

*М. В. Маковецкая*

## **Метафизические начала учения Л. Н. Толстого**

Философское наследие Толстого не представляет собой строгой системы, но и не является набором разрозненных фрагментов. Есть мотив, которым направляются все его рассуждения. Это мотив поиска смысла жизни. И исходя из этого можно все же говорить о какой-то систематичности. Из этого вопроса разворачивается учение Толстого, рассматривая которое мы можем говорить о его онтологическом, гносеологическом или этическом аспекте. Но в данной статье мы не имеем целью дать развернутое изложение всех сторон учения Толстого, а хотим лишь показать внутреннюю логику его концепции, обрисовать метафизическую позицию автора. Метафизика берется в данном случае в самом общем смысле как учение о началах бытия.

Наиболее ясно эта позиция прослеживается в «Исповеди» Толстого и в его дневниках 1907–1910 гг., которые и станут опорными текстами для данного рассуждения. В этих работах очерчивается круг основных понятий, используемых Толстым в его философском творчестве, и центральным среди них является понятие смысла жизни. Также необходимо будет прояснить основные позиции рационализма Толстого, из которых сформировались специфичное понимание соотношения веры и знания, идея Бога как жизненного начала и отношение Толстого к христианству.

Но главной нашей задачей будет показать, что за кажущимися, на первый взгляд, примитивными и поверхностными выводами толстовской проповеди, спорить с которыми формально оказывается как-то чересчур легко и убедительность которых покупается самим масштабом величия личности Толстого, а отнюдь не логической чистотой его доказательств, стоит, может, и не вполне самостоятельный, но в достаточной мере обоснованный метафизический тип размышления.

Слава Толстого как писателя мешает нам услышать в его проповеди то неслучайное, что ее порождает. Чувство неоправданности наших ожиданий, возникающее во время прочтения

его философских работ, оборачивается либо игнорированием Толстого-проповедника, либо упрощенным оправданием его идей, либо их упрощенной критикой. Мы же попытаемся понять и объяснить основы философского учения Толстого исходя из реконструкции его метафизических устремлений. Если его проповеди не убеждают, если его непоколебимая уверенность в правоте и реальной силе своих идей встречается у нас противодействием и желание дискутировать, а не спорить, то нам необходимо иметь представление об источнике его размышлений, о том, что именно делает их очевидными и неоспоримыми, и прежде всего для самого Толстого.

Потеря веры (в Бога православной религии, в самосовершенствование и человеческий прогресс, в свою учительскую миссию писателя, в семью как последнюю опору и т. д.) приводит Толстого к вопросу о смысле жизни. Сомнение приходит к Толстому постепенно, охватывая все общепризнанные ценности, отрицая за ними способность придания смысла. Сомнение это отличается от картезианского, хотя здесь и присутствует методологическое и содержательное сходство. Иным является сам мотив толстовского сомнения. Декарт в своих «Размышлениях» ставил цель доказать существование Бога и бессмертие души. До него это пытались сделать многие. Новизна картезианской мысли состоит не в цели, а в методе, который он применяет и в иных основаниях для доказательства. В сомнении же Толстого главным является *мотив*. Здесь не идет речь о новом методе. Толстой без особых оговорок принимает разум в качестве единственного инструмента. Но ход его размышлений не может повторять картезианский, ибо Толстой ищет смысл жизни, для которого нет места ни в метафизическом обосновании бытия, ни в обосновании знания. Толстой пишет: «Жизнь моя есть какая-то кем-то сыгранная надо мной глупая и злая шутка»<sup>1</sup>. Конечно это напоминает Бога-обманщика у Декарта. Мы помним, что предпринимает при этом Декарт: он выводит из совершенства Бога невозможность обманывать. Но для Толстого на данном этапе вообще не важно, существует или не существует такой Бог: «Но есть он или нет этот кто-нибудь, который смеется надо мной, мне от этого не легче»<sup>2</sup>. Важно само это состояние, когда не покидает ощущение, что ты и жизнь твоя – в лучшем случае шутка (если есть тот серьезный, что

---

<sup>1</sup> Толстой Л.Н. Исповедь // Лев Толстой: Pro et contra. – СПб., 2000. С. 66.

<sup>2</sup> Там же.

над тобой смеется), а в худшем случае она не имеет и этого саркастического смысла.

В конечном счете Толстой сойдется с Декартом в том положении, что как обоснование бытия или знания, так и отыскание смысла возможны только через обращение к идее Бога. Но прежде, чем прийти к этому выводу, Толстой будет проводить последовательную критику человеческого знания, констатируя его неспособность ответить на вопрос о смысле, на вопрос «Зачем?».

Связь вопроса «Зачем?» с понятием смысла требует пояснения. Понятие смысла связано с телеологией. Мы говорим, что цель – это то, что придает действию определенный смысл. Тогда смысл жизни совпадал бы с исполнением цели, но цели не случайной, но неким образом принадлежащей природе ее осуществляющего. Но каким образом цель придает действию смысл? Для разъяснения этого обратимся к Аристотелю, который рассматривал вопрос о соотношении цели и действия. Так, в IX книге «Метафизики» Аристотель различает два типа действий: действия, имеющие предел, направленные на цель, и действия, цель которых заключена в них самих, в их осуществлении<sup>1</sup>. Первые Аристотель называет движениями, вторые – осуществлениями (энергиями). Движение не закончено, пока не достигается цели, но цель – это одновременно и предел движения, т. е. она за пределами ему: когда цель достигнута, движения уже нет. Энергии содержат цель в самих себе, это действия совершенные. Известный пример Аристотеля иллюстрирует это положение: «Человек видит – и тем самым увидел»<sup>2</sup>.

Но дело в том, что жизнь принадлежит именно к таким действиям-энергиям, действиям совершенным. Так, каждый момент жизни имеет значимость сам по себе. Именно в этом значении мы можем говорить о связи телеологии и смысла жизни. И если Толстой задается вопросом «Зачем?», то ответ на него должен касаться осуществления жизни в настоящем моменте, в котором она предстает всякий раз как целое. Поэтому Толстого и не могут удовлетворить многие из предложенных ответов на его вопрос. В конце концов, если встать на позицию приписывания жизни внешней цели, то получится следующая картина. Цели, сменяя друг друга, будут делить жизнь на определенное множество отрезков, каждый из кото-

---

<sup>1</sup> Толкование этого фрагмента IX 6, 1048 b 18–35 дается Черняковым А.Т. в книге «Онтология времени» (с. 62–64).

<sup>2</sup> Аристотель. Сочинения в 4 т. Т. 1. – М. 1975. С. 242.

рых будет обладать характером незавершенности. Жизнь тогда будет представляться последовательным удовлетворением этих целей, но общий смысл ее будет оставаться непроясненным. Лишь внешняя цель, лежащая во времени за пределами, могла бы придать смысл жизни в целом, но и это невозможно, потому что тогда жизнь человека была бы всего лишь средством чего-то иного, а сама по себе не имела бы цены. Альтернативу в данной ситуации предлагает христианство в идее о загробном спасении и воскресении. В работах «Исследование догматического богословия» и «Путь жизни» Толстой критикует такую жизнь ради спасения, ведь вопрос о смысле не снимается утверждением блаженной жизни после смерти и смысл блаженства тоже следует прояснять.

Итак, на вопрос «Зачем?» можно ответить, только рассматривая жизнь как действие совершенное, как энергию в аристотелевском толковании, заключающую цель в ней самой.

Но оказывается, что все существующее человеческое знание не способно ответить на этот вопрос. Точные науки и вовсе игнорируют его, а науки умозрительные во главе с метафизикой хоть и имеют его в виду, но вразумительного ответа дать не могут. Метафизика отвечает только на вопрос «Что?» («Что есть сущее?», «Что есть бытие?»), а для того, чтобы ответить на вопрос «Зачем?», ей требуется выйти за рамки привычного исследования. Толстой пишет: «Ответы, даваемые наукой на вопрос – только тождество»<sup>1</sup>, которое можно обозначить как  $0=0$ . Действительно, ведь такова всякая форма логического суждения «S есть P». Выведение сущности мира не тождественно телеологичности смысла. Таким образом, метафизика, а вместе с ней и все разумное знание, приходит к обнаружению отсутствия смысла. Нужно заметить, что Толстой здесь несколько перегибает палку. Что касается естественных наук, то они действительно исключили поиск целевых причин из поля своего исследования. Но этот пробел компенсируется метафизикой. Так, П. П. Гайденко пишет об эпохе становления экспериментального знания следующее: «Как рационалисты, так и эмпирики этого периода разделяют убеждение, что задача естественных наук – устанавливать систему действующих, а не целевых причин. Однако не следует забывать о том, что в эпоху рождения механики целевая причина не была элиминирована совсем, она сохранилась как предмет метафизики, изучающей

---

<sup>1</sup> Толстой Л.Н. Исповедь. – С. 85.

не движение тел, как механика, и природу духа и души»<sup>1</sup>. Отрицание целей в природе переносит их действие в сферу духа как то, «что полагает предел механическому движению»<sup>2</sup>. И лишь затем теоретики Просвещения попытались устранить понятие цели также и из сферы человеческого бытия через попытку понять цель как полностью детерминированную внешними обстоятельностью. Понятие цели было восстановлено Кантом через отнесение ее к сфере нравственности и свободы.

Почему же Толстой, казалось бы, не замечает наличия телеологических исследований в метафизике? Дело в том, что в ней по преимуществу исследуются цели в отношении всего человечества, понимаемого как некое универсальное целое, представленное в лице абстрактного метафизического субъекта. Для Толстого необходимость поиска смысла жизни определяется его индивидуальными запросами. Хотя Толстой и признает универсальность разума, единого для всех людей, однако смысл, постигаемый им, должен объяснять индивидуальное существование, существование «Я». Совсем другое дело, действительно ли метафизика не удовлетворяет таким требованиям. Вот как характеризует в связи с этим Толстой ответы, даваемые метафизикой: «для того, чтоб ответить на вопрос, предстоящий каждому человеку: “Что я такое”, или: “Зачем я живу”, или: “Что мне делать”, – человек должен прежде разрешить вопрос “Что такое жизнь всего неизвестного ему человечества”»<sup>3</sup>.

Итак, утвердившись в мысли о том, что какими бы путями ни шло рассуждение, всегда оно неизбежно придет к бессмыслице жизни, Толстой выделяет четыре выхода из этого положения: выход неведения, выход эпикурейства, выход силы и энергии, выход слабости. Мы не будем детально рассматривать их, но кое-что здесь требует пояснения. Выход силы и энергии состоит в том, чтобы, поняв, что жизнь есть зло и бессмыслица, уничтожить ее. Почему Толстой приравнивает бессмыслицу и зло? Конечно, можно было бы использовать рассуждение тех авторов, на которых ссылается сам Толстой. Имеются в виду Шопенгауэр и Сакия-Муни<sup>4</sup>, говорившие о страдании в этом мире. Шопенгауэр писал о неразумности, бесчеловечности воли, лежащей в основе всего, и о том, что в объективации ее в

---

<sup>1</sup> Гайденок П.П. Научная рациональность и философский разум. – М. 2003. С. 15.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Толстой Л.Н. Исповедь. – С. 71.

<sup>4</sup> Такая транскрипция приводится самим Толстым.

мире представления каждый человек неизбежно включается в борьбу за счастье за счет счастья других, и потому жизнь противоречит разумным началам. Царевич Сакия-Муни выводит необходимость освобождения от жизни из неизбежности страданий, наполняющих ее: старости, болезней, смерти.

Но вовсе не жизненные тяготы и не трагизм человеческой смерти заставляет Толстого отождествлять бессмыслицу со злом. Ведь мысли о самоубийстве пришли к Толстому в момент полного благополучия. Для Толстого является злом бессмыслица как таковая, неразумие жизни, постигаемое разумом, к этой жизни принадлежащим. Конечно, это не бесспорная позиция. В буддизме или индуизме онтологически безразлично, будет ли какой-то отдельный человек продолжать свое существование в круге страданий или попытается выйти из этого круга. Зла в таком мире вообще нет, а есть только очень относительное понятие страдания, которое также обладает статусом иллюзорности. Безразлично существование человека и для шопенгауэровской воли, но все же Шопенгауэр, как философ, воспитывавшийся в рамках европейской рационалистической традиции, признает за человеческим разумом определенный онтологический статус и даже возможность для человека жить в состоянии безразличия к воле. Для Толстого жизнь его личного субъективного «Я» непосредственно связана с разумом. Разумное «Я» желает найти разумную основу своего существования. Если этого не происходит, разум оказывается как бы подвешенным в пустоте. Бессмыслица жизни угрожает существованию разума, и неудивительно, что он принимает ее за зло. И если Толстой отождествляет разум со своим «Я», то зло бессмыслицы распространяется на всю его жизнь. «Разум есть творец жизни для меня. Не было бы разума, не было бы для меня и жизни»<sup>1</sup>.

В этой ситуации Толстой наиболее достойным считает «выход силы и энергии», т. е. самоубийство. Но почему же тогда сам он идет не по пути силы, а по пути слабости, который «стоит в том, чтобы, понимая зло и бессмысленность жизни, продолжать тянуть ее, зная наперед, что ничего из нее выйти не может»<sup>2</sup>? На самом деле все четыре пути, приведенные Толстым, являются некими установками разума, состояниями самоубеждения. Путь самоубийства характеризуется максимальной степенью убежденности в тщете мира, так что, прове-

---

<sup>1</sup> Толстой Л.Н. Исповедь. – С. 81.

<sup>2</sup> Там же. С. 80.

денный во всей своей чистоте, он вовсе не должен требовать того мужества, о котором говорит Толстой. Ведь только при отсутствии сомнений в том, что ты ничего не теряешь, уходя из жизни, и что жизнь есть только зло, от которого нужно избавиться, человек может решиться на такой шаг. Ведь смерть не может стать проверкой или доказательством этой теории, она является лишь логическим завершением ее несомненности. В конце концов, большего мужества требует следование по пути «эпикурейскому», умение жить и наслаждаться вопреки бессмысленности жизни. Путь слабости, которым идет Толстой, свидетельствует вовсе не о слабости, но о недостатке убежденности в сделанных выводах.

Толстой ищет ошибку в своих рассуждениях. Оказывается, что жизнь большинства людей не вписывается в его схему четырех выходов: они не сомневаются в смысле жизни, опираясь на веру в бога. Но вера кажется Толстому чем-то противоречащим разуму. Тогда он выводит следующую антиномию: «Я знал, что ничего не найду на пути разумного знания, кроме отрицания жизни, а там, в вере, – ничего, кроме отрицания разума, которое невозможнее, чем отрицание жизни». Конкретнее она выражается так: «По вере выходило, что для того, чтобы понять смысл жизни, я должен отречься от разума, для которого нужен смысл». Разрешается эта антиномия следующим образом. Оказывается, что смысл должен быть определен, трансцендентен конечной жизни (но не как цель). Все, к чему мы можем прийти, оставаясь в рамках конечного, это определение относительных целей или функций человека в системе данного мира. Но это не может составлять смысла жизни вообще. «Я спрашивал: какое вневременное, внепричинное, внепространственное значение моей жизни? А отвечал я на вопрос: какое временное, причинное, пространственное значение моей жизни»<sup>1</sup>.

Смысл жизни, по Толстому, есть знание отношения конечного к бесконечному. А знание это дает вера. «Всякий ответ веры конечному существованию человека придает смысл бесконечного – смысл, не уничтожаемый страданиями, лишениями и смертью»<sup>2</sup>, «вера есть знание смысла человеческой жизни». Итак, смысл трансцендентен по отношению к конечному осуществлению жизни, но он не есть некая внешняя цель, ставящая предел жизни моментом своего исполнения; это есть

---

<sup>1</sup> Там же. С. 85.

<sup>2</sup> Там же. С. 86.

цель внутренняя, всецело исполняемая в каждый момент существования. Такое понимание смысла поможет нам впоследствии прояснить понятие жизни у Толстого и отождествление ее с Богом.

Уже заранее очевидно, что вера для Толстого необходимо должна согласовываться с разумом. И вообще оказывается трудно провести границу между верой и разумом, ведь Толстой в числе прочего определяет ее как знание смысла человеческой жизни. Так вера фактически становится высшей ступенью человеческого познания, т. е. познания отношения конечного к бесконечному. Но это познание не может прийти откуда-то извне. Потенциально вера уже содержится в глубинах человеческого сознания – нужно только отыскать, открыть ее внутри себя самого. То, как Толстой описывает свой опыт рождения веры (отыскания Бога), внешне похоже на опыт внезапного просветления. Но просветление это не имело никакого внешнего повода, как это, к примеру, было с Августином, описавшим в «Исповеди» свой опыт восприятия божественного откровения. Голос, услышанный Толстым, прозвучал изнутри него самого. И если для Августина действенным и одновременно имеющим силу подтверждения оказалось именно совпадение внутреннего и внешнего планов бытия, так что случайно открытая книга вдруг предложила стать ответом на мучащие, но неизреченные вопросы, то для Толстого никакого внешнего подтверждения не требовалось. Оно бы и ничего не значило по его логике рассуждений. Очевидность и ясность мысли говорят сами за себя. Поэтому для Толстого ничего не значат чудеса, таинства, все, что связано с внешним, телесным проявлением божественного. Не убедили бы его и объяснения, говорящие о символическом характере таинств. Ведь если можно отыскать Бога внутри себя, то все внешние обряды просто излишни. Так же бессмысленными представляются и чудеса, ведь Бог, согласно Толстому, не может быть внешней силой, во власти которой творить чудеса; Бог есть бесконечное внутреннее начало всего конечного.

Так мы подошли к толстовской идее Бога, «умещающейся» в короткой формуле: «Бог есть жизнь»<sup>1</sup>. Как это понять? Конечно, Бог – это не конечная жизнь и даже не жизнь всех существ вообще в их конечности. Бог – это жизнь бесконечная, само бесконечное жизненное начало. Смысл соединяет эти два

---

<sup>1</sup> Толстой Л.Н. Исповедь. – С. 96.



плана, осуществляя возможность восхождения разума от ограниченного, разъединенного пространством и временем мира к единому бесконечному вневременному божественному жизненному началу. Определениями всего существующего как проявления Бога пестрят дневниковые записи последних лет жизни Толстого.

Формально мировоззрение Толстого оказалось очень схожим с мировоззрением Шопенгауэра. Общая его картина такова. Мир в его пространственно-временной форме, являющейся, как у Канта и у Шопенгауэра, априорной формой чувственного познания, отдельные жизни и отдельные сознания людей – все существующее есть проявление Бога. Это мир, в котором все существа отделены друг от друга индивидуальными сознаниями и телами. Любой человек – отдельное проявление Бога, а значит, и в сущности вневременной и внепространственной есть Бог. В вопросе о свободе воли Толстой придерживается кантовской точки зрения: «На вопрос о свободе воли ответ: не свободен в телесном сознании и свободен в духовном»<sup>1</sup>. Истинное познание также может быть только духовным. Телесное не то чтобы обладает неистинным характером, но по сути есть лишь условие для отдельных проявлений божественного, благодаря которому человек есть то, что он есть, и живет жизнью отдельного существа. Но само это отделение не сущностно, оно преодолевается восхождением сознания, осознанием человеком себя как проявления божественного.

Мы уже упомянули о схожести шопенгауэровской и толстовской картин мира. Теперь хотелось бы конкретнее пояснить в чем их сходство и в чем принципиальное отличие. Понятно, какие именно возникают параллели: воля и ее объективация в мире как представления почти полностью соответствуют Богу и его отдельным проявлениям. Но Бог и воля различаются содержательным наполнением. Воля неразумна и бесчеловечна, Бог – это абсолютный дух, но в сущности своей он есть любовь. Это тот самый пункт в толстовской мысли, в котором становится понятно, что в любой рациональной конструкции остается место для веры. Объектом веры Толстого является любовь, которая не выводима рационально ни из какого априорного содержания разума. Через эту веру в любовь проявляется весь толстовский гуманизм. Любовь оказывается внутренним началом всего (непосредственной сущностью Бога)

---

<sup>1</sup> Толстой Л.Н. Божеское и человеческое. Из дневниковых записей последних лет. – М., 2001. С. 41.

и основой отношения ко всему существующему: к людям и к Богу.

Интересно, что в таком миропонимании совсем не остается места для идей справедливости и возмездия. И эта ситуация отнюдь не является следствием проповедуемой Толстым этики ненасилия, но как раз наоборот – является ее предпосылкой. Все действия людей должны быть добровольными. В конце концов, каждый сам лишает себя радости любовного единения с людьми и Богом, если своим поведением отгораживается от них, пребывая во злобе внутри замкнутого индивидуального сознания, к тому же, подавленного негативными эмоциями телесного происхождения. Толстым не прорабатывается вопрос о том, что будет после смерти с людьми, которые вели несоответствующий образ жизни. Он говорит только об этой жизни, что она по сути своей есть та же самая бесконечная жизнь Бога, но в отдельном ее проявлении.

Любопытно, как крайний последовательно проведенный рационализм, берущий исток из экзистенциальных запросов индивидуального «Я», приходит к такому миропониманию, в котором индивидуальное сознание признается лишь эффектом-проявлением существования единого Божественного начала.

Конечно, в такой картине мира есть много всего, с чем можно не согласиться. Разумеется, хорошо, когда любовь признается за основу отношения к существующему, но действительно существующим здесь оказывается лишь один субъект – Бог. Понятно, что к такой схеме Толстой пришел только в конце жизни, и его мир не всегда был односубъектен. До этого Толстой нередко использовал метафору Хозяина и его работников, исполняющих Его волю. Тогда еще метафизический потенциал не был выявлен до конца, и его позиция не была столь крайне выраженной. Но тоска по Богу-личности, с которым можно поговорить, время от времени мелькает в дневниках Толстого последних лет: «Бог не любит посторонних лиц. С ним можно общаться один на один»<sup>1</sup>. Но одновременно утверждается и следующее: «Высшее религиозное состояние есть духовный эгоизм. Все – для себя, истинного себя – Бога в себе».<sup>2</sup> Какая радость от общения с самим собой?

В заключение, чтобы избежать ненужных повторений, хотелось бы коснуться отношения Толстого к христианской религии. В чем же тут вопрос? Был ли Толстой христианином?

---

<sup>1</sup> Там же. С. 158.

<sup>2</sup> Там же. С. 168.

Нет. Толстой не был христианином. Начиная хотя бы с того, что не понимал и отвергал догмат о боговоплощении, не говоря уже о длинном списке абсолютно существенных и абсолютно непримиримых расхождений (неприятие символа веры, отвержение таинств, критика православной церкви и пр.). Андрей Белый в статье «Лев Толстой и культура» предположил, что Толстой принадлежит к ветхозаветному пророческому типу: «пророки до Христа – пророки Слова. Но Слово уже воплотилось, стало плотью: реальность, подлинность воплощения отрицал Толстой; отрицал он оттого, что хотел быть пророком; не по гордыне и самонадеянности хотел он пророчествовать: искренне видел он в том свою миссию, не подозревая, что со Христом самая эта миссия упразднена»<sup>1</sup>. О ветхозаветном характере религиозности Толстого пишет также Бердяев в статье «Ветхий и Новый завет в религиозном сознании Л. Толстого»<sup>2</sup>. Но, кажется, Толстой вообще не принадлежит ни к одной из религий откровения, так как не принимает самой возможности откровения. Иисус Христос для него – один из великих учителей человечества, наряду с другими открывший для себя некую истину и пожелавший, чтобы и другие открыли ее себе. Нельзя сказать даже, что Толстой позаимствовал этический аспект христианского учения, так как он неотделим от сущности христианства, вытекает из нее.

Но, может, в этом и нет никакой проблемы. Толстой не исповедовал христианства, но питался христианской культурой, породившей так или иначе новоевропейскую и русскую философские традиции, к которым Толстой несомненно принадлежит. Преимуществом этой традиции подтверждается в числе прочего и тем, что рационализм Толстого порождает философские конструкции, весьма схожие со многими философскими концепциями. При этом не имеет особого значения степень заимствования этих конструкций. То же, что выделяет мысль Толстого на фоне предшествующей традиции, это специфика движущего мотива (поиски смысла жизни), обладающего реальной экзистенциальной значимостью.

---

<sup>1</sup> *Белый А.* Лев Толстой и культура // Лев Толстой: Pro et contra. – С. 590.

<sup>2</sup> *Бердяев Н.А.* Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л. Толстого // Там же. С. 480.