

М.Л. Гельфонд

Проблема смысла жизни в нравственно-религиозной философии Л.Н. Толстого

Гельфонд Мария Львовна – доктор философских наук, доцент, заведующая кафедрой. Тульский филиал Российского экономического университета имени Г.В. Плеханова. Российская Федерация, 300000, г. Тула, пр-т. Ленина, д. 53-б, e-mail: mlgelfond@gmail.com

В статье рассматривается специфика понимания Л.Н. Толстым смысла человеческого существования. Проблема смысла жизни является ключевой в нравственно-религиозном учении великого русского писателя. Вопрос о ценности и назначении человеческой жизни имел для него не только фундаментальный теоретический характер, но и конкретный экзистенциально-практический смысл. Именно утрата последнего стала причиной глубокого духовного кризиса, который оказался катализатором масштабного процесса идейных исканий Толстого. Их прямым следствием явилось создание им оригинальной системы религиозно-философского синтеза в качестве оригинальной доктрины «истинной жизни». Автор статьи проводит реконструкцию и анализ идейных истоков и категориально-методологических оснований толстовской философии жизни и обнаруживает их в концепте «разумной веры». В ходе осмысления ее предмета и значения автор обращается к классической для европейской философии теме соотношения истины и блага, что позволяет выявить характерную для нравственно-философских построений Толстого тенденцию к их фактическому отождествлению. Этот прием позволяет Толстому создать гносеологические предпосылки и этико-аксиологические условия, необходимые нашему мышлению для установления универсальной ценности и позитивного смысла человеческого бытия. Тем самым вера Толстого аккумулирует в себе «сознание жизни» и «силу жизни», обеспечивая достоверность и непрерывность существования человеческого Я. В результате относительно самостоятельной задачей настоящего исследования становится определение ключевых особенностей и типологического статуса толстовской версии веры, что позволяет квалифицировать ее как способ непосредственного постижения подлинной сущности жизни и, одновременно, нормативно-практическую стратегию осмысленного и целесообразного человеческого существования.

Ключевые слова: Лев Николаевич Толстой, этика, мораль, религия, философия, смысл жизни, разум, вера, истина, благо

Вопрос о смысле человеческого существования в условиях его неизбежной онтологической конечности, гносеологической неопределенности и аксиологической амбивалентности – один из наиболее мощных вызовов философской культуре в целом. Принять его решились совсем не многие ее представители,

ибо риск получения отрицательного ответа на этот вопрос значительно превосходил даже самые неприятные последствия возможного профессионального фиаско. И потому столь высокой ценностью и неизменной актуальностью обладает творческое наследие тех философов, кто посвятил себя постижению смыслообразующих оснований человеческого бытия.

По-настоящему знаковой фигурой, воплотившей в себе типологические черты мыслителя, экзистенциально захваченного и интеллектуально мотивированного поиском истинного смысла жизни как в ее индивидуально-личностном, так и универсально-общечеловеческом измерениях, бесспорно, был Лев Николаевич Толстой, духовный опыт которого воплотил всю глубину и напряженность трагической альтернативы жизнеутверждения и жизнеотрицания, мистической воли к жизни и рациональной капитуляции перед лицом неотвратимой смерти. Острота этого внутреннего конфликта многократно усиливалась тем, что беспощадно острый ум Толстого не мог мириться с неопределенностью там, где речь шла в том числе и о неотъемлемых условиях его собственного существования, а потому именно он взял на себя роль настоящего инициатора того предельного вопрошания о смысле жизни, в поисках которого он последовательно подверг проверке на прочность все то, что составляет саму исходную аксиоматику человеческого бытия, рискнув поставить на кон саму жизнь, напрямую обусловив возможность ее продолжения адекватным постижением ее универсального смысла. И потому, несмотря на недюжинный аналитический потенциал и «гиперкритичность» толстовского ума, его религиозно-философские искания никогда не служили отвлеченным интеллектуальным упражнением, став неотъемлемой составляющей самой жизни мыслителя, ее наиболее значимыми, напряженными и органичными проявлениями. Иными словами, Толстой-человек, непосредственно проживающий жизнь, Толстой-художник, творчески воссоздающий ее, и Толстой-мыслитель, настойчиво вопрошающий о ее смысле и готовый идти до конца в своих поисках того абсолютного, что в ней есть, – это удивительно многогранный и вместе с тем внутренне единый, целостный феномен отечественной духовной культуры. Его подлинная уникальность обусловлена прежде всего тем, что в самой личности и творчестве Толстого органично соединились два равновеликих начала: философ, силой своего интеллекта дерзнувший подвергнуть логически беспощадной критике и рационально прояснить основополагающие истины человеческого бытия, и учитель жизни, стремившийся перевести их в плоскость прямой нормативной действенности. При этом Толстой-философ неизменно выступал как радикальный реформатор собственной жизни, ставшей пространством непосредственной реализации проповедуемых им принципов, в то время как Толстому-учителю жизни всегда было свойственно стремление к рефлексивной оценке и последовательной теоретической проверке любых выдвигаемых им положений и требований.

По всей вероятности, именно в этой неоднозначности мирозерцания великого русского писателя и надо искать подлинные причины постоянно возобновляющейся в толстоведческой литературе и публицистике дискуссии о том, являлся ли Толстой философом в академически строгом смысле этого слова или он был лишь искренне интересующимся философскими проблемами дилетантом. Дабы разобраться в этом, необходимо предварительно констатировать и внутренне принять очевидное: «учение Толстого» – это пример пре-

дельно широкого мирозерцания, исходно ориентированного на «житейский прагматизм»¹, т. е. на непосредственное нравственное устроение жизни, а не на ее последовательное метафизическое объяснение, в силу чего толстовское жизнеучение чуждо статически-абстрактной архитектоники отвлеченной философской системы классического образца, не способной целостно охватить и адекватно выразить всю полноту конкретного бытия мира и человека. Учитывая вышесказанное, настало время признать правоту Л. Шестова, прозорливо заметившего, что все толстовское творчество было, в сущности, рождено «потребностью понять жизнь, т. е. той именно потребностью, которая вызвала к существованию философию»². 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»³. А значит, мы по праву можем причислить его к представителям философского цеха, поставив символическую точку в неоправданно затянувшемся споре о том: философ ли Толстой?

Между тем не стоит забывать, что есть две категории философов: одни, подобно Сократу, живут так, как думают и учат, не приемля для себя иной формы существования, кроме органически присущей им устремленности к достижению максимально возможной гармонии образа мыслей и образа действий, другие полагают, что жизнь и творчество не только можно, но и должно четко разделять, оставляя в сфере публичной оценки и философской критики только сферу идей, а отнюдь не собственный экзистенциальный опыт их жизненно практической реализации.

Толстой, бесспорно, принадлежал к числу первых. Не случайно за ним прочно закрепилась репутация философа, ставшего неким новейшим «воплощением Сократа», в котором людям рубежа XIX–XX столетий был явлен «Сократ в квинт-эссенции как ... «сократин»» или «сократический момент новой культуры»⁴.

Однако по природе своей толстовский «сократизм» – явление, на наш взгляд, гораздо более глубокое, значительное и интересное, чем традиционно принято считать. Дело не только и не столько во внешне очевидном тактическом сходстве эвристической провокативности толстовского и сократовского склада ума, сколько в единстве самой стратегии их мышления, ставшей осевым вектором развития европейской культуры. Иначе говоря, главным здесь оказывается не метод, а предмет рассуждения, не то, как они мыслили, а то, о чем

¹ Ильин В.Н. Мирозерцание графа Льва Николаевича Толстого и его место в истории философии XIX в. В связи с судьбами пессимизма // Ильин В.Н. Мирозерцание графа Льва Николаевича Толстого. СПб., 2000. С. 55.

² Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше // Шестов Л. Избр. соч. М., 1993. С. 87–88.

³ Шестов Л. На Страшном суде (Последние произведения Л.Н. Толстого) // Шестов Л. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 112.

⁴ См.: Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. Л., 1991. С. 62; Шестов Л. На страшном суде... С. 117; Иванов Вяч.И. Лев Толстой и культура // Иванов Вяч.И. Родное и вселенское. М., 1994. С. 279; Булгаков С.Н. Человекобог и человекозверь // Булгаков С.Н. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 474; Белый А. Еще раз «Толстой» и еще раз Толстой // Белый А. Душа самосознающая. М., 1999. С. 280–281; Ильин В.Н. Мирозерцание графа Льва Николаевича Толстого... С. 151; Бердяев Н.А. Л. Толстой // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 459.

они размышляли, т. е. не само познание как таковое, а попытка рационального осознания и нравственной оценки жизни в качестве собственно человеческого способа существования. Именно Сократ первым из европейских философов осуществил «превращение жизни в самосознание, живого бытия в логику»⁵ и противопоставил постижение смысла жизни как всецело подконтрольного человеческому разуму пространства самопознания и самооценки натуралистическому объяснению внечеловеческой объективности стихийно действующих сил внешней действительности. Тем самым, интеллектуализм сократовского образца, последовательно дискредитировав самодостаточность натурфилософского миропонимания, расчистил магистральный путь развития европейского этического мышления. Отправным пунктом на этом пути явился знаменитый призыв Сократа: «Всего больше нужно ценить не жизнь как таковую, а жизнь достойную»⁶. Слова философа, впервые прямо заговорившего о том, что жить нужно не вообще, но хорошо, т. е. достойно и справедливо, навсегда разделили жизнь на два измерения – естественное и собственно человеческое, или нормативно-ценностное, перенеся ее центр и возможность действительно понимания из первого во второе. Причем последнее категорически ставится Сократом превыше объективно-физического существования человека, в чем окончательно убеждает нас личный пример философа, который добровольно и осознанно предпочел смерть продолжению жизни. Этот поступок Сократа становится самой яркой и убедительной иллюстрацией значимости его странного на первый взгляд предостережения о том, что «не следует избегать смерти всякими способами без разбора»⁷, ибо существуют вещи страшнее смерти. В этом свете сократовский вариант жизнеоправдания обнаруживает себя как прямое следствие свободного в своей принципиальной непредрежденности ценностного выбора между жизнью и смертью, как путь рационального и действенного оправдания высшей целесообразности жизни в виду самоочевидной неизбежности смерти.

«Жизнь, без понимания ее смысла, ... есть то, что называется сумасшествием»⁸, – вполне мог бы сказать Сократ, подводя итог своим рассуждениям. Однако слова эти принадлежат другому моралисту – Толстому, чье несомненное сходство с Сократом – не только повод для суждений, подобных категоричному выводу Л. Шестова о том, что благодаря Толстому «нам легче судить о Сократе», ибо «если бы был в наше время всезнающий оракул, он бы, наверное, сказал, что Толстой – мудрейший из людей»⁹. Как ни парадоксально, гораздо важнее другое, а именно то «поразительное сходство с Сократом – особенно в области интеллектуального оптимизма, который резко противоречит общей пессимистической установке Толстого»¹⁰. Поэтому кажущийся хрестоматийным «сократизм» Толстого – это наиболее подходящий, по нашему мнению, предлог поставить вопрос о соотношении рационального и внерационального

⁵ См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 1969. С. 52.

⁶ Платон. Критон // Платон. Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1990. С. 103.

⁷ Платон. Апология Сократа. Т. 1. С. 93.

⁸ Толстой Л.Н. Философский дневник. 1901–1910. М., 2003. С. 488.

⁹ Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С. 62; Шестов Л. На страшном суде... С. 117.

¹⁰ Ильин В.Н. Мужичок в железе (К метафизике романа Л. Толстого «Анна Каренина») // Ильин В.Н. Указ. изд. С. 257; Ильин В.Н. Мирозерцание графа Льва Николаевича Толстого... // Там же. С. 198.

начал мирозерцания мыслителя, т. е. напрямую усомниться в наличии оснований видеть в нем лишь «прямолинейного, догматического рационалиста»¹¹, демонстрирующего исключительное упорство и крайнюю наивность своей непоколебимой уверенностью во всесии и непогрешимости разума, выступающего преимущественно в амплу житейского здравого смысла.

Действительно, с одной стороны, необходимо признать, что жесткая логика сократического интеллектуализма, прямо отождествившего добродетель со знанием и отвергнувшего саму возможность намеренного зла именно как бесспорную девиацию психики, легко угадывается во многих рассуждениях Толстого. Хотя, с другой стороны, эта же легкость и заставляет усомниться в допустимости проведения любых упрощенно-прямолинейных параллелей. Так, при всей несомненности внешнего сходства толстовского способа рассуждения о цели и ценности жизни с сократовским, их общая эвдемонистическая интенция на поверку оказывается для Толстого своего рода логически обусловленным компромиссом, опосредствованным его религиозно-философской рефлексией, в то время как подлинная предпосылка его смысложизненных исканий коренится в глубоко личностном опыте непосредственного переживания «трагедии неизбежности смерти»¹². И если для Сократа осознание собственной смертности – повод для демонстрации искусства полемиста или упражнения в остроумии, то для Толстого – это глубочайшая экзистенциальная драма длинную в жизнь.

Танатологические переживания и размышления Толстого столь глубоки и интересны, что могут составить тему самостоятельного исследования как в области изучения его художественно творчества, так и в контексте анализа его религиозно-философского наследия. Поэтому ограничимся лишь тем их аспектом, который непосредственно позволяет выяснить и осмыслить истоки смысложизненного вопрошания мыслителя, задающего общую тональность и сквозную тематическую преемственность всем его последующим этико-философским рассуждениям. «Исходным пунктом и мотивом мировоззрения Толстого, – писал С.Л. Франк, – был страх смерти. Это есть ...одно из тех психологических сплетений в душе Толстого, в которых именно его земная натура определила в нем искание и достижение религиозной правды»¹³.

Осознание физической конечности как неопровержимого факта пространственно-временного существования человека в мире провоцирует у Толстого периодически повторяющиеся болезненно-пугающие «остановки жизни» и оказывается для него источником крайне мучительных в своей навязчивости и безысходности переживаний неизбежности финала, который для всех без исключения есть ни что иное, как «страшный мрак смерти после бессмысленных страданий и зла жизни»¹⁴. Стремясь подчеркнуть все отчаяние и безысходность своего положения Толстой приводит древнеиндийскую притчу про застигнутого в степи разъяренным зверем путника¹⁵, участь которого олицетворяет собой жизненный удел подавляющего большинства современных людей. Ожидание

¹¹ См.: Булгаков С.Н. Л.Н. Толстой // Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996. С. 239, 241; Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 458–459.

¹² Зеньковский В.В. История русской философии: в 2 т. Т. 1. Ч. 2. Л., 1991. С. 197.

¹³ Франк С.Л. Памяти Льва Толстого // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 450.

¹⁴ Толстой Л.Н. В чем моя вера? // Толстой Л.Н. Исповедь. В чем моя вера? Л., 1991. С. 119.

¹⁵ Там же. С. 48–49.

смерти пугает их, сковывая их волю и сознание, и «только исключительные люди, в редкие минуты напряженнейшего душевного подъема, научаются слышать и понимать загадочный язык смерти», что «дано было и Л.Н. Толстому»¹⁶. Оказавшись в полном одиночестве, он находит в себе силы «смотреть прямо в глаза ей, этой неизвестно откуда взявшейся таинственной и странной действительности»¹⁷, подчеркивает Л. Шестов. Все больше и больше погружаясь в нее, Толстой ощущает свое отторжение от «общего мира» как некое отклонение от психической нормы, своего рода «сумасшествие», которое удручает и пугает его гораздо больше, чем страх смерти.

Между тем смерть как неизбежный конец бессмысленного существования воспринимается Толстым в качестве сугубо индивидуальной перспективы, настоятельно требовавшей определиться в своем отношении к ней (что для рационалиста Толстого значило, прежде всего, открыто признать источником своей духовной болезни панический страх смерти, дабы затем, разумно обосновав человеческую конечность, выработать сознательное отношение к ней, чтобы иметь возможность жить осмысленной жизнью в ожидании смерти). Оказавшись перед лицом подобной необходимости, Толстой обнаруживает, что его нынешняя жизнь с ее идеалами, целями и ценностями не выдерживает проверки смертью. «Я не мог придать никакого разумного смысла ни одному поступку, ни всей моей жизни, – подводит он безрадостный итог прожитому, – меня только удивляло то, как я мог не понимать этого в самом начале. ...Как может человек не видеть этого и жить – вот что удивительно!»¹⁸. А тем временем большинство окружавших его людей продолжали жить, и даже ощущали себя в подобном положении весьма комфортно, что ставило мыслителя перед невыносимой и неразрешимой для его разумного сознания дилеммой: «Или *они* безумны, или *я*»¹⁹. Вполне естественное нежелание признать себя сумасшедшим, т. е. безумным, диктовало Толстому жесткие правила той «смертельно опасной» игры, в которую втянул его собственный разум, требовавший безоговорочного доверия к своим логически безупречным выводам о том, что смерть неизбежна, а жизнь лишена смысла, и ничто не в состоянии изменить этой страшной формулы, ибо все теряет смысл в перспективе неотвратимого конца.

Тем самым Толстой, пытающийся сохранить свою рациональную адекватность, обнаруживает ее несовместимость с естественным для каждого человека стремлением к самосохранению. Иначе говоря, жизнь как непосредственно явленная человеку самоочевидность его бытия не нуждается в дополнительной санкции какой бы то ни было иной, внешней или имманентной по отношению к ней, инстанции до тех пор, пока не обнаруживает свою неизбежную конечность. Ужасающая категоричность подобного открытия заставляет сознание Толстого отчаянно метаться в поисках избавления от навязчивых видений смерти, грозящей ему не только полным уничтожением привычной телесной оболочки, но и его самого. Толстой становится воисти-

¹⁶ Шестов Л. На Страшном суде... С. 98.

¹⁷ Там же. С. 133.

¹⁸ Толстой Л.Н. Исповедь // Толстой Л.Н. Указ. изд. С. 48.

¹⁹ Там же.

ну «одержим страхом смерти»²⁰, который прочно поселяется в его душе как некий демон. Не случайно Л. Шестов, развивая тему толстовского «сократизма», проводит своего рода обратную аналогию, позволяющую ему высказать не лишнее очевидной справедливости и глубины предположение о том, что «может быть, поэтический демон Сократа, сделавший его мудрецом, был только олицетворенным страхом»²¹.

Тонкую пронизательность этого замечания, однако, не следует воспринимать в духе допустимости прямого отождествления природы философствования обоих мыслителей. Остро пережитый Толстым еще в юности «натуралистический ужас»²² физической смерти как таковой, наложивший свой отпечаток на все его последующие суждения о ней, имел мало общего со спокойной размеренностью знаменитых сократических сентенций, сводящих восприятие неотвратимой конечности человеческого существования к сугубо гносеологической проблеме достоверности знания: «бояться смерти есть не что иное, как думать, что знаешь то, чего не знаешь»²³. В отличие от Сократа, Толстой переживает неизбежность смерти как сугубо личную перспективу уничтожения сознания своего неповторимого Я, порождающую «аффект метафизического отчаяния»²⁴, обесмысливающий и разрушающий его жизнь. А потому сократовскому интеллектуализму чуждо стремление к уничтожению жизни по причине невозможности обнаружения ее смысла, ибо последний по определению предшествует человеческой жизни в форме ее рационально постигаемой сущности, а потому его можно не знать или заблуждаться на его счет, но нельзя отрицать с позиций разума. Что же касается Толстого, то его путь жизни или, точнее, путь к жизни начинается именно с отрицания разумом осмысленности жизни, а следовательно, и самой жизни.

Именно здесь, в этой символической точке мировоззренческой бифуркации, слились воедино подлинно трагический пафос и истинное величие человека, дерзнувшего «свести на очную ставку жизнь и смерть»²⁵ и, приняв на себя роль арбитра в этом споре, поставить под вопрос саму возможность продолжения собственного существования в перспективе неумолимо осознаваемой неизбежности его грядущего уничтожения. Толстой отважился не только посмотреть правде в глаза, но и в одиночку принять нечеловечески грозный вызов, поставивший его перед лицом логически неразрешимой и психологически невыносимой для смертного существа дилеммы: обнаружить в рамках конечного, ускользающего в небытие человеческого существования такой смысл, который не уничтожался бы предстоящим ему прекращением и таким образом придавал бы жизни в глазах людей безусловную ценность, или, оставаясь честным до конца, довериться выводам разума и примириться с тем, что смерть неизбежна, а жизнь лишена смысла, и потому у разумного человека нет абсолютно никаких оснований для того, чтобы продолжать влачить столь безысходное, печальное и наполненное страданиями существование, не впадая в недостойные его статуса безволие или самообман.

²⁰ Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 460.

²¹ Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С. 63.

²² Ильин В.Н. Мирозерцание графа Льва Николаевича Толстого и его место в истории философии XIX в. В связи с судьбами пессимизма. С. 63.

²³ Платон. Указ. соч. С. 83, 96.

²⁴ Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 403.

²⁵ Шестов Л. На Страшном суде... С. 141.

Очевидный трагизм этой дилеммы заключен в невозможности выбора между двумя равно неприемлемыми для человека и являющимися прямой угрозой нормальному состоянию его сознания решениями. Так, в первом случае задача представляется явно абсурдной для человеческого интеллекта, а во втором – для человеческой воли. И, тем не менее, Толстой берется распутать это кажущееся безнадежным дело, вполне отдавая себе отчет в том, что его исход неизбежно и напрямую определит перспективу его личного существования.

Вся экзистенциальная острота и логическая противоречивость возникшей ситуации выразилась в предельно точной толстовской формулировке главного вопроса, того, «без которого жизнь невозможна»: «Есть ли в моей жизни такой смысл, который не уничтожился бы неизбежно предстоящей мне смертью?»²⁶. Этот вопрос, по точному определению Н.О. Лосского, обретает для мыслителя характер предельного вопрошания «об имманентной и объективной ценности, а следовательно, и задаче бытия»²⁷. Таким образом, именно факт неизбежности смерти, порождая экзистенциальный страх переживания собственной конечности, включает в человеке механизм рационального поиска и обоснования тех целей, реализация которых может придать его существованию не девальвируемый ни при каких обстоятельствах смысл. Парадоксальность этого умозаключения состоит в том, что оно, по сути, утверждает: именно неизбежность смерти напрямую обуславливает ценность жизни, инициируя процесс определения ее смысла.

В свете этого невольно возникает желание провести параллель с известным вопросом А. Камю, выявляющим, в сущности, ту же жесткую корреляцию смысла и ценности жизни: «Стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить?»²⁸. В толстовском варианте этот вопрос мог бы звучать так: «Стоит ли жизнь того, чтобы за нее умереть?»... Безусловно, да, но только при условии, что эта жизнь достойная, уверенно ответил бы на этот вопрос рационалист сократовского образца. Однако Толстой вкладывал в этот вопрос несколько иной смысл, в силу чего его не вполне удовлетворяет прямолинейность логики классического интеллектуализма, ограничивающей интерпретацию смерти только пространством свободы человеческого выбора. Ведь наиболее мучительное сомнение рождает именно то обстоятельство, что обреченность на смерть есть универсальная характеристика любой жизни, которая неизбежно уравнивает всех живущих безотносительно к аксиологической качественности существования каждого конкретного индивида. Иначе говоря, человек скорее склонен примириться с самим фактом смерти, чем с ее «неразборчивостью», лишаящей его последней надежды на обретение смысла собственного существования. Тщетно разум Толстого ищет выход из этого тупика, всякий раз наталкиваясь лишь на очередное логическое подтверждение практической безнадежности своих усилий и не желая замечать, что давно совершил подмену вопроса. Вместо выяснения того, заслуживает ли жизнь того, чтобы терпеть пытку страхом смерти, он формулирует вопрос так: «Стоит ли сам разум того, чтобы за (из-за) него умереть?», ибо никто кроме него самого, на деле, не требует от человека отказаться от продолжения жизни, причем по одной лишь причине – невозможности собственными силами обнаружить и адекватно выразить смысл человеческого существования.

²⁶ Толстой Л.Н. Исповедь. С. 52–53.

²⁷ Франк С.Л. Лев Толстой и русская интеллигенция // Франк С.Л. Указ. изд. С. 443.

²⁸ Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов. М., 1990. С. 223.

В итоге исходная рационально обусловленная антитеза жизнеутверждения и жизнеотрицания наполняется новым содержанием и приобретает форму неотвратимого выбора между «отрицанием жизни» и «отрицанием разума». С одной стороны, Толстой вынужден был честно признать, что именно разум и только он один «исключает жизнь»²⁹, выступая в роли непосредственного источника категорического требования уничтожения жизни в виду ее рационально установленной бессмысленности. Однако, с другой стороны, выходило нечто еще более неприемлемое: 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»³⁰. Таким образом, выбор на деле оборачивался безвыходностью, становясь экзистенциальным и логическим 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 постепенно стали перевешивать в душе 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»³¹. Именно поэтому, оказавшись в отчаянном положении безысходности и пережив острый духовный кризис, чуть было не закончившийся для него реализацией заветного желания разорвать гордые узлы противоречий между «разумным сознанием», отрицавшим жизнь, и «сознанием жизни», ее утверждавшим, «поскорее кончить обман и убить себя»³², Толстой явил собой «самый... витальный тип в русской культуре»³³, да и не только в русской. Встав на защиту жизни, он с присущей его интеллекту и темпераменту мощью и методичностью начинает устранять любые препятствия, мешающие выполнить поставленную задачу, – создать универсальное духовно-практическое жизнепонимание и жизнеучение, в основе которого лежал бы наиболее экзистенциально достоверный и логически безупречный вариант «жизнедицеи».

Толстого не останавливает даже необходимость отрицания самого разума во имя утверждения жизни. «Я, мой разум – признали, – рассуждает он, – 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»³⁴. Интуитивно почувствовав в рациональной аргументации бессмысленности жизни очевидную

²⁹ Толстой Л.Н. Исповедь. С. 75.

³⁰ Там же. С. 76.

³¹ Там же. С. 70.

³² Там же.

³³ Ильин В.Н. Мирозерцание графа Льва Николаевича Толстого... С. 101.

³⁴ Толстой Л.Н. Исповедь. С. 71.

фальшь, Толстой, прежде всего, выражает серьезные сомнения относительно наличия у разума полномочий судить о жизни или, точнее, судить жизнь. Признать, пойдя на поводу у разума, жизнь бессмыслицей, рассуждает он, – значит оценить ее как зло. Подобный вывод необходимо сопряжен с требованием покончить со злом, т. е. перестать жить. Абсурдность этого требования представляется Толстому особенно вопиющей на фоне обнаруженной им закономерности: даже самая изощренная интеллектуальная аргументация в пользу бессмысленности жизни, как правило, утрачивает какую бы то ни было убедительность в виду явного нежелания подавляющего большинства рассуждающих на подобные темы практически следовать своим теоретическим выводам. Это наблюдение Толстой склонен рассматривать не только в качестве житейской максимы, которую он почерпнул в опыте веры простого народа. Данное положение вполне может претендовать и на логическую достоверность. Последовательно дискредитируя классические рациональные способы жизнеотрицания, Толстой убедительно вскрывает их главный гносеологический порок. Все они в конечном счете неоправданно отождествляют очевидную невозможность обнаружения смысла жизни средствами мышления с полным отсутствием в человеческом существовании какого-либо смысла как такового. Следовательно, любые выводы из этой ложной посылки будут заведомо несостоятельны как теоретически, так и практически.

Окончательная ясность понимания природы возникшего по вине самого разума противоречия, равно как и путей его преодоления, пришла к Толстому только тогда, когда ему удалось обнаружить, что причина рациональной неизбежности жизнеотрицания кроется не в логической ошибке рассуждения, а в его изначальной экзистенциальной несостоятельности. Это заставило Толстого откровенно признать, что роль инициатора предпринятой им проверки сыграло то, по сути, дорациональное начало, которое он назвал «сознанием жизни». Именно эта сила коренным образом изменила деструктивную по отношению к жизни направленность толстовского мышления, создав условия, необходимые для преодоления того отчаянного положения, в котором оказался Толстой по вине своего же собственного разума, незаконно присвоившего себе право санкционирования жизни. Все вышеизложенное вплотную подводит Толстого к выводу о том, что отвлеченное рациональное «жизнеотрицание» столь же утопично, как и отвлеченное рациональное «жизнеоправдание», ибо разум не может ни создать, ни уничтожить жизни, которая на поверку просто «есть». Разум же 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»³⁵.

Когда вся экзистенциальная абсурдность рационального жизнеотрицания наконец открылась 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. В результате Толстой вплотную подходит к выводу о том, что «примирение» разума и жизни

³⁵ Толстой Л.Н. В чем моя вера? С. 215; Толстой Л.Н. О жизни // Толстой Л.Н. Избр. филос. произведения. М., 1992. С. 510.

возможно, но достижимо оно только на пути экзистенциального оправдания разума, а не рационального утверждения жизни. «Я понял, – констатирует 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»³⁶. В приведенном толстовском рассуждении 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»³⁷. Сам Толстой выражает свое признание онтологической вторичности постигаемого разумом смысла жизни по отношению к жизни как таковой прямым указанием на то, что дабы адекватно «понять жизнь и смысл ее... надо жить... настоящей жизнью...»³⁸. Следовательно, предложенный 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 каждой конкретный его момент.

Таким образом, Толстому удается, наконец, найти полностью устраивающий его самого и, одновременно, наиболее последовательный логически 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, путь 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 Толстым устанавливается, 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 Толстому истину жизни следующим образом: разум «должен смириться», ибо «в жизни есть нечто большее, чем разум»³⁹. В виду этого Толстой вынужден признать:

³⁶ Толстой Л.Н. Исповедь. С. 87.

³⁷ См.: Сартр Ж.П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М., 1990. С. 323, 342.

³⁸ Толстой Л.Н. Исповедь. С. 90.

³⁹ Шестов Л. На Страшном суде... С. 123.

пытаясь решать «предельные вопросы бытия и действия»⁴⁰ при помощи одного лишь разума человек демонстрирует свою крайнюю близорукость и ничем не оправданное упрямство, ибо «знание истины можно найти только жизнью»⁴¹. Однако именно разум необходим для того, чтобы 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»⁴², настоятельно требовавшего уничтожить жизнь и стало мистическим прорывом человеческого сознания из конечного в бесконечное, из временного в вечное.

Побудительные мотивы этого вынужденного исхода толстовского мышления в область абсолютного следует искать в «мистическом ужасе перед временным, преходящим характером жизни, ужасе перед бессмысленностью всей жизни, если она ...не прикреплена к чему-либо вечному и безусловному»⁴³. Но где найти его, если ни эмпирически, ни рационально оно не обнаруживается? И главное, стоит ли продолжать поиски, ясно видя и в полной мере понимая всю бесполезность своих усилий? Эти вопросы требуют от человека сознательно преодолеть тот гносеологический архетип, согласно которому тьма небытия выглядит неизбежным логическим следствием бессмысленности жизни. Вывод очевиден: толстовские рассуждения о жизни и ее смысле замыкаются в некий символический круг, где понимание подлинного смысла жизни есть, одновременно, ее необходимая предпосылка, неотъемлемое условие, способ осуществления и закономерный итог. То есть, чтобы адекватно понять и выразить смысл человеческой жизни, необходимо соотнести ее цели с тем, что превосходит пространственно-временную ограниченность физического существования, ибо в основании смысла жизни «не может не быть независимость от временности существования»⁴⁴. А потому вопрос о смысле жизни есть, согласно Толстому, прежде всего вопрос о соотношении конечного и бесконечного в ней, т. е. о том, «какой смысл имеет мое конечное существование в этом бесконечном мире?»⁴⁵.

Если смысл конечной человеческой жизни был бы ей имманентен, то этот вопрос отпал бы сам собой, разъясняет Толстой. Не замечая этого, философы, пространно рассуждающие о суетности жизни, ее бессмысленности и мучительности, впадают в явную тавтологию, поскольку только повторяют сам вопрос, ничуть не приближаясь к ответу. Именно в этом и усматривает Толстой их, да и свою собственную, основную ошибку, порожденную изначально неверным ходом рассуждений «разумного сознания». В то время, как ответ на поставленный вопрос требует «объяснения конечного бесконечным и наоборот»⁴⁶, т. е. выявления сущностного отношения одного к другому, ученые мужи занимались лишь приравниванием конечного к конечному, а бесконечного к бесконечному, приходя к и без того очевидным выводам, подсказываемым им

⁴⁰ Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 330.

⁴¹ Толстой Л.Н. Исповедь. С. 90.

⁴² Шестов Л. На Страшном суде... С. 123.

⁴³ Франк С.Л. Памяти Льва Толстого. С. 450.

⁴⁴ Толстой Л.Н. Философский дневник. 1901–1910. С. 413.

⁴⁵ Толстой Л.Н. Исповедь. С. 76.

⁴⁶ Там же. С. 77.

их разумом. «Поняв это, – резюмирует Толстой, – я понял, что и нельзя было искать в разумном знании ответа на мой вопрос», следовательно, необходимо признать, «что у всего живущего человечества есть еще какое-то другое знание, неразумное – вера, дающая возможность жить»⁴⁷.

Парадоксальность подобной веры обнаруживается в том, что по самой своей природе она есть априорная форма самосознания человеческого Я, конституирующего себя не в противовес разуму, а именно благодаря максимально последовательной реализации его возможностей. Другими словами, вера, согласно Толстому, утверждает себя не вопреки логике разума, а в результате предельно строгого следования ей, в силу чего вера обнимает не то, что еще не познано, а то, что в принципе непознаваемо. «Я не буду искать объяснения всего, – со всей присущей ему твердостью заявляет Толстой. – Я знаю, что объяснение всего должно скрываться, как начало всего, в бесконечности. Но я хочу понять так, чтобы быть приведенным к неизбежно необъяснимому; я хочу, чтобы все то, что необъяснимо, было таково не потому, что требования моего ума неправильны (они правильны, и вне их я ничего понять не могу), но потому, что я вижу пределы своего ума. Я хочу понять так, чтобы всякое необъяснимое положение представлялось мне как необходимость разума же, а не как обязательство поверить»⁴⁸.

Заметим, что к этому выводу Толстого отчасти подводит и признание того, что действия разума, примеряющего на себя мантию судьи и выносящего от своего имени смертный приговор жизни ввиду собственной неспособности обнаружить в ней смысл, должны быть признаны насильственными и нелегитимными как в гносеологическом, так и в аксиологическом отношении. Иначе говоря, подлинный прорыв человека к постижению истинного смысла жизни не может являться локальным актом мышления или отдельным изъявлением индивидуальной воли, ибо «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»⁴⁹. Дабы установить первое, убежден Толстой, человеку на-сущно необходима вера как изначально целостное «сознание жизни», которое предшествует гносеологическому расчленению действительности на субъект и объект и потому служит предельно надежным гарантом недопустимости самой возможности отрицания одного из них другим.

Принимая все это во внимание, веру Толстого было бы ошибочно интерпретировать не только в качестве преимущественно гносеологической, но и в качестве сугубо аксиологической или всецело этической категории. Последнее неизбежно было бы сопряжено с наличием абсолютного критерия, в соответствии с которым в рамках жизни можно было бы осуществить окончательную демаркацию области добра и зла. Толстой же, напротив, полагает, что вера конституирует саму жизнь как благо, не оставляя в ней места злу. Человеческая жизнь как зло невозможна, поскольку зло есть отсутствие смысла, неизбежно разрушающее жизнь. Причем не только в идеальном, но и в сугубо практическом отношении. Признать жизнь бессмыслицей – значит оценить ее как зло. Подобный вывод необходимо сопряжен с требованием покончить со злом, т. е. перестать жить.

⁴⁷ Толстой Л.Н. Исповедь. С. 78.

⁴⁸ Там же. С. 109–110.

⁴⁹ Там же. С. 87.

Абсурдность такого требования во всей своей пугающей полноте открылась Толстому тогда, когда в своих напряженных исканиях подлинного смысла жизни он с удивлением обнаружил, что даже самая изощренная интеллектуальная аргументация в пользу бессмысленности жизни, как правило, теряет какую бы то ни было убедительность в виду явного нежелания подавляющего большинства людей, с демагогической легкостью или нарочитой пафосностью рассуждающих на подобные темы, на деле следовать своим теоретическим выводам.

Это наблюдение Толстой склонен рассматривать не только в качестве житейской максимы, которую он почерпнул в опыте веры простого народа. Данное положение вполне может претендовать и на логическую достоверность. Последовательно дискредитируя классические рациональные способы жизнеотрицания, Толстой убедительно вскрывает их главный гносеологический порок. Все они в конечном счете неоправданно отождествляют очевидную невозможность обнаружения смысла жизни средствами мышления с полным отсутствием в человеческом существовании какого-либо смысла как такового. Следовательно, любые выводы из этой ложной посылки заведомо будут несостоятельны как логически, так и практически, рождая опасную иллюзию неизбежности деструктивной стратегии разума в отношении жизни.

Сам Толстой преодолевает этот соблазн ложной очевидности через непосредственно индивидуальное переживание той трагической капитуляции разума перед всепроникающим страхом смерти, который и приводит в действие мощный механизм предельного вопрошания о смысле жизни. В итоге именно диалектика жизни и смерти оказывается той эвристической почвой, из которой произрастает толстовская вера, приобретающая ярко выраженную жизнеутверждающую интенцию.

Толстовская вера есть абсолютное жизнеутверждение и жизнеоправдание: она, одновременно, тождественна и жизни, и благу. Именно вера как непосредственное «сознание жизни» объединяет людей в их естественном стремлении к благу, ибо человеческая жизнь возможна и оправдана только как благо, и это ее единственно разумная форма. «Жить для каждого человека все равно, что желать и достигать блага; желать и достигать блага – все равно, что жить»⁵⁰, – резюмирует Толстой, внешне следуя традиции сократического эвдемонизма. Однако простое логическое преобразование приведенного выше суждения позволяет предположить, что тождество жизни и блага оправдано и достижимо только, если последнее выступает как этико-аксиологический эквивалент онтологической действительности и полноты самого человеческого существования как такового, т. е. дано до противоположности добра и зла и позволяет подняться над нею. Лишь при таком условии жизнь и благо метафизически соизмеримы, а их тождество, составляя подлинное содержание веры, способно конституировать аксиоматику человеческого бытия, которое возможно только как благо – благо в предельно универсальном его выражении.

Этот аксиологический детерминизм во многом предопределяет и специфику толстовской антропологии. Мыслитель склонен идентифицировать человека как изначально нравственное существо, чья сущность фиксируется в его предназначении и его конкретных делах. «Для того, чтобы человеку жить

⁵⁰ Толстой Л.Н. О жизни. С. 430.

хорошо, – рассуждает мыслитель, – ему надо знать, что он должен и чего не должен делать. Для того, чтобы знать это, нужна вера. Вера – это знание того, что такое человек и для чего он живет на свете. И такая вера была и есть у всех разумных людей»⁵¹. Понимаемая таким образом вера одновременно служит основанием и границей разума, причем представляет собой такой его предел, который неизбежно устанавливается самим разумом и может быть воспринят человеком только со стороны разума.

Таким образом, несложно обнаружить, что вера в религиозно-философских построениях Толстого выступает исключительно в ее соотносительности с разумом и наоборот, что делает их подобными сиамским близнецам, разделить которых не представляется возможным, ибо в отсутствии одного из них дугой обречен на гибель. Отсюда с необходимостью следует, что разум, пытающийся упразднить веру, подобен незадачливому чудаку, который пилит сук, на котором сидит. Вера же, с беспредельной настойчивостью требующая от разума безоговорочного подчинения (вплоть до его добровольного или принудительного самоуничтожения), безусловно обречена на превращение в свод суеверных, нелепых и бессмысленных положений. В связи с этим важно подчеркнуть следующее: поскольку именно вера задает высшие пределы разуму, то последний неизбежно должен приводить человека к вере, одновременно удостоверяя ее «разумность». Иначе говоря, верить во что-либо означает для Толстого знать наверняка, что это – истина, а «кто знает истину, нужную для его блага, тот не может не верить в нее» подобно тому, как «человек, понявший, что он истинно тонет, не может не взяться за веревку спасения»⁵². Искомое же знание истины, а точнее, ясное понимание того, что это и есть истина, как раз и дается человеку исключительно его разумом.

В подобном контексте становится также очевидным и то, почему Толстого более всего интересует изначальное по отношению ко всем остальным, экзистенциально-бытийное измерение веры, а не ее теологическая аргументация, культурно-историческая феноменология или философская критика. «Я понял, – делает вывод Толстой, – что вера в самом существенном своем значении не есть только “обличение вещей невидимых” и т. д., не есть откровение (это есть только описание одного из признаков веры), не есть только отношение человека к Богу (надо определить веру, а потом Бога, а не через Бога определять веру), не есть только согласие с тем, что сказали человеку, как чаще всего понимается вера, – вера есть знание смысла человеческой жизни, вследствие которого человек не уничтожает себя, а живет. Вера есть сила жизни; а потому человек должен верить, чтобы жить, ибо «где жизнь, там вера, с тех пор как есть человечество»⁵³. К столь тривиальному, на первый взгляд, выводу приводит Толстого весь колоссально сложный путь его духовных исканий. Жизнь, имеющая смысл, приобретает в его глазах вполне завершенные очертания – это жизнь, основанная на вере. Чем сильнее и глубже вера человека, тем прочнее основание его жизни, поскольку без веры жизнь человека лишена смысла, т. е. попросту невозможна.

Главной особенностью подобной веры является то, что ее предмет нельзя оторвать от формы или механизма ее реализации. В отличие от веры, понимаемой как безусловное доверие чему или кому-либо, и, следовательно, до-

⁵¹ Толстой Л.Н. Путь жизни. М., 1993. С. 32.

⁵² Толстой Л.Н.. В чем моя вера? С. 268.

⁵³ Толстой Л.Н. Исповедь. С. 79.

пускающей практически ничем не ограниченную предметную вариативность, подлинной верой, согласно Толстому, может являться лишь та, которая непосредственно утверждает себя в единственно возможном предмете, т. е. категорически не допускает иного отношения к нему. В данном контексте вера есть неотъемлемое и необходимое условие жизни любого человека, ибо именно вера задает его особенное отношение к миру как исходный факт уникальной реальности его бытия.

Вместе с тем, эта вера не просто экзистенциально учреждает отдельное человеческое Я как конкретную жизнь, она неотрывна от бытия в целом и, в сущности, предметно тождественна ему. Говоря иными словами, вера есть метафизический эквивалент жизни, не допускающий трансцендирования его оснований за пределы последней, т. е. именно вера представляет собой единственно возможный и адекватный способ установления связи субъекта с объектом как факта изначальной причастности конкретного эмпирического субъекта всеобщему бытию универсума. Таким образом, посредством веры человек утверждает себя по отношению к миру в качестве подлинно существующего и активного начала, ибо, по выражению самого Толстого, «человек... без какого-либо отношения к миру так же невозможен, как человек без сердца»⁵⁴. Данный факт служит необходимой предпосылкой всякого познания, считает Толстой, в силу чего вера как «сознание жизни» и «сила жизни» всегда логически и онтологически предшествует любым рациональным суждениям о ней, тем самым удостоверяя непрерывность и достоверность как существования, так и самосознания нашего Я. Утверждение «я верю» означает у Толстого, по сути, «я существую», а именно, «верю, следовательно, существую» или «существую, поскольку верю».

Такая вера, как уже отмечалось выше, предполагает строгую и однозначную предметную определенность, обнаруживающую две тесно взаимосвязанных между собой сферы имманентно присущего ей содержания: метафизическую, в которой ее предмет выступает как истина, и аксиологическую, где последний раскрывается как благо (добро). В силу исходной скоординированности этих неотъемлемых составляющих предметной области толстовской веры ее фундаментальным принципом оказывается тождество истины и блага, позволяющее обеспечить телеологическое и критериальное единство нашего восприятия и реализации «истинной жизни» как блага, т. е. существования, удостоверяемого и санкционируемого наличием в нем универсального жизнеутверждающего смысла.

Иными словами, в интерпретации Толстого, вера представляет собой способ непосредственного постижения человеком истины, выступающей как благо (добро) в его абсолютном измерении. Тем самым, толстовская философия веры во многом продолжает и развивает духовную традицию, в рамках которой вера раскрывается как деятельное выражение мыслящей воли человека к достижению опознанной им цели жизни. Будучи непосредственно соизмеримой с высшими, предельными основаниями бытия, эта цель стимулирует пробуждение в человеке той всеподчиняющей устремленности к вере, которая пробуждает, проясняет и облекает в конкретную форму уже хранившиеся

⁵⁴ Толстой Л.Н. Религия и нравственность // Толстой Л.Н. Избр. филос. произведения. М., 1992. С. 120.

в его душе отрывочные и не до конца осознанные представления о наличии безусловного духовного центра его жизни, о сущности абсолютной истины и ее содержательной наполненности. Действие этой «воли к вере» Толстому в полной мере довелось испытать на собственном опыте, приобретенном им в ходе выпавших на его долю духовных испытаний. Они кардинально изменили самые основы жизнепонимания мыслителя, но даже это не смогло заставить его (подобно Сократу) «повиноваться ничему..., кроме того убеждения, которое после тщательной проверки представляется... наилучшим»⁵⁵. Следуя в русле сократического интеллектуализма и глубоко усвоив его фундаментальное требование «мыслить правильно», Толстой услышал в нем призыв употреблять свой разум не на разрешение вопросов о том, что такое жизнь и зачем человек живет, а на максимально полное уяснение того, как следует жить, т. е. как правильно распорядиться благом жизни. Наиболее внятный и непротиворечивый по содержанию ответ на этот вопрос Толстой нашел в учении Христа.

Не случайно в своем программном сочинении «В чем моя вера?» Толстой, формулируя собственный «символ веры», напрямую связывает его с евангельской проповедью Христа и, в то же время, придает ему форму рационально детерминированного алгоритма постижения подлинного смысла конкретного человеческого существования:

Я верю в учение Христа, и вот в чем моя вера...

Я верю, что учение это дает благо всему человечеству, спасает меня от неизбежной гибели и дает мне здесь наибольшее благо. А потому я не могу не исполнять его...

Учение Христа есть благо и истина...

Я понял, в чем мое благо, *верю* в это и потому не могу делать того, что несомненно лишает меня моего блага.

Но мало того, что я верю в то, что я должен жить так, я *верю*, что если буду жить так, и только так, то жизнь моя получит для меня единственно возможный разумный, радостный и не уничтожаемый смертью смысл⁵⁶.

Однако, несмотря на постоянно демонстрируемую Толстым склонность, с одной стороны, апеллировать к ценностно-нормативному универсализму новозаветной моральной доктрины, а с другой, – явно солидаризироваться с классическими интенциями европейского интеллектуализма, не следует поддаваться искушению упростить толстовское понимание веры, сведя его лишь к тактически вынужденному компромиссу между объективно неизбежным признанием ограниченности теоретических возможностей разума в области познания мира и постулированием неограниченности его практических полномочий в области регуляции человеческого поведения, т. е. к «моральной вере» в кантовском ее понимании. Их качественным различием является то, что если для немецкого философа, говоря его же языком, вера основывается на допущении моральных убеждений, то для русского мыслителя она сама выступает первичным основанием как нравственного закона, так и жизни во всей ее онтологической полноте и подлинной аксиологической качественности.

Таким образом, символический круг наших рассуждений замкнулся, и исходная посылка органично обнаружила себя в их заключительной фазе: «истинная жизнь» возможна только в качестве блага, вера же, в оригинально тол-

⁵⁵ Платон. Критон. С. 100.

⁵⁶ См.: Толстой Л.Н. В чем моя вера? С. 329–345.

стовской ее версии, и есть единственная возможность конституирования жизни в статусе «истинной жизни», т. е. смыслообразующего и смыслореализующего существования автономных и ответственно действующих субъектов. Эта «разумная вера» открыла перед духовным взором Толстого ранее недоступное для его восприятия пространство, в рамках которого человек способен, ясно осознавая собственную онтологическую ограниченность, гносеологическую несамодостаточность и нравственное несовершенство, действовать так, будто он является субстанциональным носителем универсального начала, логически и аксиологически предшествующего его эмпирическому бытию и всецело подчиняющего его деятельность абсолютной моральной императивности.

Именно «разумная вера» стала фундаментом и, одновременно, способом репрезентации уникальной толстовской модели жизнеутверждения. Говоря иначе, «разумная вера» Толстого – не отвлеченно-абстрактная по отношению к жизненной стихии величина, не искусственно-мертвая моралистическая константа, чуждая конкретной полноте жизни и жестко регламентирующая ее, а насущно необходимая практическая стратегия человеческого существования, неукоснительное следование которой служит высшим гарантом целесообразности и осмысленности последнего. Эта вера явилась *особой интегративной формой духовного знания*, которое стало неизбежным следствием глубокой убежденности привыкшего последовательно мыслить человека в логической и экзистенциальной достоверности определенной совокупности возвышенных и универсальных нравственных принципов и, вместе с тем, основанием оригинальной антропоцентрической концепции смысла жизни, ориентирующей человека на абсолютные моральные ценности и безусловные нравственные правила.

Список литературы

- Белый А. Душа самосознающая. М.: Канон+, 1999. 560 с.
- Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. Т. 2. М.: Искусство, 1994. 510 с.
- Булгаков С.Н. Тихие думы. М.: Республика, 1996. 509 с.
- Булгаков С.Н. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. 751 с.
- Зеньковский В.В. История русской философии: в 2 т. Л.: ЭГО, 1991.
- Иванов Вяч. И. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. 428 с.
- Ильин В.Н. Мирозерцание графа Льва Николаевича Толстого. СПб.: РХГИ, 2000. 480 с.
- Лев Николаевич Толстой / Под ред. А.А. Гусейнова, Т.Г. Щедриной. М.: РОСС-ПЭН, 2014. 574 с.
- Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М.: Искусство, 1969. 641 с.
- Платон. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. 860 с.
- Сумерки богов. М.: Политиздат, 1990. 398 с.
- Толстой Л.Н. Избр. филос. произведения. М.: Просвещение, 1992. 528 с.
- Толстой Л.Н. Исповедь. В чем моя вера? Л.: Худож. лит., 1991. 410 с.
- Толстой Л.Н. Путь жизни. М.: Высш. шк., 1993. 527 с.
- Толстой Л.Н. Философский дневник. 1901–1910. М.: Известия, 2003. 543 с.
- Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс: Вильгис, 1991. 600 с.

Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. 736 с.

Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. Л.: ЛГУ, 1991. 213 с.

Шестов Л. Избр. соч. М.: Ренессанс, 1993. 512 с.

Шестов Л. Соч.: в 2 т. М.: Наука, 1993. 1222 с.

The Problem of the meaning of Life in the Moral and Religious Philosophy of Leo Tolstoy

Maria Gel'fond

Higher Doctorate (*Habilitation*) in Philosophy, Professor, Head of Department. Plekhanov Russian University of Economics in Tula. 53-b prospect Lenina, Tula 300000, Russian Federation; e-mail: mlgelfond@gmail.com

The article is devoted to the specificity of Leo Tolstoy's understanding of the meaning of human life. The problem of the meaning of life is of key importance in Tolstoy's moral and religious teaching. Tolstoy regards the question of value and purpose of human existence as not only theoretical one, but also as existential and practical. Tolstoy's failure to find the answer became the reason of deep personal crisis, which turned out the catalyst for his spiritual quest. Tolstoy's original religious and philosophical synthesis as the doctrine of '*the real enjoyment of life*' had become the direct result of this quest.

In the article the author reconstructs and analyses theoretical sources and methodological grounds of Tolstoy's philosophy of life and reveals them in terms of '*the rational faith*' concept. Pondering the concept, the author appeals to the European classical philosophical theme of correlation between truth and the good and demonstrates the tendency to their identification in Tolstoy's moral and philosophical teaching. This view allows Tolstoy to construct the epistemological, ethical and axiological grounds as necessary conditions for establishing the universal value and positive meaning of the human life. Thus Tolstoy's faith accumulates in itself '*the sense of life*' and '*the strength of life*' assuring the reliability and continuity of the human Self. The analysis of Tolstoy's concept of faith in all its complexity is independent task in the research. As a result this concept was presented as the way of direct understanding of the real essence of life and at the same time as normative and practical strategy of conscious and expedient human existence.

Keywords: Leo Tolstoy, ethics, moral, religion, philosophy, meaning of life, intellect, faith, truth, the good

References

Belyi A. *Dusha samosoznayushchaya* [The Self-conscious Soul]. Moscow: Kanon+ Publ., 1999. 560 pp. (In Russian)

Berdyayev, N. *Filosofiya tvorchestva, kul'tury i iskusstva* [The Philosophy of Creative Work, Culture and Art], *Sobranie sochinenii* [Collected Works, 2 vols.], vol. 2. Moscow: Iskusstvo Publ., 1994. 510 pp. (In Russian)

Bulgakov, S. *Tikhie dumy* [The Still Thoughts]. Moscow: Respublika Publ., 1996. 509 pp. (In Russian)

Bulgakov, S. *Sobranie sochinenii* [Collected Works, 2 vols]. Moscow: Nauka Publ., 1993. 751 pp. (In Russian)

Florovskii, G. *Puti russkogo bogosloviya* [Ways of Russian Theology]. Vilnius: Vil'tis Publ., 1991. 600 pp. (In Russian)

Frank, S. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian Worldview]. St. Petersburg: Nauka Publ., 1996. 736 pp. (In Russian)

Il'in, V. *Mirosozertsanie grafa L'va Nikolaevicha Tolstogo* [The Worldview of Leo Tolstoy, the Graph]. St. Petersburg.: RKhGI Publ., 2000. 480 pp. (In Russian)

Ivanov, Vyach. *Rodnoe i vselenskoe* [The Native and Universal]. Moscow: Respublika Publ., 1994. 428 pp. (In Russian)

Lev Nikolaevich Tolstoy [Leo Tolstoy], ed. by A.A. Guseinov, T.G. Shchedrina. Moscow: ROSSPEN Publ., 2014. 574 pp. (In Russian)

Losev, A. *Istoriya antichnoi estetiki. Sofisty. Sokrat. Platon* [The History of the Antique Aesthetics. Sophists. Sokrat. Platon]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1969. 641 pp. (In Russian)

Platon. *Sobranie sochinenii* [Collected Works, 4 vols.], vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1990. 860 pp. (In Russian)

Shestov L. *Apofeoz bespochvennosti* [The Apotheosis of the Groundlessness]. Leningrad: Leningrad St. Univ. Publ., 1991. 213 pp. (In Russian)

Shestov, L. *Izbrannye sochineniya* [Selected Works]. Moscow: Renessans Publ., 1993. 512 pp. (In Russian)

Shestov, L. *Sobranie sochinenii* [Collected Works, 2 vols]. Moscow: Nauka Publ., 1993. 1222 pp. (In Russian)

Sumerki bogov [The Twilight of the Gods]. Moscow: Politizdat Publ., 1990. 398 p. (In Russian)

Tolstoy, L. *Izbrannye filosofskie proizvedeniya* [Selected Philosophical Works]. Moscow: Prosveshchenie Publ., 1992. 528 pp. (In Russian)

Tolstoy, L. *Isповед'. V chem moya vera?* [A Confession. What I Believe?]. Leningrad: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1991. 410 pp. (In Russian)

Tolstoy, L. *Put' zhizni* [Path of Life]. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 1993. 527 pp. (In Russian)

Tolstoy, L. *Filosofskii dnevnik* [Philosophical Diary]. 1901–1910. Moscow: Izvestiya Publ., 2003. 543 pp. (In Russian)

Zen'kovskii, V. *Istoriya russkoi filosofii* [The Story of the Russian Philosophy], *Sobranie sochinenii* [Collected works, 2 vols.]. Leningrad: EGO Publ., 1991. (In Russian)