одни находили в ней «грех *гипертрофированного индивидуализма*», в то время как другие обнаруживали в ее основании «грех *утопления личности*» или стремление к ее «категорическому отвержению»¹. Отчасти подобное положение объясняется тем, что формирование антропологических представлений Толстого не носило систематического характера и не нашло концептуально целостного, аналитически последовательного и текстуально обобщенного выражения в рамках какого-либо отдельного религиозно-философского сочинения писателя. Однако, не будучи предметом специального исследования или целенаправленного интерпретирования в контексте той или иной религиозно-философской традиции, тема персональности неизменно находилась в фокусе напряженной нравственно-религиозной рефлексии Толстого-мыслителя и служила своего рода зеркалом его идейно-духовной эволюции.

¹ Ильин В.Н. Возвращение Льва Толстого в Церковь // Ильин В.Н. Мирозерцание графа Льва Николаевича Толстого. СПб., 2000. С. 358; Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч. 2. Л., 1991. С. 202.

Все определения человека, которые можно найти на страницах философских трактатов, дневников и писем Толстого, выявляют тенденцию к утверждению им в качестве доминирующего атрибута человеческой природы непрерывности ее становления. Хрестоматийной стала сформулированная Толстым в работе «Христианское учение» афористическая дефиниция человека, который не есть «ни зверь, ни ангел, но ангел, рождающийся из зверя, — духовное существо, рождающееся из животного»². В этой ключевой послылке зашифрован код, открывающий доступ к пониманию подлинного характера и смысла специфики антропологических представлений Толстого. Человек для него — существо с онтологически незавершенной природой, постоянно пребывающее в процессе изменения, но обнаруживающее себя в каждый конкретный его момент как нечто непреходящее, т.е. внепространственное и вневременное постоянство и целостность, не подверженные той тотальной «текучести», которая царит в эмпирическом мире. В противном случае, убежден Толстой, человек был бы лишен возможности не только сознавать свою субъектность и устанавливать факт своего существования, но и познавать что-либо вне пределов собственного «я». Каждый человек способен к этому лишь потому, что он в состоянии позиционировать себя в качестве отдельного от всего остального мира, неповторимого «я», которое «знаем мы... лучше всего того, что знаем», ибо вне его «мы ничего бы не знали, не было бы для нас ничего на свете, и нас самих бы не было»³.

Между тем самой насущной и, одновременно, наиболее сложной для человеческого сознания задачей является самоидентификация. В течение жизни каждый человек неизбежно претерпевает значительные психофизические трансформации, что, однако, не мешает ему на любом отрезке своего существования идентифицировать себя в качестве носителя одного и того же «непеременного “я”». Именно этот фундаментальный дуализм внешнего и внутреннего «я» как неизбежное противоре-

² Толстой Л. Н. Христианское учение // Толстой Л. Н. Избр. филос. произведения. М., 1992. С. 55.

³ Толстой Л. Н. Путь жизни. М., 1993. С. 44–45.

чие «требований духа» с «требованиями тела» и служит, согласно Толстому, источником человеческого сознания. В его основании всегда лежит первичный факт несовершенства, установление которого становится точкой отсчета сознательного, т.е. собственно человеческого, существования. Сознание — это «взгляд на себя» или «созерцание созерцателя»⁴, следовательно, подчеркивает Толстой, оно всегда выступает атрибутом двойственного, онтологически незавершенного в своей природе существа, одновременно заключающего в себе свойства субъекта и объекта. Ввиду этого обладание сознанием оказывается для человека весьма сомнительной привилегией: он как и «все живое имеет сознание», в то время как «у совершенного существа не может быть сознания», ибо оно по определению исключает наличие вышестоящей инстанции наблюдателя⁵. В результате рождающееся на грани низшей животной стихийности и высшей духовной целесообразности бытия сознание человека само неизбежно оказывается предельно дуалистичным, расколотым на два уровня — низшее (телесное) и высшее (духовное) сознание. Первое есть «сознание своей отделенности от Всего», задающее понятия телесности, материи, движения, т.е. пространственно-временную матрицу бытия; второе — «сознание своей причастности ко Всему, сознание своей вневременности, внепространственности, своей духовности, сознание всемирности», которое «ничем не ограничено и всегда равно само себе»⁶. Их иерархия обусловлена тем, что низшее сознание всецело прозрачно для высшего, а потому полностью подчинено ему, в то время как содержание высшего сознания, которое обнаруживает себя как неизбежная эманация человеческого духа за пределы его телесного «я», не может быть выявлено и адекватно определено в пространстве ограниченного эмпирического опыта конкретного индивида.

Отсюда следует, что «у человека два сознания: своего ограниченного, заключенного в пределы “я” и своего неограниченного “я” ... Все мы живем в середине между двумя, все более и

⁴ Толстой Л.Н. *Философский дневник. 1901—1910.* М., 2003. С. 211, 267.

⁵ См.: Там же. С. 371, 343.

⁶ Там же. С. 84.

более освобождаясь от ограниченного и приближаясь к неограниченному, духовному»⁷, — констатирует Толстой. Подобная «срединность» человеческого сознания является свидетельством уходящего в бесконечность расширения духовного «я», ошибочно представляющегося ограниченному эгоцентризмом сознанию телесной личности трансцендированием в область абсолютного, в то время как для истинного «я» человека оно носит центростремительный характер. С учетом этого, естественное «движение жизни» совершенно по-разному раскрывается для человека, сознающего себя духовным существом, и для индивида, довольствующегося статусом телесной личности. Если первый по мере осознания неподвижности, неизменности того духовного начала, с которым он отождествляет подлинность своего «коренного я», обнаруживает это движение в освобождении себя из плена иллюзии природного детерминизма, то второй, напротив, лишен свободы, поскольку наряду со всем множеством окружающих его эмпирически постигаемых вещей всецело подчинен законам изменчивости, неумолимо влекущим его к смерти как к полному уничтожению.

Таким образом, полагает Толстой, если отдельное «я» — это «ограниченное сознание мира в пространстве и времени», т.е. тот эмпирический человек, который предстает как «отдельное изменяющееся существо», то его сущность представляет собой нечто неизменное, составляющее необходимый интегрирующий центр, который призван обеспечивать его самотождественность в качестве духовно-телесного существа. Между тем, замечает мыслитель, человек не может обнаружить его, идя от себя, т.к. центр окружности не может лежать за ее пределами, значит, только движение к себе, самоуглубление или самопознание, может привести сознание к искомой точке отсчета истинного «я». Последовательность этапов на этом пути мыслитель определяет с предельной четкостью: «Прежде всего пробуждается в человеке сознание своей отделенности от всего остального, т.е. своего тела, потом сознание того, что отделено, т.е. своей души, — духовной основы жизни, и потом сознание того, отчего отделена эта духовная основа жизни, т.е. сознание

⁷ Толстой Л. Н. *Философский дневник. 1901–1910.* М., 2003. С. 185.

Бога»⁸. На первый взгляд может показаться, что тем самым Толстой невольно подменяет свою исходную двухуровневую структуру самосознания трехуровневой. Однако при ближайшем рассмотрении становится очевидно, что «сознание Бога» как предельное расширение пространства человеческого сознания есть установление полного единения духовного «я» (души) со Всем и онтологического единства Всего, которое равносильно преодолению сознания, т.е. его окончательному растворению в безличности бесконечного универсума. Исходя из этого, сущностным свойством человеческого сознания Толстой считает его устремленность к безграничному расширению, в высшей точке которого оно неизбежно становится чистым созерцанием вне созерцателя, непрерывным потоком становления, в котором упраздняются любые проявления личного или индивидуального начала.

Следовательно, наиболее абсурдным как в экзистенциальном, так и в онтологическом плане способом самоидентификации является для человека отождествление себя, своей сущности с той эмпирически обнаруживаемой им «отдельной» реальностью, которая обычно и именуется у Толстого «личностью». В этом контексте понятие «личность» в его традиционном для философского и психологического дискурсов смысле не только не является категориальным ядром антропологических построений Толстого, но, напротив, имеет преимущественно негативный оттенок, оказываясь в неизменно жесткой текстуально-терминологической корреляции с концептом животности в рамках семантически устойчивой конструкции «животная личность». Последняя, как правило, выступает в значении «индивид», т.е. непосредственно указывает на факт пространственно-временной, эмпирически фиксируемой отделенности («отдельности») человека от мира и других существ, которые его окружают. Иначе говоря, «животная личность» есть не что иное, как самообман, рожденный внешним ощущением физической обособленности человека по отношению к другим предметам внешнего мира и поддерживаемый осознанием его безысходной замкнутости в пространственно-временных пределах, совпадающих с границами существования эмпирически обнаруживаемой ин-

⁸ Толстой Л.Н. Философский дневник. 1901–1910. М., 2003. С. 64.

дивидуальной телесности. Таким образом, утверждать, что «личность» и есть искомое определение человеческой сущности, значит, согласно Толстому, впадать в самое опасное и непростительное из всех свойственных человеческому сознанию заблуждений — «суеверие личности». «Человек — все и ничто, а он думает, что он — что-то. В этом вся ошибка — грех. От этого суеверие личности»⁹, являющее собой иллюзию ее онтологической реальности и антропологической самодостаточности. «Нет более распространенного суеверия, как то, что человек с его телом есть нечто реальное. Человек есть только центр сознания, воспринимающего впечатление»¹⁰, — категорично заключает Толстой. Тем самым, личностное начало он склонен рассматривать как источник и средоточие подавляющего большинства наиболее трагичных для человека ошибок, лишаящих его возможности адекватно идентифицировать свою подлинную сущность с тем вневременным и внепространственным абсолютным сознанием Всего, которое и составляет единственно прочный фундамент истинной жизни. «Сознание личности для человека — не жизнь, но тот предел, с которого начинается его жизнь», представляющая собой ни что иное, как «перенесение своего я из отделенного в нераздельное, всемирное...»¹¹. Это означает, что личность как эмпирическое «я» ослабляет и обедняет человека, неоправданно сужая его жизненный кругозор до рамок личного блага.

Между тем, подчеркивает Толстой, сама по себе «животная личность» не обладает способностью формулировать и «заявлять» какие-либо требования, в том числе и претензии на собственное, отдельное благо. Данную функцию может выполнять только разум или «разумное сознание». Последнее, однако, по природе своей неизбежно находится в оппозиции к «животной личности», заключая в себе онтологически противоположное ей универсально-надличностное начало, присутствующее в каждом человеке. Толстой объясняет это положение тем, что «в разумном сознании своем человек не видит даже никакого про-

⁹ Толстой Л. Н. Философский дневник. 1901–1910. М., 2003. С. 338.

¹⁰ Там же. С. 457.

¹¹ Толстой Л. Н. О жизни // Толстой Л. Н. Избр. филос. произведения. М., 1992. С. 463; Толстой Л. Н. Философский дневник. 1901–1910. С. 84.

исхождения себя, а сознает свое вневременное и внепространственное слияние с другими разумными сознаниями, так что они входят в него и он в них», в силу чего требования разума всегда универсальны, обоснованны и общеобязательны, ибо «разум и есть та единственная основа, которая соединяет всех нас, живущих, в одно»¹². Таким образом, «разумное сознание» выступает единым и единственным центром интеграции человека как «отделенного от всего, изменяющегося (расширяющегося) духовного существа»¹³ с тем, от чего он отделен границами своей эмпирической «животной личности». Более того, «разумное сознание включает в себя личность. Личность же не включает в себя разумное сознание. Личность есть свойство животного и человека, как животного. Разумное сознание есть свойство одного человека»¹⁴. Следовательно, именно «разумное сознание», постепенно подчиняя себе «животную личность», определяет подлинную сущность человека и границы его свободы. Тем самым человек в качестве «разумного центра, стремящегося к благу, т.е. вневременного и внепространственного существа»¹⁵ не только предельно дистанцируется Толстым от эмпирической личности со свойственным ей пониманием блага, но рассматривается им как единственная онтологически достоверная форма человеческого бытия. «Я», принявшее форму эмпирической личности, не есть человек в собственном смысле. Само по себе оно всего лишь иллюзия, «ничто», тень, отбрасываемая чем-то действительно существующим, «отражение» или «отношение», всецело детерминированное своим предметом. Исходя из этого, человек, замкнутый в своем ограниченном эмпирическом «я», онтологически невозможен. «Я есмь почти ничто, но я есмь по отношению Всего»¹⁶ — в этой лаконичной формуле содержится ключ к пониманию всех антропологических построений Толстого. Настоящее «я» и есть «Все», но только при условии отрицания личности и признания в себе «божественного начала, вечности, бесконечности».

¹² Толстой Л.Н. О жизни. С. 445–446, 449.

¹³ Толстой Л.Н. Философский дневник. 1901–1910. С. 54.

¹⁴ Толстой Л.Н. О жизни. С. 462.

¹⁵ Там же. С. 455.

¹⁶ Толстой Л.Н. Философский дневник. 1901–1910. С. 419.

В результате исходное экзистенциально обусловленное стремление Толстого придать максимальную онтологическую прочность ускользающему пространственно-временному существованию конкретного индивида оборачивается категорическим отказом от личности как таковой. «Истинная жизнь человека, проявляющаяся в отношении его разумного сознания к его животной личности, начинается только тогда, когда начинается отрицание блага животной личности. Отрицание же блага животной личности начинается тогда, когда пробуждается разумное сознание»¹⁷, — считает Толстой. Иначе говоря, для самого себя человек начинается с пробуждения в нем «разумного сознания», которое, категорически отрицая свою производность от эмпирического самосознания «животной личности», последовательно эмансипирует себя от нее, проводя жесткую демаркацию личного (ложного) и универсального (истинного) в человеке.

Данное разграничение обнаруживает себя в дихотомии стихийности экзистенциального индивидуализма и последовательности безличного рационалистического универсализма. Так, если непосредственно экзистенциальное утверждение жизни у Толстого всегда глубоко персонализировано, ибо, по его твердому убеждению, «жизнь чувствует человек только в себе, в своей личности»¹⁸, то ее онтоэтическое оправдание требует обязательной унификации «разумного сознания» человека, т.е. приведения его в максимально полное соответствие с универсальной природой неизменно тождественного себе разума. Последний выступает у Толстого в роли общемировой безличной силы, призванной нивелировать любые проявления как гносеологического, так и этического индивидуализма. В подобном контексте толстовский «имперсонализм», традиционно трактуемый его критиками как предельное «уравнение всех и всего», оказывается главным и неизменным условием адекватного познания и духовно-нравственного преобразования жизни, поскольку позволяет обеспечить единство критериев ее моральной оценки. Эта акцентируемая Толстым всеобщность и сверхиндивидуальность

¹⁷ Толстой Л. Н. О жизни. С. 449.

¹⁸ Там же. С. 430.

разумного сознания делает его, как справедливо замечает В.В.Зеньковский, очень близким по своему содержанию и роли к понятию «трансцендентального субъекта» в немецкой классической философии (хотя, у Толстого оно, несомненно, значительно более этизировано, т.е. главным образом сориентировано на утверждение морального, а не гносеологического универсализма человеческой природы)¹⁹.

Напряженный драматизм противостоянию «животной личности» и «разумного сознания» придает также то немаловажное обстоятельство, что, постепенно вырастая в пределах «личности», «разумное сознание» подрывает сами ее основы, беспощадно дискредитируя все свойственные ей представления о благе. Это делает его реализацию невозможной, а дальнейшее продолжение личного существования — лишенным смысла. Однако, на самом деле, спровоцированное разумом мучительное состояние «раздвоения сознания», в основании которого лежит этически окрашенная дилемма личного (ложного) и общего (истинного) блага, является важнейшим признаком происходящего в человеке процесса его духовного рождения. Подобный процесс сопровождается неизбежным признанием абсурдности, открывающейся «разумному сознанию» альтернативы ввиду того, что она ставит человека перед необходимостью совершить экзистенциально невозможный для него выбор между отрицанием жизни ради самосохранения разума или самоотрицанием разума во имя продолжения жизни. Причиной отчаянной безысходности возникающего положения, полагает Толстой, становится «смещение личности, индивидуальности... с разумным сознанием», приводящее к ошибочной аналогии, в рамках которой вывод о невозможности жизни и блага для отдельной личности переносится разумом на жизнь в целом, что и приводит человека к абсурдности отрицания жизни. Устранение этого заблуждения позволяет «разумному сознанию» обнаружить, что эквивалентом истинного «я» в человеке

¹⁹ См.: *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 1. Ч. 2. Л., 1991. С. 202–203; *Бердяев Н.А.* Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л.Толстого // *Бердяев Н.* Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. М., 1994. С. 465; *Бердяев Н.А.* Духи русской революции // Лит. учеба. 1990. № 2. С. 135.

служит «желание блага само в себе» или «желание блага всему существующему», которое предстает как источник жизни для всего существующего и осознается как божественное начало, проявляющее себя посредством Любви, ибо, как и гласит евангельская мудрость, «Бог есть любовь»²⁰.

Таким образом, делает вывод Толстой, «единственное спасение от отчаяния жизни – вынесение из себя своего “я”» или «признание других я – собою», освобождающее человеческое существо от «суеверия личности»²¹. В этом свете прямое отречение от собственного «я» (самоотречение) становится необходимым условием истинной жизни, гарантом достижимости подлинного блага и единственно возможным способом придания жизни формы бесконечно расширяющегося духовного сознания. Подобное «расширение сознания, или, точнее, уяснение духовного сознания, перенесение своего “я” в духовное сознание совершается, выражается любовью»²², – однозначно утверждает Толстой.

Однако требование «отречения от личности» сопряжено у него с некоторым противоречием, состоящим в обнаруживающейся контекстуальной неоднородности ее оценок. В одних случаях Толстой видит в «личности» необходимое средство, леса или исходный материал для построения подлинной сущности человека как разумного существа. «Животная личность, в которой застаёт себя человек, и которую он призван подчинять своему разумному сознанию, есть не преграда, но средство, ...орудие, которым он работает», следовательно, «требуется не отречение от личности, а подчинение ее разумному сознанию»²³. Вместе с тем Толстой нередко ставит саму возможность «истинной жизни» в прямую и предельно жесткую зависимость от способности человека к самоотречению, т.е. к максимально полному устранению «суеверия личности» из своего жизнепонимания. «Человек, отрекающийся от своей личности, – рассуждает Толстой, – могуществен, потому что личность скры-

²⁰ См.: Толстой Л.Н. О жизни. С. 462; Толстой Л.Н. Христианское учение // Толстой Л.Н. Избр. филос. произведения. М., 1992. С. 56–57.

²¹ Толстой Л.Н. Философский дневник. 1901–1910. С. 44, 455.

²² Там же. С. 82–83.

²³ Толстой Л.Н. О жизни. С. 465, 473.

вала в нем Бога. Как скоро он откинул личность, действует в нем уже не он, а Бог», а значит, «чем больше отрекается человек от своего животного я, тем свободнее его жизнь, тем нужнее она другим людям и тем она радостнее для него самого»²⁴. Иными словами, «истинная жизнь» человека начинается там, где заканчивается его «личность». «Личность кончается, начинай жить всем...»²⁵, — призывает Толстой. При этом самоотречение как изживание в себе «животной личности» ни при каких условиях не может быть истолковано как необходимость или допустимость ее физического уничтожения.

В связи с этим следует особо подчеркнуть, что именно в самоотречении как устранении эгоцентризма эмпирической личности наиболее отчетливо проявляется специфика толстовской интерпретации любви. На фоне аксиоматического для мыслителя положения о том, что «настоящее и действительное я» человека есть его «особенное отношение к миру», становится ясно, что только любовь может придать этому отношению содержательное единство и универсальный характер, раскрывающий себя как «свойство больше или меньше любить одно и не любить другое» и этически конкретизируемый в «степени...любви к добру и ненависти к злу»²⁶.

Вместе с тем, составляя внутренний стержень человеческого «я», обеспечивающий непрерывность его «духовного сознания», именно универсальность любви как оборотная сторона всеобщности требований разума неизбежно разрушает его изнутри, растворяя в безличной бесконечности Абсолюта. В подобном максимально полном и последовательном преодолении «личности», отречении от нее, Толстой усматривает единственно возможный способ придать человеческой жизни абсолютный, не уничтожаемый смертью смысл, избежав при этом неприемлемого для себя выхода в сферу трансцендентного. Только таким путем человек в состоянии обрести вожаемое бессмертие. «Если есть бессмертие, то оно только в безличности»²⁷, — приходит к однозначному заключению Толстой.

²⁴ Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 372, 381.

²⁵ Толстой Л.Н. Философский дневник. 1901–1910. С. 378.

²⁶ Толстой Л.Н. О жизни. С. 495–497.

²⁷ Толстой Л.Н. Философский дневник. 1901–1910. С. 114.

Важно, однако, заметить, что трактуемое подобным образом бессмертие не имеет ничего общего с бесконечно продолжающимся после телесной смерти существованием души как отдельной духовной сущности и, тем более, с надеждой на воскресение человека во всей полноте и цельности его бытия. Подлинное бессмертие, утверждает Толстой, имманентно жизни в ее истинном измерении, т.е. в «безвременном моменте настоящего», где нет места проявлениям «личности», а есть только сама основа истинной жизни – универсально-безличное, непрерывное и бесконечное в своей расширяющейся проекции сознание Бога (Любви). Только оно способно избавить человека от мучительного страха смерти, который переживаемся им как экзистенциальная неспособность смириться с неминуемой перспективой утраты «личного сознания». «Страх смерти всегда происходит в людях оттого, что они страшатся потерять при плотской смерти свое особенное я», но разум «показывает несомненно, что жизнь эта началась не с рождением, а была и есть всегда» и «ставит человека на тот единственный путь жизни, который, как конусообразный расширяющийся туннель, среди со всех сторон замыкающих его стен, открывает ему вдали несомненную неконечность жизни и ее блага»²⁸. Для «истинной жизни» нет пределов, а смерть и рождение – не более чем вехи на пути ее бесконечного расширения. «Истинная жизнь» не может ни зародиться, ни погибать для человека, отождествляющего свое «я» с духовным сознанием»; она вообще «не проходит во времени, а всегда есть в той безвременной точке, в которой прошедшее сходится с будущим и которую мы неправильно называем настоящим временем. В этой безвременной точке настоящего, и только в этой точке, человек свободен, и потому в настоящем, и только в настоящем, истинная жизнь человека»²⁹.

Смерть как онтологически противоположная жизни, включающая ее реальность, существует только для «личности», и потому, считает Толстой, «смерть уже тем хороша, что избавляет от своего я тех, кто понял всю узость, все несвободу этого связанного с я отделения от Всего»³⁰. Поэтому смерть – это

²⁸ Толстой Л.Н. О жизни. С. 493; Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 321.

²⁹ Там же.

³⁰ Толстой Л.Н. Философский дневник. 1901–1910. С. 312.

внешне принудительное «освобождение от односторонности личности», неотвратно наступающее тех, кто вопреки всему пытается сохранить, «удержать» свою «личность», лишая себя, тем самым, возможности бесконечного продолжения жизни.

Вместе с тем некое подобие личного бессмертия для тех, кто признал своей сущностью универсальное духовное начало, Толстым все же не исключается, ибо если человеческое «я» всегда есть особое отношение к миру, то и после физической смерти своего носителя оно «действует так же или сильнее, чем до смерти, и действует как все истинно живое», в результате чего «всякий человек, исполнявший закон жизни, подчинивший свою животную личность разуму и проявивший силу любви, жил и живет после исчезновения своего плотского существования в других людях»³¹.

Подобную возможность обретения бессмертия Толстой напрямую связывает с тем, что истинное «я» есть единое во всех (во всем живом) духовное существо, олицетворяющее собой божественное начало или безраздельную полноту Всего. Это начало всецело духовно, надындивидуально, бесконечно и неподвижно, т.е. всегда равно само себе. Оно пребывает вечно длящемся настоящим и неизменно «одно и то же ... не только во всех людях, но и во всем живом»³². Тем самым Толстой со всей свойственной ему беспощадной последовательностью и категоричностью отвергает любой индивидуализм по причине его исходной онтологической несостоятельности, в силу чего в качестве антитезы «личности» как дискретному «я» мыслитель выдвигает не ограниченную условность социальной солидарности и коллективизма, какие бы формы они ни принимали, а предельно всеобщую метафизическую категорию «Всего», за которой стоит интерпретируемая в пантеистическом ключе идея Бога как квинтэссенция абсолютной универсальности бытия. «Этим словом (индивидуализм. — М.К.), — рассуждает Толстой, — на интеллигентном жаргоне называется жизнь личности. И им кажется, что они открыли что-то новое, когда пришли к тому, что “индивидуализм” нехорошо, а хорошо социализм,

³¹ Толстой Л.Н. О жизни. С. 496, 502–503.

³² Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 61–62.

коммуна, народ... Им и в голову не приходит то, что в противополжении личности, отделенного “я” от Всего и сознания этого Всего (Бога) вместе с “я”, что в этом вся суть и тайна жизни, тысячи лет тому назад созданная людьми, но только с той разницей, что они противуполагают личность какому-нибудь собранию людей, а в действительности она противуполагается Всему, т.е. Богу и всему человечеству, всему живущему, всему»³³.

Свое неожиданное, яркое и тематически богатое развитие данная установка получает в рамках предпринятой Толстым критики собственности на страницах его знаменитой работы «Так что же нам делать?». Ее содержание обычно интерпретируется в духе хрестоматийной апологии коллективистских ценностей, разворачивающейся на фоне обостренного неприятия мыслителем частной собственности в качестве главного источника общественного неравенства и основного условия отчуждения труда. Однако несмотря на то, что мыслитель действительно нередко апеллирует к аргументам подобного рода, усматривая в институте собственности, прежде всего, «средство пользования трудом других», толстовский критицизм отнюдь не исчерпывается прямолинейным обличением социальной несправедливости и эксплуатации, принимая в ряде фрагментов характер всеобъемлющей этико-онтологической дискредитации традиционного философско-правового понимания природы собственности вообще. В своей классической гегелевской трактовке, рассуждает Толстой, собственность как «что-то действительно принадлежащее человеку», т.е. «то, что всегда подчинено его воле», с необходимостью предполагает возможность господства отдельной человеческой воли над внешними по отношению к ней предметами и, потому есть не что иное, как производная личного сознания, которая получает дополнительное эмпирическое оформление в качестве исторически сложившегося способа проецирования личности за пределы ее непосредственной телесности в мир вещей, с целью придания им статуса реальности, всецело подконтрольной воле отдельного лица. Между тем противоречие данного определения, утверждает Толстой, состоит именно в том, что собственность как ове-

³³ Толстой Л. Н. Философский дневник. 1901–1910. С. 401.

ществленный эквивалент личности не может простираться за пределы последней, т.е. за рамки индивидуальной человеческой телесности и элементарных «средств жизни», необходимых для поддержания ее физического существования и функционирования, ибо, как подсказывает здравый смысл, никогда внешние предметы «не будут подчиняться воле моей, как мое тело», которое «всегда подчиняется мне и связано с моим сознанием», в силу чего оно и есть «собственность моя истинная». Следовательно, столь дикое суеверие, как привычка считать «не свое тело своею собственностью», рожденное в недрах еще более глубокого заблуждения «низшего сознания» — «суеверия личности», представляет собой «фикцию, которая уничтожается действительностью», поскольку всецело принадлежит эмпирическому миру и лишена абсолютной реальности. Таким образом, только с учетом всех обнаружившихся исходных ограничений понятие собственности обретает свое конкретное содержание, которое весьма последовательно и подробно раскрывается Толстым как «то, что дано, принадлежит мне одному исключительно, то, с чем я могу сделать всегда все, что хочу, то, чего никто не может отнять у меня, что остается моим до конца моей жизни, и то, что я именно должен употреблять, увеличивать, улучшать. Такая собственность для каждого человека... есть только он сам»³⁴.

Вместе с тем смысл этого категорического вывода мыслителя выходит далеко за рамки критики института собственности как такового. Тезис о невозможности (мнимости) «собственности вне своего тела» служит тем искомым связующим звеном, которое прочно соединяет и взаимообуславливает две ключевые позиции толстовской этики: непротивленческую парадигму и идею личного совершенствования. Здесь следует учесть, что за внешней парадоксальностью логики индивидуального перфекционизма, апеллирующего к мотивам человеческого эгоизма во имя торжества универсально-альтруистических ценностей, скрывается принципиально иная телеология, в контексте которой «личность» для человека — не цель, а «средство, которым он до-

³⁴ См.: Толстой Л.Н. Так что же нам делать? // Толстой Л. Не могу молчать. М., 1985. С. 312–317, 296–297.

стигает цели своего блага»; цели, выступающей как «идеал полного, бесконечного божеского совершенства»³⁵. В этом смысле толстовская концепция внутреннего самоусовершенствования человека есть стратегия духовно-нравственного преобразования и, в предельном итоге, преодоления личности за счет снятия ее эмпирической ограниченности в процессе перехода от низшего сознания отдельности телесного «я» к высшему сознанию всеобщего единства в Боге.

Именно в таком переходном состоянии перед человеком во всей своей остроте и неоднозначности встает вопрос о свободе воли, считает Толстой, объясняя это тем, что «по закону жизни всегда, переходя от низшего сознания к высшему, человек чувствует себя все более и более свободным», ибо «свобода есть освобождение от иллюзии, обмана личности»³⁶. Однако подобное освобождение не есть выход в сферу абсолютного произвола, оно представляет собой качественно новую форму зависимости — «смирение» человеческой воли как максимально полное подчинение ее высшей воле Бога вплоть до окончательного слияния с ней. В этой посылке Толстой находит ключ к пониманию подлинного характера человеческой истории как результата неизбежной эволюции религиозно-нравственного сознания («жизнепонимания») людей от «низшего» («языческого») к «высшему» («христианскому»). При этом, если первому типу строго соответствуют такие традиционные исторические формы социальной организации, как древнейшее (первобытное), т.е. «личное» или «животное», состояние дискретности и враждебности индивидов, а также «общественный» или «семейно-государственный» строй жизни, представляющий собой «расширение» предшествующего до пределов «некоторой совокупности личностей», то второй прямо ориентирован на идеально-внеисторическую форму организации человеческого общества — безусловное и всеобщее единение разумных существ в их служении Богу («Царство Божие на земле») ³⁷. В данной

³⁵ Толстой Л.Н. О жизни. С. 465; Толстой Л.Н. Царство Божие внутри вас... // Толстой Л.Н. Избр. филос. произведения. М., 1992. С. 251.

³⁶ Толстой Л.Н. Философский дневник. 1901–1910. С. 123, 197.

³⁷ См.: Толстой Л.Н. Религия и нравственность // Толстой Л.Н. Избр. филос. произведения. М., 1992. С. 117–119.

последовательности Толстым обнаруживается осевая иерархия степеней (способов понимания) человеческой свободы. «Человек, — разъясняет Толстой, — на низшей ступени покорен только себе, но не покорен людям и Богу, т.е. закону Всего. На более высокой он покорен людям (законам людским, подчиняя им свою волю), но не покорен Богу; на высшей он покорен Богу, подчиняя Его закону и свою волю, и требования людей. ...Смирение перед людьми — свойство низкое, потому что не покорен и себе и Богу. Смирение же перед Богом — высшее свойство, потому что, покоряясь Богу, стоишь выше требований своей личности и людей»³⁸. Таким образом, общественно-экономический прогресс из детерминирующей основы исторической реальности превращается Толстым в некое отражение видимых, фиксируемых в социокультурной действительности результатов процесса внутреннего самосовершенствования человека, подлинной целью которого является не умеренное ограничение естественного эгоизма личности мерами внешнего дисциплинирования, взаимного контрактного обязывания или прямого властного принуждения, а окончательное преодоление самого личностного начала в предельном масштабе нивелирующего все и вся коммунизма бытия.

В этой же плоскости лежит и глубинный, как правило, скрытый от поверхностно-стереотипного взгляда пласт толстовской аргументации абсолютной недопустимости насилия в качестве средства «устроения» жизни других людей, т.е. способа разрешения противоречий между ними и принципа организации их совместного бытия. Толстой склонен усматривать насилие в любом акте внешнего волевого воздействия на других, к которому обычно прибегают люди в случае отсутствия внутреннего согласия между ними. «Насиловать, — прямо говорит мыслитель, — значит делать то, чего не хочет тот, над которым совершается насилие, и чего, наверное, для себя не желал бы тот, который совершает насилие»³⁹. Следовательно, непосредственным источником насилия как экспансии одной воли в пространство другой, служит именно суеверие личности, кото-

³⁸ Толстой Л.Н. Философский дневник. 1901–1910. С. 124.

³⁹ Толстой Л.Н. Царство Божие внутри вас... С. 338.

рое декларирует автаркию отдельной воли, позволяющую ей выступать в качестве внешней по отношению к любой другой. Иными словами, насилие, согласно Толстому, всегда есть продукт ложной уверенности в том, что «одни люди могут силой заставлять других людей жить по своей воле»⁴⁰, т.е. обладают правом и возможностью узурпировать их свободную волю и, тем самым, устанавливая над ними свою власть. Однако обнаруженное и теоретически обоснованное Толстым отсутствие абсолютной реальности личности исключает и подлинное существование восходящих к ней отдельных, конкурирующих в своих властных амбициях волей, что, в свою очередь, позволяет признать насилие онтологически абсурдным казусом воли.

В данном контексте особую важность приобретает закономерный вывод о том, что воля Бога в этом ряду также не может выступать в роли внешней, т.е. подавляющей свободу иных волей, поскольку Бог не есть Личность (даже в абсолютном смысле), о чем, по убеждению Толстого, наиболее красноречиво свидетельствует вопиющая внутренняя противоречивость, безосновательность и бессмысленность учения о «лицах» Бога в официальном богословии. Формулируемое его представителями определение Бога как единого по существу и троичного в «лицах» не только нарушает элементарные требования логики, но и вступает в прямое догматическое противоречие с понятием «существа Божия» как духа, обладающего атрибутом беспредельности. Прямо уличая авторов многочисленных богословских трактатов в нарушении закона тождества, Толстой указывает на полное отсутствие в подобных текстах единой концепции употребления или хотя бы внешней дифференцированности таких терминов, как «persona», «лицо», «substantia» и «ипостасис». В результате Толстой приходит к выводу о том, что догмат троицы неразумен, ни на чем не основан и попросту бесполезен, ввиду чего любому здравомыслящему человеку очевидно, что Бог не есть «лицо» и, тем более, «лица», поскольку троекратное наделение Божества личным статусом с необходимостью предполагает теологически невозможное и логически недопустимое признание внутренней дискретности и ограниченности Божественной

⁴⁰ Толстой Л. Н. Путь жизни. С. 200.

природы⁴¹. Бог — универсальное духовное начало и источник единой волевой интенции, следуя которой человек максимально свободно и адекватно осуществляет подлинные устремления собственной воли. «Нельзя сказать, чтобы служение Богу составляло назначение жизни, — рассуждает Толстой. — Назначение жизни человека всегда есть и будет его благо. Но так как Бог хотел дать благо людям, то люди, достигая своего блага, делают то, что хочет от них Бог, исполняют Его волю»⁴². Не в том, чего хочу я, как отдельная личность, а в том, чего хочет Бог, который и есть мое истинное «я», заключен, согласно Толстому, руководящий принцип всеобщего целеполагания. В его реализации человеческая воля обретает подлинную свободу и универсальный характер, а насилие оказывается не только этически неадекватным, но и онтологически абсурдным по причине отсутствия за пределами открывшегося «высшему духовному сознанию» континуума воли некоей отдельной — «чужой» или внешней — воли, способной извне диктовать свои условия кому бы то ни было. Воля едина и во всем она обнаруживает лишь саму себя, неумолимо преодолевая ложную дискретность личного начала посредством бесконечного расширения человеческого сознания до масштабов предельной универсальности Всего или Бога.

В результате подобных рассуждений Толстой решительно переходит от традиционной констатации ограниченного присутствия в человеке высшего божественного начала в виде души к утверждению о том, что «душа не есть что-то ... божественное, а есть сам Бог» как «само в себе без ограничения то духовное начало, которое я сознаю своим “я” и которое признаю во всем живом»⁴³. Толстой, по сути, делает окончательный в своем логическом и антропологическом максимализме вывод из предложенного ренессансным пантеизмом определения человека, согласно которому «человек есть Бог, но не абсолютным образом» (Николай Кузанский), т.е. «малый Бог» или «подобие Божества» (Я.Бёме). Толстой снимает с этого тождества всякие ограничения, пря-

⁴¹ См.: Толстой Л.Н. Исследование догматического богословия // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 23. М., 1992. Главы IV–VI.

⁴² Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 460.

⁴³ Толстой Л.Н. Философский дневник. 1901–1910. С. 492, 486.

мо утверждая, что человек — это не «второй» Бог или уменьшенная копия Божества для индивидуального пользования, а соразмерное масштабности Всего воплощение универсальной духовной безграничности и всеединства. Следовательно, «Бога, как личность, мы не можем знать» и, дабы обнаружить в себе Бога, т.е. установить, что «Он и я одно и то же», должны упразднить свою «отдельную личность», неповторимой индивидуальностью которой так привыкли дорожить: «Совсем отречься от себя — значит сделаться Богом»⁴⁴, — резюмирует Толстой.

Эта доминирующая имперсоналистическая интенция позволяет обнаружить в антропологических рассуждениях Толстого весьма широкий спектр чрезвычайно разноплановых религиозных и историко-философских влияний, в ряду которых, помимо мотивов христианизированного платонизма, средневекового христианского мистицизма, буддийского универсализма и ренессансного пантеизма, особое место занимают этико-философские идеи А. Шопенгауэра и И. Канта. Однако основная сложность оценки характера и степени предполагаемого влияния последних на формирование толстовского учения о человеке обусловлена тем, что ни концептуально, ни, тем более, терминологически зафиксировать результаты указанного влияния нельзя. Речь может идти только о выявлении некоторой контекстуальной общности размышлений этих знаковых представителей европейской философской культуры на тему соотношения эгоистического и универсального начал в природе человека. В связи с этим следует учесть, что пережитая Толстым глубокая и искренняя увлеченность идеями шопенгауэровского пессимизма не только не была равносильна интеллектуальной капитуляции русского мыслителя перед лицом подкупающего обаяния идей немецкого философа, но и завершилась сознательным и последовательным преодолением этого увлечения посредством обращения к нравственной философии Канта. Вместе с тем, обращение к этому сюжету, который, безусловно, может стать предметом вполне самостоятельного историко-философского исследования, вызвано тем, что он позволяет отчетливо увидеть главную коллизию толстовского имперсона-

⁴⁴ Толстой Л. Н. Философский дневник. С. 50, 494; *Он же*. Путь жизни. С. 380.

лизма: преодоление эмпирического эгоизма личности не предполагает отрицания автономии разума. По сути, толстовская формула преодоления личности только при поверхностном рассмотрении напоминает предложенный Шопенгауэром иррациональный путь преодоления эгоизма, сопряженный с неизбежностью «отрицания воли к жизни» и растворением «я» в безличной стихии «вечного исчезновения». Отречение от личности для Толстого — способ безусловного утверждения и предельного расширения той универсальной воли к жизни, за упразднение которой посредством достижения индивидом состояния «совершенного отсутствия желаний» с такой настойчивостью ратует немецкий мыслитель. Таким образом, толстовская модель имперсоналистической антропологии, в противовес как шопенгауэровской, так и исходной буддистской, стремится не к искоренению «хотения» как такового, а к его преобразению рационально обусловленной intersубъективностью универсальной воли. В подобном свете отнюдь не случайным выглядит то обстоятельство, что в итоге Толстой оказывает явное предпочтение кантовскому варианту рационального преодоления эгоизма через абсолютизацию всеобщего морального закона, делающего свободную волю доброй.

Исходя из этого, становится понятным, почему человек в своей подлинной качественности конструируется Толстым как сверхиндивидуальное духовное существо, универсальный статус которого обусловлен его рациональной природой. Именно разум («разумное сознание») призван вывести человека за пределы его телесного «я» и поставить на путь преодоления эгоизма как отречения от личности и обретения бесконечного бытия в Боге. Хотя в ряде случаев Толстой все же пытается заглянуть еще дальше, рассуждая о том, что, «идя по пути разумного мышления, на крайнем пределе разума можно найти Бога, но, дойдя до этого понятия, разум уже перестает постигать», ибо с этого момента его место должно занять «другое руководство»⁴⁵. Впрочем, эти статусные изменения неизбежно должны коснуться не только полномочий разума, но и самого концепта Бога...

⁴⁵ Толстой Л.Н. Исследование догматического богословия. С. 132; Л.Н. Толстой. Философский дневник. 1901–1910. С. 385.

Однако в целом итог антропологических размышлений Толстого вполне очевиден: только ценой утраты самой субъектности и идентичности отдельного «я» может быть достигнута та высшая онтологическая подлинность человеческого существования, которая является искомым эквивалентом бессмертия и получает у Толстого наименование «истинной жизни». Последняя есть «сознание заключенного в пределы и изменяющего эти пределы духовного (следовательно, не пространственного и не временного) существа», ибо «время и пространство — это раскрошение бесконечного для пользования им существами конечными»⁴⁶. Вместе с тем основной теоретический парадокс этого практически ориентированного учения Толстого об «истинной жизни» состоит в том, что, наделяя индивида онтологическим бесстрашием перед лицом смерти, оно лишает его возможности воспользоваться плодами своего приобретения. Подобно Эпикуру, утверждавшему, что человеку не дано встретиться со смертью в одной плоскости бытия, Толстой, по сути, говорит нам о том, что человеку никогда не удастся оказаться в одной реальности с вечностью, сохранив при этом возможность оценивать все преимущества своего положения, поскольку вечность неизбежно растворит человеческое существо в безразличной бесконечности и равнодушном величии Всего...

В этом заключен подлинно трагический пафос имперсоналистической антропологии Толстого, вызванной к жизни жадной укоренения человеческой личности в вечности и вынужденной ради достижения поставленной цели отказать самой личности в праве на существование.

⁴⁶ Толстой Л. Н. Исследование догматического богословия. С. 66–67; Толстой Л. Н. Путь жизни. С. 321.