

Зеньковский В.В. Л. Толстой как мыслитель

(К диалектике его идейных исканий)

Л. Толстой не был философом в точном смысле этого слова, но он был серьезным и глубоким мыслителем, жившим напряженными, часто мучительными для него исканиями. Будучи страстной натурой с постоянной склонностью к крайним решениям, Толстой в своем максимализме не был, однако, достаточно свободным внутренне. Многое связывало его мысль, — и больше всего связывал его морализм, подчинение всех творческих движений души моральной сфере. Можно с достаточным основанием говорить о «панморализме» Толстого, но не будем забывать, что Толстой был поистине гениален в своих моральных суждениях, в своей исключительной моральной чуткости. Это настолько выделяло Толстого среди других мыслителей его времени, что его справедливо называли «совестью мира». Но именно это подчинение всех тем жизни императивам морали связывало идейные искания Толстого и часто лишало его той трезвости духа, без которой нашему уму невозможно создать цельное и всеохватывающее мировоззрение.

По яркости и силе личности Толстого, по творческой напряженности его духа можно было бы ожидать, что его мысль будет развиваться в сторону персонализма, то есть принципиального поставления в основу мировоззрения идеи личности и обоснования самого принципа личности. Персонализм не отвергает, конечно, того, что человек включен в природу, во многом зависит от нее, но он подчеркивает и то, что человек возвышается над природой, оценивает и судит ее. Это значит, что есть в человеке сторона, которая подымает его над природой, — и это ведет нашу мысль к построению той или иной метафизики человека, что и образует ядро персонализма.

Что касается Толстого, то он в самом себе ощущал независимость духа от природы; его мысль смело и решительно раскрывает все богатство человеческой души. Толстой строит свою собственную жизнь, руководясь лишь директивами его духа, — и он сурово оценивает все содержание культуры именно потому, что культура так часто подавляет и заглушает все «естественное» в человеке, все, что заключено внутри человека. Но, несмотря на все это, Толстой, по мере его созревания, все более склонялся к признанию, что начало личности в человеке таит в себе неправду, делает человека узким, ослабляет подлинно творческие движения в нем. Начало личности в глазах Толстого становилось постепенно источником духовного ослабления, освобождение от чего дает нам, по Толстому (как думал он во второй период его жизни), так называемое «разумное сознание», которое уже безлично и внелично, которое зовет нас к служению безличному Добру. Так постепенно слагалась у Толстого система имперсонализма, перешедшая затем в отрицание начала личности и в Бога. «Разумное сознание» в человеке, освобождая его от всяких проявлений личного начала, разлагает, по Толстому, личность, растворяет человека в безличном Абсолюте... Нельзя не видеть, как мало это учение соответствовало тому, чем был сам Толстой, как мало подходила доктрина имперсонализма к его собственной яркой и могучей индивидуальности!

Надо иметь в виду, что в художественном творчестве Толстого мотивы персонализма очень сильны. Он любит ярких, сильных людей и с пренебрежением относится к «забытым» натурам, к скромным людям, не умеющим себя отстоять. В ранних рассказах Толстого есть много воспевания именно сильных людей, богатых страстями, смелых и не боящихся преступать границы морали (Ерошка в рассказе «Казачки»). За это воспевание стихийности в людях Мережковский когда-то характеризовал Толстого как «тайновидца плоти»¹⁵⁵. Как пленительна, например, личность Наташи Ростовской именно силой жизни, играющей в ней, — и какой жалкой оказывается смиренная Соня, о которой Толстой (устами Наташи) говорит, что она — «пустоцвет». Жизненной слабости не прощает Толстой — и даже когда он, по требованиям своего морального сознания, осуждает в Анне Карениной ее грехи, то рисует ее так, что все симпатии читателей (как и самого Толстого!) на стороне грешной Анны Карениной.

Толстой очень рано увлекся Руссо, его критикой цивилизации и разоблачением ее искусственности и фальши, его исканием «естественных» движений в человеческой душе. Руссо создал целую утопическую поэму («Эмиль»), где хотел найти пути для преодоления той фальши, которой полна современная цивилизация. Все это было очень по душе Толстому, все это направляло мысль Толстого к противопоставлению личности внешней цивилизации. На эту тему написан Толстым замечательный рассказ «Люцерно», где дана беспощадная критика того, к чему ведет цивилизация. Бесчеловечности и бездушию культурных людей, в которых внешняя жизнь заглушает все живые и глубокие движения души, Толстой противопоставляет нищего певца, в пении которого звучала такая красота, такая правда, что она высоко поднимала этого нищего над пустыми представителями внешней цивилизации. Антиисторизм Руссо, его пламенный революционизм, который во Франции создал целое течение персонализма (уже в XIX веке), были по душе и Толстому, заостряя в нем неприятие современности и освобождая его от гипноза внешней жизни. Все это вело мысль Толстого как раз в сторону персонализма.

Весьма любопытно это сказало в педагогических исканиях Толстого, оказавших огромное влияние на педагогическую мысль во всем мире. Толстой признает за родителями право давать детям только образование, но решительно отвергает право их воспитывать, то есть вмешиваться в духовный мир детей, влиять на развитие личности в детях. Под влиянием замечательных идей Толстого создалось как в России, так и на Западе и в Америке целое течение в педагогике с ярко выраженными идеями персонализма. Под конец жизни Толстой, правда, несколько смягчил свое требование не вмешиваться в духовную жизнь детей, но яркий персонализм в педагогических взглядах Толстого оставил глубокий след в мировой педагогике.

Как же могло случиться, что Толстой позже решительно отошел от персонализма и пришел к мысли, что начало личности в человеке мешает ему идти к правде и к добру? Мы увидим, что истинным основанием имперсоналистических идей Толстого явился, как это ни парадоксально, его исконный персонализм! Толстой строит свою имперсоналистическую доктрину как раз для того, чтобы защитить личность, спасти ее от полного растворения в безличной природе. Сам Толстой очень ясно раскрыл мотивы его идейного перелома в его замечательной «Исповеди»; сюда же примыкают его различные статьи — особенно важны его трактаты «О жизни» и «В чем моя вера».

Войдем в более подробный анализ всего, что дало новое направление идейной жизни Толстого.

Когда у Толстого исчезла его детская вера, в нем сохранилась потребность духовной жизни, что выразилось в «потребности самосовершенствования». Это было не только стремление быть «лучше», это было не только чисто моральным движением, но было и жаждой быть сильным и ярким: сам Толстой откровенно признает (в «Исповеди»), что это было желание выразить и раскрыть свою личность, стать «самим собой». Так из недр чисто персоналистических переживаний выросло то, что привело затем к отрицанию ценности личного начала. Как рассказывает сам Толстой, на него стали находить «сначала минуты недоумения, остановки жизни, как будто я не знал, как мне жить, что мне делать». «То, на чем я стоял, — пишет Толстой, — надломилось, я почувствовал, что мне стоять не на чем, что того, чем я жил, уже нет, что мне нечем жить... Моя жизнь остановилась...»

Все это замутило его душу потому, что Толстой понял неотвратимость смерти, неизбежность угасания жизни: «Можно жить, — пишет Толстой, — пока пьян жизнью, а как протрезвишься, то нельзя не видеть, что все это только обман, и глупый обман». Толстой был близок к самоубийству, он почувствовал, что жизнь лишена смысла, раз смерть все уничтожает. Но почему же Толстой не искал опоры в христианстве — в вере в Воскресение, в вере в будущую жизнь, почему эта вера не подсказала ему, что и за гробом есть жизнь? Здесь явственно выступает влияние на мысль Толстого всего позитивно-научного мировоззрения, которое не признает жизни за гробом. Толстой оказался во власти того плоского и узкого мировоззрения, какое слагалось веками в противовес христианству, которое отвергает все трансцендентное, непостижимое, признает реальность лишь в видимом и осязаемом. Весь персонализм Толстого, как он расцветал в его творчестве, в его сознании, провалился в ту бездну, о которой нам на каждом шагу твердит смерть. И конечно, нельзя не признать, что жизнь бессмысленна, если всюду и во всем торжествует смерть; можно не думать об этом «в опьянении жизнью», но рано или поздно неотвратимость смерти предстанет перед нашим сознанием.

Чтобы найти смысл жизни, нужно, очевидно, чтобы жизнь наша была связана с тем, что вечно и абсолютно, — и весь вопрос тогда сводится к тому, как и чем связать нашу личность с Абсолютом. Христианство утверждает смысл жизни в своем благовестии о вечной жизни, к которой мы приобщаемся уже здесь, на земле и которая не исчезает со смертью, — и на этих путях христианство строит метафизику человека и тем утверждает правду персонализма, правду и ценность начала личности в человеке. Но Толстой не пошел по пути, открытому христианством; хотя сначала он и пробовал опираться на христианскую метафизику, но очень скоро отверг христианство, все его удивительное и таинственное учение о Боге, о Боговоплощении, о Воскресении Спасителя. Принять эту метафизику христианства Толстой не смог, ему мешал его разум («малый разум» по терминологии Ницше), вернее сказать — мешала вся та атмосфера просвещения, которой жил XIX век. Толстой много мучился в своих исканиях, но дальше Шопенгауэра пойти он не мог, — а у Шопенгауэра *principium individuationis* [*] не имеет никакой метафизической силы. С этой точки зрения нет и не может быть в человеке никакой вечной жизни

— ни здесь, на земле, ни тем более за гробом. Толстой принял это без колебаний, — и хотя он и пробовал углубляться в богословие, но его книга «Критика догматического богословия» показывает, что он так и не понял христианства и, естественно, отверг его. Насколько богат был Толстой в своих моральных переживаниях, в интуитивном вживании в жизнь, настолько слабы были его интуиции относительно сферы Божества. Из всего христианства ему была близка только мораль, а метафизика христианства осталась непонятной и ненужной.

«Положение мое было ужасное, — пишет Толстой в своей «Исповеди», — я знал, что я ничего не найду на пути разумного знания, кроме отрицания жизни, а в вере — ничего, кроме отрицания разума». Это острое противопоставление разумного сознания и жизни, разумного сознания и веры мешало Толстому найти выход; «сердце мое томилось мучительным чувством», — пишет Толстой. Он сам признал позже, что это было искание Бога, то есть искание связи с Абсолютом, — и конечно, Толстой нашел верный для себя путь через признание, что спасение личности может быть найдено лишь в связывании личности с Богом. Но чтобы быть свободным от того, чему учит христианство о Боге, Толстой отверг метафизику христианства. «Отдельный от мира, отдельный от меня Бог таял, как льдина, на моих глазах», — пишет он. Толстому нужно было связать Абсолют с жизнью так, чтобы не было ничего трансцендентного. И вот Толстой вернулся к вере в Бога, но уже не «отдельного от мира»; он вносит теперь абсолютное начало в самое имманентную сферу. Это, конечно, не пантеизм, но это было абсолютирование морального начала, в котором Толстой и нашел «пульс абсолютности»: «Я вернулся к вере в ту волю, — пишет Толстой, — которая произвела меня и чего-то хочет от меня, вернулся к тому, что главная и единственная цель жизни в том, чтобы быть лучше; я вернулся к вере в Бога, в нравственное совершенствование». Тут же Толстой пишет: «Сущность веры состоит в том, что она придает жизни такой смысл, который не уничтожается смертью», — но при этом не нужно никакого богословия, никакой метафизики Абсолюта, нужно только почувствовать, что Абсолютное есть, — и не вне мира, не вне жизни, а в самой жизни. Абсолютирование морального начала, движение души к совершенствованию — будто бы всего этого достаточно, чтобы внести смысл в жизнь человека.

Так задача, выросшая из глубин персоналистических переживаний, из искания смысла жизни, не уничтожаемой смертью, привела Толстого к связыванию личной жизни с Абсолютом, понимаемым как Добро, но как добро безличное (иначе неизбежна была бы та метафизика Абсолюта, какая заключена в христианстве). То, как Толстой понимал этот «пульс абсолютности» в человеке, неизбежно вело его к новому пониманию и человека, — и на этом пути принцип имперсонализма всецело овладел его сознанием. Толстой развивает новое учение о человеке, о том, что есть собственно «истинная» жизнь в человеке, — и здесь антропология переходит уже в этику. Попробуем разобраться в этом.

«Истинная жизнь», или жизнь, руководимая «разумным сознанием», по существу совершенно отлична от того, что мы в себе находим в потоке разных переживаний, чувств, мыслей. Человек, как он себя непосредственно сознает, взятый в его эмпирическом составе, неотделим ведь от

жизни телесной, или, как это называет Толстой, — жизни «животной». Но это эмпирическое бытие, составляющее основы «животной личности» и подчиненное пространственным и временным условиям, вовсе не есть, по Толстому, истинная сущность человека. Истинная же его сущность открывается, по Толстому, только в «разумном сознании», — во всем том, что независимо и от пространства, и от времени. Наше обычное самосознание не хочет отрываться от «животной личности», не хочет понимать себя иначе, как только в пределах своей телесной жизни, — но как раз эта связанность сознания с телом и создает тот трагический тупик, в который приводит нас Толстой, в который он сам зашел, когда неотвратимость смерти придавила его. «Мы боимся потерять при плотской смерти наше я, — говорит Толстой, — но этот страх определяется тем, что мы не умеем и не хотим отделять наше подлинное я от нашей животной личности. Между тем истинная жизнь, наше подлинное я, наше особенное (у каждого человека — свое) я не ограничено ни пространством, ни временем». Надо, по мысли Толстого, понять, что хотя наше истинное я («разумное сознание») и проявляется в пределах «животной личности», но эта животная личность есть лишь средство для нашего подлинного я и с исчезновением животной личности не исчезает и не может исчезнуть наше я именно потому, что оно не ограничено ни временем, ни пространством.

Но что же это за «подлинное» я — особенное у каждого человека? Оно открывается в «разумном сознании»: «Жизнь наша, — пишет Толстой, — начинается только с проявления разумного сознания». «В разумном сознании человек сознает свое вневременное и внепространственное слияние с другими разумными существами, — и это пробудившееся в человеке разумное сознание останавливает то подобие жизни, которое заблудшие люди считают своей жизнью; заблудшим людям кажется, что жизнь их останавливается именно тогда, когда она на самом деле пробуждается». «Разумное сознание, незаметно вырастая в личности человека, дорастает до того, что жизнь в личности становится невозможной». «Так возникает, — пишет Толстой, — то мучительное состояние раздвоения, в которое вступают люди при обнаружении в них их разумного сознания». Это раздвоение, как видим, по существу имеет моральный смысл: личная жизнь неизбежно эгоцентрична, все творят для себя и от себя, а то, к чему ведет «разумное сознание», выводит нас за пределы нашей личности и скоро вступает в острый конфликт с ней. Этот конфликт дорастает до того, что жизнь по разумному сознанию становится невозможной в эмпирической личности, что и ведет к подавлению и даже разрушению эмпирической личности. Толстой, впрочем, дает некую примирительную формулу в отношении этого конфликта: «Требуется не отречение от личности, а подчинение ее разумному сознанию», — пишет он. Но на самом деле раздвоение, которое как будто ограничено моральной сферой, имеет у Толстого более широкий, онтологический смысл: разумное сознание по существу безлично, а в «животной личности» все ведь связано с личным началом. Само «разумное сознание» лишь проявляется в пределах личности, но не есть продукт личной жизни; эта «непроизводность» разумного сознания, невыводимость его из эмпирической личности обнаруживает иную онтологическую природу разумного сознания, чем та, какая проявляется в эмпирической личности. Правда, «разумное сознание», по Толстому, и есть наше «истинное я», но это «я» не совпадает с эмпирическим самосознанием, какое мы находим в себе. Наше «истинное я» есть как бы стержень в потоке эмпирической душевной жизни — оно, по словам Толстого, «соединяет в одно все разрозненные сознания». Но эмпирическое сознание («животная личность», по Толстому) есть не что иное, как поток переживаний, и не имеет в себе ничего постоянного, истинное же я «вносится нами в мир из области внепространственной и вневременной» и потому вечно. Это, конечно, уже бесспорный имперсонализм. Все то, что в человеке образует самую сущность его

индивидуальности, неотделимо ведь от его эмпирического бытия, слагается из того, что переживается в телесных и психических состояниях. Толстой же совершенно и категорически отделяет эти два я — и на этом разделении он обосновывает преодоление страха смерти. «Мы боимся, — пишет он, — потерять при плотской смерти свое особенное “я”, соединяющее и тело и ряд сознаний, проявлявшихся во времени, в одно, а между тем это-то мое особенное “я” началось не с моим рождением и потому прекращение известного временного сознания не может уничтожить того, что соединяет в одно все временные сознания».

Из всего этого ясна онтологическая разнородность двух «я», или «разумного сознания» и животной личности. Но при этом надо иметь в виду, что внепространственное и вневременное разумное сознание есть, по Толстому, собственно «частица Божества» в человеке. В своем «Дневнике» Толстой ставит даже вопрос: «Зачем Бог разделился на многочисленные разумные сознания»?.. «То, что познает, — пишет он, — одно во всем и во всех, это частица Божества, которая и есть наше действительное я». «Сущность жизни, — читаем тут же, — не есть отдельное существование, а Бог, заключенный в человеке; смысл жизни открывается тогда, когда человек признает собою свою божественную сущность».

Нельзя яснее и точнее выразить позицию имперсонализма, чем это мы находим в приведенных словах Толстого. Все, что есть «метафизического» в человеке, есть божественная сущность в нем (вернее, «частица Божества»), никакой метафизики человека как такового нет, все своеобразие, вся внутренняя жизнь человека, неразрывно связанная с его эмпирическим составом, не заключает в себе ничего вечного, «истинного», а то вечное, «истинное», что в нем есть, это уже не его индивидуальное, своеобразное и неповторимое, а Бог в нем. Толстой думает (все это в том же трактате «О жизни»), что к любви исчезает раздвоение в человеке двух его «природ» (эмпирической и божественной), но эта мысль, конечно, мнимая. Если мы любим кого-либо, то любим и то вечное (божественное), что есть в человеке, но любим и то, что эмпирически облекает и пронизывает эти моменты вечности. Вся ценность, все своеобразие человека — в этой неисследимой и нерасторжимой связи временного и вечного, эмпирического и надэмпирического в нем; загадка человека, тайна его, тайна его пути, его «судьбы» именно в этом парадоксальном, но действительном сочетании в нем малого и большого, временного и вечного. Потому-то и нужно построение метафизики человека, чтобы понять неразрывную связь глубины и поверхности, надэмпирического и эмпирического в человеке.

Это и дает христианство — и только христианство, — оно утверждает именно неразрывную связь эмпирического в человеке и вечного в нем (через благовестие Воскресения, т. е. восстановления всей полноты человека). «Сеется тело душевное, восстает тело духовное»¹⁵⁶, — пишет ап. Павел: в воскресшем своем теле Христос был именно в плоти и говорил своим ученикам: «Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это — Я сам; осяжите Меня и рассмотрите, ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня»¹⁵⁷. Но Толстой не принял благовестия о воскресении, отверг все те места в Евангелии, где говорится о Воскресении Спасителя. Христос (в изложении Евангелия у Толстого) умирает и не воскресает.

Почему Толстой не принял христианского учения о Воскресении? Как мог он с его могучей индивидуальностью, с его удивительным умением читать в душе людей не понять, что все индивидуальное и своеобразное в человеке неотделимо от «сущности» человека? И разве страх смерти теряет свою остроту при том понимании человека, которое развивает Толстой? То откровение о человеке, которое мы переживаем при смерти дорогого и близкого нам человека, оказывается, по Толстому, призрачным и обманчивым. Но и для Толстого со смертью кого-либо навсегда исчезает то непостижимое, но реальное единство глубокого и внешнего, надэмпирического и эмпирического в человеке, которое образует все своеобразие, всю неповторимость, всю единственность человека и являет нам человека в полноте всей его реальности. Философия персонализма и призвана к тому, чтобы уяснить нам метафизику человека, показать и раскрыть тайну человеческой индивидуальности. То же, что предлагает Толстой, только подчеркивает всю полуреальность, а потому и мнимость эмпирической личности. И если страх смерти, сознание ее неотвратимости заглушило в Толстом все мотивы персонализма, то в его имперсонализме не побеждается страх смерти, а просто смерть оказывается по существу мнимой, ибо истинное я в человеке («частица Божества»), освободившись от «животной личности», от всего, что связано с пространством и временем, продолжает существовать вне данной личности.

Вопрос о смысле жизни, о смысле смерти вырастает, бесспорно, из самой глубины персоналистических переживаний. Мы не можем помириться со смертью потому, что ищем утвердить себя в вечности, и только в благовестии о грядущем воскресении стихает эта метафизическая тоска, которая рождается от созерцания смерти.

Толстой сводит свое «разумное сознание» к моральной потребности «быть лучше». Но как ни глубока и ни существенна моральная сфера в человеке, но к ней одной нельзя свести все так называемые «трансцендентальные» функции нашего духа. Эти трансцендентальные функции (в познании, в моральной, эстетической, религиозной жизни) проявляются все же лишь в пределах эмпирических сознаний, и вне их нет этих высших функций. Их нельзя оторвать от эмпирической ткани в человеке; если они «непроизводны», т. е. невыводимы из эмпирического состава человека, то и неотрываемы от него. Жажда укоренения нашей личности в вечности, этот источник всех персоналистических упований, может быть осмыслена лишь в благовестии о воскресении человека в полноте и цельности его бытия. А Толстой, зачарованный тем самым научно-позитивным мировоззрением, которое он так остро и умно критиковал, не принял благовестия о воскресении, — и чтобы заглушить персоналистические упования, жившие в нем с исключительной силой, нашел выход в имперсоналистической антропологии. В его «разумном сознании» есть что-то иррациональное, мистическое, — оно внедряется в личность человека, чтобы разрушить самые глубокие упования, чтобы объявить мнимыми и ложными все те переживания, в которых душа ищет связи своей эмпирической личности с вечностью.

Толстой не одинок в русской литературе как защитник имперсонализма, хотя русская литература, в общем, заполнена исканием метафизического начала в человеке. Особенно хочется помянуть имена Несмелова и Лопатина как самых замечательных представителей персонализма в русской философии. Другие яркие представители персонализма в русской мысли значительно ослабляли свою позицию добавочными построениями (Бердяев — своим неудачным экзистенциализмом, своим страхом перед всякой «объективацией», другие мыслители тем, что связывают персонализм с учением о перевоплощении, в корне подтачивающем основы персонализма). Но были и кроме Толстого защитники имперсонализма в русской литературе — имею в виду Тютчева, с его странной «жаждой самоуничтожения», Фета. Приведем известные стихи Фета:

Не жизни жаль,
А жаль того огня,
Что в тьму уходит
И плачет, уходя...

Огонь, о котором говорит здесь Фет, есть ведь корень и основа личности, которая, по Фету, «в тьму уходит», т. е. исчезает навсегда. Имперсонализм завладел и Влад. Соловьевым в последний период его жизни, когда он много трудился над разложением принципа личности как самобытного, особого бытия. Но все это не типично для русской мысли, — и потому и в диалектике идейных исканий Толстого самое дорогое и близкое нам не идея «разумного сознания», по существу безличного, а его страстное стремление найти смысл жизни через утверждение нас в Абсолюте. Панморализм Толстого, сводивший творческие запросы людей к тому, чтобы устранить и победить все личное, индивидуальное в нас, завершился, как видим, его имперсоналистическим учением о человеке. Эта философская неудача Толстого возвращает нас поэтому снова к уяснению метафизической основы в человеке, т. е. к построению системы персонализма.

[*] принцип индивидуации (лат.).

Публикуется по изданию: Зеньковский В.В. Собрание сочинений. Т. 1: О русской философии и литературе: Статьи, очерки и рецензии (1912–1961), Т. 2: О православии и религиозной культуре: Статьи и очерки (1916–1957) / Сост., подгот. текста, вступ. ст., и примеч. О.Т.Ермишина.

См. также: Зеньковский В.В.