

МЕТАФИЗИКА «ИСПОВЕДИ» ТОЛСТОГО

Как правило, в исследовательской литературе философские воззрения Толстого рассматриваются преимущественно в религиозно-нравственном ключе. Историки философии обращают внимание прежде всего на теорию непротивления злу насилем и опыт создания «истинной» религии, считая их вершиной философского творчества русского писателя. Конечно, важность идеи непротивления и тем более попытки обосновать возможность «честной» религии огромна, и ее нельзя недооценивать, особенно сейчас, когда русская православная церковь спешно восстанавливает в обществе свой авторитет и влияние, опираясь при этом на государство, его силовые институты. Однако вряд ли можно согласиться с тем, что философские искания Толстого сводятся к вопросам этики и религии. И уж совсем неверным является утверждение, что ими они и ограничиваются. Скорее, религиозно-нравственная проблематика – это одна из составных частей мировоззрения Толстого, и причем такая, которая «лежит на поверхности». Очевидно, что за внешней стройностью этических максим и рационально обоснованных положений религиозного учения скрывается напряженность работы мысли Толстого, те «самые ужасные трагические настроения», которых не заметил не только Л. Шестов, объявивший Толстого проповедником, а не философом¹, но и большинство исследователей. Между тем, именно эта работа только и представляет действительный интерес, не удовлетворив который нельзя рассчитывать на адекватное понимание идейного содержания произведений русского писателя.

Давно замечено, что среди работ Толстого, в которых затрагиваются философские темы, особое место занимает «Испо-

¹ Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ницше (философия и проповедь) // Шестов Л. Соч.: в 2 т. Т. 1. Томск, 1996. С. 213–316.

ведь». Это сочинение выделяется потому, что в нем не столько представлены конечные выводы Толстого, сколько указан тот путь, по которому он пришел к ним. Таким образом, именно «Исповедь» позволяет понять, что творилось в «лаборатории писательской души», прежде чем на свет появились четкие формулировки толстовской проповеди. Известно также, что основным вопросом, который ставится в «Исповеди» и направляет развитие сюжета, является вопрос о смысле жизни. С первых же страниц своего сочинения Толстой буквально подавляет читателя безответностью вопроса о смысле самых простых и привычных действий человека, его поступков, верований и теорий, так что читателю ничего не остается, кроме как согласиться с ним, признав тем самым первостепенную важность смысложизненных исканий. И поскольку в конце «Исповеди» эти искания приводят к утверждению добра, любви и Бога, понятого исключительно в контексте ответа на вопрос о смысле жизни, то вполне допустимо сделать вывод о том, что мысль Толстого направлена на решение религиозно-нравственных проблем. Однако это не совсем так.

Для самого Толстого, постоянно задающегося вопросом *зачем?* («Зачем же мне жить, зачем чего-нибудь желать, зачем что-нибудь делать?»¹), этот вопрос вполне законен и ясен, а также универсален: по отношению ко всему, что так или иначе связано с человеком, правомерно спросить, зачем оно есть, что выйдет из того, что оно есть так, а не иначе, и т. д. Однако Толстой, убедившись в универсальной применимости вопроса *зачем?* и последовательно разрушая с его помощью все предубеждения человека, а также ценности и нормы социальной жизни, все-таки оставляет нетронутой важнейшую (в данном случае) сферу интеллектуальной деятельности человека, а именно само вопрошание, обусловленное вопросом *зачем?*. Очевидно,

¹ Толстой Л.Н. Исповедь // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 23: Произведения 1879–1884. М., 1957. С. 16.

что такое невнимание к тому, зачем же задавать вопрос *зачем?*, не является случайным. Умолчание Толстого требует пристального внимания, ибо оно проливает свет на самую суть его философских исканий.

Прежде всего, следует подчеркнуть, что вопрос о смысле жизни, как он представлен в «Исповеди», является метафизическим. Толстой неоднократно писал о том, что правильно поставленный вопрос о смысле жизни — это «вопрос отношения конечного к бесконечному»¹, что предполагает установление вневременного, внепричинного, внепространственного значения конкретной, т. е. здесь и теперь протекающей, жизни конечного человека. Это означает, что ответ на этот вопрос представляет собой не что иное, как метафизическое определение человека. Чем, собственно, занимается Толстой, когда он, анализируя в «Исповеди» этапы своей жизни, последовательно отвергает их осмысленность на том основании, что ни один из них не может соответствовать адекватному ответу на вопрос о смысле жизни? — Актуализируя вопрос *зачем?*, он осуществляет критику метафизических интерпретаций человека, показывая — прежде всего самому себе и уже потом читателю, — что все эти конечные определения человеческого существования уже не могут считаться достаточными для того, чтобы жить человеком, потому что они базируются на таких допущениях, проблематичность которых уже стала вполне очевидной для философского мышления.

Структура «Исповеди» выстроена Толстым таким образом, чтобы отразить метод его рассуждений. Действительно, если посмотреть на это сочинение с точки зрения логики продумывания метафизического вопроса *зачем?*, то можно выделить в нем три основные части. Первая часть посвящена деструкции устоявшихся ответов на вопрос о смысле жизни, в результате которой делается вывод о том, что жизнь — это бессмыслица, стра-

¹ Там же. С. 34.

дание и что лучше, или честнее, умереть, покончив с собой, чем влачить свое жалкое существование. Вторая часть «Исповеди» представляет опыт переживания бессмысленности жизни, описание трагической «остановки жизни». Наконец, третья часть предлагает единственный выход из создавшейся ситуации: сначала Толстой обнаруживает «ошибку» в своих размышлениях, допущенную им вследствие некритического усвоения «мудрости мудрецов» (Соломона, Будды, Шопенгауэра и Сократа), а потом исправляет ее, открывая и сообщая читателю подлинный смысл жизни человека. Таким образом, в первой части предлагается критика традиционных метафизических определений человека, во второй — делается попытка неметафизического осмысления жизни, наконец, в третьей части Толстой обосновывает возможность новой, неклассической метафизики, способной дать иное понимание смысла жизни человека.

Прежде всего, Толстой без труда показывает фиктивность смысла жизни, как он сообщается человеку традиционной религией. Согласно Толстому, люди, впитавшие истины веры с молоком матери и воспитанные на догматах православия, не могут «верить серьезно», а только имеют доверие к тому, чему учат и что исповедуют старшие — их родители и учителя. Не удивительно, что это доверие весьма шатко и не может не исчезнуть при первой же попытке самостоятельного мышления, потому что авторитет традиции подкрепляется отнюдь не истинностью догматов и не их востребованностью в реальной жизни, а только интересами церкви, которые зачастую противоречат жизни. Официальное вероучение, замечает Толстой, вообще держится лишь благодаря невежеству одних и беспринципности других. Общество давно привыкло жить двойной моралью, утверждая на словах одно, а на деле — другое, и только самые наивные полагают, что религиозность является условием или даже синонимом добродетельности. «Как теперь, так и тогда, — пишет Толстой, — явное признание и исповедание православия большею частью встречалось в людях тупых, жестоких и безнравст-

венных и считающих себя очень важными. Ум же, честность, прямота, добродушие и нравственность большею частью встречались в людях, признающих себя неверующими»¹. Несостоятельными оказываются и все другие трактовки смысла человеческой жизни: прогресс, писательство, самосовершенствование, слава, научное познание, семейное счастье, продолжение рода, учительство и т. д. Отвергнув все существующие ответы на вопрос *зачем?*, Толстой с горечью констатирует, что «жизнь бессмысленна и ужасна»².

Описание переживания бессмысленности жизни является, пожалуй, лучшим местом в «Исповеди». Необходимо отметить, что Толстой, обнаружив «бездну вверху» и «бездну внизу», задержался, насколько это возможно, на созерцании пустоты, пытаясь сделать и ее предметом мысли. Важно подчеркнуть и то, что, доказав себе, что «жизнь бессмысленна и есть зло», Толстой полностью отдавал себе отчет в том, что он все-таки продолжает жить, несмотря на логическое доказательство необходимости отказаться от жизни. Сначала он попытался объяснить это психологически – «слабостью» своей природы, проанализировав и другие «выходы» из «того ужасного положения, в котором мы все находимся». И если «выход неведения» вполне очевиден (он состоит в том, чтобы просто не знать того, что в жизни нет никакого смысла; разумеется, такое незнание всегда выступает в форме ложного знания, что и позволяет человеку, не понимающему бессмысленности жизни, принимать на веру тот или иной существующий смысл и руководствоваться им, как если бы это был действительным смыслом жизни), то «выход эпикурейства» не так легко объясним. Согласно Толстому, этот выход «состоит в том, чтобы, зная безнадежность жизни, пользоваться покамест теми благами, какие есть, не смотреть ни на дракона, ни на мышью, а лизать мед самым лучшим образом,

¹ Там же. С. 2.

² Там же. С. 15.

особенно если его на кусте попало много»¹. Другими словами, открывшаяся бессмысленность жизни преодолевается в данном случае тем, что человек находит в себе силы жить без апелляции к какому бы то ни было высшему смыслу, довольствуясь тем, что ему дано, и не боясь в скором времени стать ничем. Толстой указывает на истоки «эпикурейства», приводя цитаты из Книги Екклесиаста, однако метит он не столько в древнего мудреца Соломона, сколько в современных ему позитивистов. Именно философия русского позитивизма, наиболее последовательно проводящая критику метафизики и обосновывающая возможность жизни без «высшего», т. е. вынесенного за границы опыта, смысла, становится объектом критики и характеризуется Толстым как попытка псевдорешения вопроса жизни. К сожалению, он не смог предложить никаких аргументов, опровергающих «эпикурейство», кроме обвинения его сторонников в «нравственной тупости», непонимании существа вопроса вследствие «тупости мысли и воображения»². Может быть, это и стало причиной вывода Толстого о том, что «смерть лучше жизни»³, — вывода настолько очевидно ложного, что против него в первую очередь восстал и сам Толстой.

Заключительная часть «Исповеди» представляет собой описание «действительного» выхода из ситуации бессмысленности жизни. Этот выход, согласно Толстому, открылся благодаря замеченной «ошибке» в его рассуждениях, а также вследствие несоответствия теоретических выводов практическим действиям. Как может разум, — спрашивал Толстой, — отрицать жизнь, являясь в то же время творцом жизни? Разум есть плод жизни, и как он может отрицать эту жизнь? Жизнь есть бессмысленное зло, но каким образом я, понимая это, все еще живу? Как же

¹ Там же. С. 27.

² Так, Толстой пишет: «То, что некоторые из этих людей утверждают, что тупость их мысли и воображения есть философия, которую они называют позитивной, не выделяет их, на мой взгляд, из разряда тех, которые, не видя вопроса, лизут мед» (Там же. С. 28).

³ Там же.

может жить человечество, когда сама жизнь невозможна? Факт наличия жизни опровергал, таким образом, все доказательства ее невозможности, какими бы убедительными они не казались. Далее, как известно, Толстой, сославшись на опыт «миллиардов людей», допустил «неразумное знание» смысла жизни, помогающее им «легко и просто» переносить тяготы своего существования, а затем осознал, 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»¹. Свою «ошибку» Толстой объяснил не тем, что он неправильно мыслил, когда следовал доводам Соломона–Шопенгауэра, а тем, что он «жил дурно», т. е. был «паразитом жизни», вместо того чтобы самому «делать жизнь». Следовательно, сначала нужно было научиться правильно жить – так, чтобы жизнь открылась человеку во всей ее полноте и многообразии, а потом уже при помощи разума отыскивать изначально присущий ей смысл. Как только этот выход был найден, Толстой смело двинулся по открытому им «пути жизни», создавая «истинную» религию, проповедуя непротивление злу насилием и т. д.

Предложенный Толстым «подлинный» смысл жизни является, как уже отмечалось выше, новой метафизической интерпретацией человека. Эта интерпретация существенно отличается от тех, которые были выработаны в классической метафизике, и поэтому целесообразно несколько подробнее остановиться на ее основных положениях.

Метафизика «Исповеди» строится вокруг фундаментального понятия «жизнь» – собственно, она представляет собой опыт схватывания жизни в понятии. То, что Толстой делает предметом осмысления и что он называет «жизнью», разумеется, отличается от понятия «жизнь», даже при условии адекватного понимания жизни. Последнее всегда – это «смысл жизни», т. е. то, что имеет отношение исключительно к человеку, поскольку

¹ Там же. С. 41.

он является причастным к жизни, будучи одной из ее форм. Очевидно, что в «смысле жизни» нуждается только человек, ибо он конечен и имеет начало во времени, а не бесконечная и безначальная жизнь. Смысл жизни нужен человеку для того, чтобы жить человеком, т. е. сохранять особое сочетание данных ему качеств и способностей. Утратив смысл жизни, человек «умирает», так как он уже не может соответствовать определению человека, причем не важно, о какого рода «смерти» идет в данном случае речь: физической или духовной.

Жизнь, как начало всего сущего, трансцендентна по отношению к человеку и одновременно имманентна ему, потому что человек обнаруживает жизнь, как абсолют, не вне, а внутри себя. Прежде всего, Толстой обращает внимание на то, что жизнь, которой живет человек, не может быть сведена к человеческой жизни: каждый человек, будучи уникальным, оказывается причастным к «роевому началу», которое зачастую противостоит ему, как индивиду, осуждает его эгоистические поступки (при помощи совести) и т. д. Главное, пишет Толстой, заключается в том, чтобы осознать свою принадлежность к «рою», понять его силу и подчиниться ей. Это тем более нужно сделать, что противостоят «роевому началу», пытаясь переделать мир согласно тем или иным своим представлениям о нем, невозможно: все игры в наполеоны, как известно, всегда заканчивались печально, они не только не изменили естественный ход истории, но стали его жертвой. «Жизнь мира совершается по чьей-то воле, — утверждал Толстой, — кто-то этою жизнью всего мира и нашими жизнями делает свое какое-то дело. Чтоб иметь надежду понять смысл этой воли, надо прежде всего исполнять ее — делать то, чего от нас хотят. А если я не буду делать того, чего хотят от меня, то и не пойму никогда и того, чего хотят от меня, а уж тем менее — чего хотят от всех нас и от всего мира»¹.

¹ Там же. С. 42.

Следует подчеркнуть, что подчинение «роевому началу» не означает пассивного отношения к жизни. Наоборот, Толстой настаивает на том, что в этом подчинении выражается активность человека, его собственная творческая воля участника и делателя жизни. Обнаружив в себе жизнь в ее абсолютности, человек как раз и должен, по мысли Толстого, активно отстоять себя в качестве конкретного человека, а не пассивно раствориться в бесформенной субстанции жизни. Отстоять себя — не то же самое, что противопоставить себя: отстоять себя, свое существование нужно в жизни и ради жизни, в этом — подлинный смысл жизни человека, его дело. Вот почему Толстой приходит к выводу, что «смысл человеческой жизни в том, чтобы добывать ее»¹. Таким образом, «роевое начало», как силу жизни, необходимо использовать для строительства жизни, или, что то же, для поиска и утверждения ее смысла. В случае правильного решения этой задачи «роевое начало» уже не будет противостоять отдельному человеку как нечто внешнее, а, оказавшись включенным в контекст осмысления жизни, предстанет как «царство Божие внутри нас».

Посредством актуализации жизни в ее абсолютном значении Толстой доказывает бытие Бога и определяет его атрибуты. Прежде всего, он разводит понятие Бога и его существо, указывая тем самым на ошибочность онтологического доказательства, выдвинутого, в частности, Ансельмом Кентерберийским. «Понятие есть то, что происходит во мне, — писал Толстой, — понятие о Боге есть то, что я могу возбудить и могу не возбудить в себе. Это не то, чего я ищю. Я ищю того, без чего бы не могла быть жизнь»². Таким образом, понятие о Боге, хотя и обозначает «нечто, более чего нельзя ничего помыслить», недостаточно для утверждения существования Бога не только в разуме, но и на деле, потому что это понятие является случайным,

¹ Там же.

² Там же. С. 45.

т. е. производным от желания рассуждать на эту тему. Выходит, что в те моменты, когда человек не мыслит о Боге, он обходится без него, что, по крайней мере, позволяет усомниться в том, что понятие о Боге — это не только рациональный конструкт, но и подлинное бытие. Действительно, если бы понятие о Боге и Бог были одно и то же, то тогда, следуя логике онтологического доказательства, нужно было бы сказать, что понятие о Боге — это то, что нельзя не мыслить, а это утверждение, как легко убедиться, совсем не соответствует истине.

Другое дело, если понять Бога в контексте жизни. Анализируя свое искание Бога, Толстой заметил, что это было «не рассуждение, но чувство, потому что это искание вытекало не из моего хода мыслей, — оно было даже прямо противоположно им, — но оно вытекало из сердца. Это было чувство страха, сиротливости, одиночества среди всего чужого и надежды на чью-то помощь»¹. Теоретически доказать бытие Бога нельзя — в этом Толстой полностью согласился с Кантом и, подобно ему, предложил иное, недогматическое доказательство. Оно не является дискурсивным, а основывается на экзистенциальном переживании Бога. Вот знаменитое рассуждение Толстого, в котором содержится экзистенциальное доказательство бытия Бога: «Я вспомнил, что я жил только тогда, когда верил в Бога. Как было прежде, так и теперь, сказал я себе: стоит мне знать о Боге, и я живу; стоит забыть, не верить в Него, и я умираю. Что же такое эти оживления и умирания? Ведь я не живу, когда теряю веру в существование Бога, ведь я бы уж давно убил себя, если б у меня не было смутной надежды найти Его. Ведь я живу, истинно живу только тогда, когда чувствую Его и ищу Его. Так чего же я ищу еще? — вскрикнул во мне голос. — Так вот Он. Он — то, без чего нельзя жить. Знать Бога и жить — одно и то же. Бог есть жизнь»².

¹ Там же. С. 43–44.

² Там же. С. 45–46.

Соответственно, вера в Бога понимается Толстым как условие жизни, не удовлетворив которое невозможно жить. «Сущность всякой веры, — пишет Толстой, — состоит в том, что она придает жизни такой смысл, который не уничтожается смертью»¹. Не удивительно, что официальное православие не имеет никакого отношения к подлинной вере, потому что его учение противоречит жизни, лишая человека «радости бытия» и навязывая ему в качестве абсолютного знания грубые богословские предрассудки и суеверия, против которых он не имеет права спорить, ибо они освящены авторитетом традиции. Подлинная вера, согласно Толстому, предполагает не только отказ от суеверий, но и постоянную критическую рефлексию, направленную на выяснение того, что является «источником жизни». Как выражается Толстой, «живи, отыскивая Бога, и тогда не будет жизни без Бога»². Подлинная вера в Бога не нуждается ни в каких теоретических подпорках, ибо ее содержание всецело исчерпывается жизнью, которая непосредственно известна каждому человеку. Все, что нужно и можно знать о Боге, — это, согласно Толстому, то, что Бог есть Дух, Любовь и Начало всего сущего. Так понятый Бог не отделен от человека, а неразрывно связан с ним: он существует в каждом человеке, и каждый человек — в нем.

Этическое учение Толстого всецело обусловлено его метафизикой жизни и является, скорее, ее продолжением, а не собственно исследованием добра и зла. Эти категории морали, как и мораль в целом, интересовали Толстого только в контексте решения вопроса о смысле жизни. Вот одно из ключевых рассуждений, в которых метафизика «Исповеди» трансформируется в этику: «Что же должен делать человек? Он должен точно так же добывать жизнь, как и животные, но с тою только разницей, что он погибнет, добывая ее один, — ему надо добывать ее

¹ Там же. С. 48.

² Там же. С. 46.

не для себя, а для всех. И когда он делает это, у меня есть твердое сознание, что он счастлив и жизнь его разумна»¹. Как видно отсюда, добро – это вовсе не абсолютная ценность и тем более не особая субстанция, как было принято считать в классической метафизике. Добро является следствием слабости природы человека, который вынужден добывать жизнь для других, чтобы добыть ее для себя; добрым как раз и называется тот человек, который, стремясь добыть жизнь для себя, добывает ее для других. Здесь вполне уместно провести параллель с теорией «разумного эгоизма» Н. Г. Чернышевского, доказывавшего, как известно, что добро есть польза. Однако Чернышевский, в отличие от Толстого, сумел отказаться от метафизики, показав бессмысленность метафизических спекуляций, в том числе и о смысле жизни.

В связи с этим возникает вопрос о том, насколько метафизика Толстого, пусть и в неклассической форме, является необходимой и действительно ли она следует из критического разбора метафизических определений человека, завершившегося деструкцией всех существующих интерпретаций смысла жизни, как это было сделано в первой части «Исповеди». Другими словами, мог ли Толстой, так последовательно разоблачивший ложь утешительных решений вопроса жизни и искренне переживший ситуацию отсутствия смысла, вообще обойтись без метафизики? И если да, то что помешало ему оставить вопрос о смысле жизни без ответа, продемонстрировав возможность неметафизической философии?

Нетрудно заметить, что, описывая трагическую ситуацию «остановки жизни», Толстой совершил очень важную ошибку, которая выражается в лаконичной формуле: «жизнь есть зло и бессмыслица». На страницах «Исповеди» понятия «зло», «страдание», «ужас» и «бессмыслица» выступают как синонимы, так что Толстой с легкостью переходит от одного к друго-

¹ Там же. С. 42.

му, ставя между ними знак равенства («жизнь бессмысленна и есть зло»). Между тем вполне очевидно, что бессмысленное отнюдь не есть злое — как раз потому, что оно *бессмысленное*: зло — это уже некий смысл, придающий жизни, понятой как бессмыслица, явно негативную интерпретацию. Очевидно, что если бы Толстой действительно дошел до обнаружения отсутствия в жизни какого бы то ни было смысла, он бы стал утверждать, что жизнь, поскольку она бессмысленна, не является ни злой, ни доброй — вообще никакой, а является просто жизнью. Однако он остановился на положении, что «жизнь есть бессмысленное зло», и, отождествив бессмысленное и злое, постарался поскорее избавиться от «ужаса» и «страданий», предложив очередной метафизический выход. Тем самым Толстой возвратился к более простому истолкованию жизни — с точки зрения присущего ей смысла, восстановив, насколько это было возможно, добро и истину, Бога и веру.