

ЛЕВ ТОЛСТОЙ КАК ОДИН ИЗ РОДОНАЧАЛЬНИКОВ «ФИЛОСОФИИ ЖИЗНИ» (ЛЕВ ТОЛСТОЙ И АНРИ БЕРГСОН)*

И.И. ЕВЛАМПИЕВ, И.Ю. МАТВЕЕВА

Аннотация

В статье рассматривается формирование философской концепции Анри Бергсона, выраженной в книге «Творческая эволюция», и показано, что ее основные принципы можно найти в философских трактатах и дневниковых записях Льва Толстого, относящихся к 1880–1890-м гг. В работе «О жизни» Толстой доказывает первичность жизни как абсолютного основания бытия человека, которое не в состоянии познать наука. Жизнь Толстой понимает как духовную «субстанцию», обладающую качествами единства и временного развития; называя жизнь «Богом», Толстой мыслит этого «Бога» как имманентного совокупности человеческих личностей. Эти представления очень близки к представлениям Бергсона, который понимает жизнь как неклассический, длящийся Абсолют, выражающий себя в совокупности человеческих личностей. В статье доказывается также сходство этики Толстого и этического учения Бергсона, выраженного в книге «Два источника морали и религии». Оба этических учения выдвигают в качестве высшей цели движение человечества к абсолютному совершенству через примеры совершенства, которые дают отдельные выдающиеся личности (религиозные пророки). Высказывается гипотеза о возможном влиянии идей Толстого на формирование «философии жизни» Бергсона.

Ключевые слова: Лев Толстой, Анри Бергсон, «философия жизни», этика любви, мистицизм, совершенство человечества.

Евлампиев Игорь Иванович – доктор философских наук, профессор Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

yevlampiev@mail.ru

Матвеева Инга Юрьевна – кандидат филологических наук, доцент театроведческого факультета Российского государственного института сценических искусств, Санкт-Петербург.

inga.matveeva.spb@gmail.com

Цитирование: *ЕВЛАМПИЕВ И.И., МАТВЕЕВА И.Ю.* (2017) Лев Толстой как один из родоначальников «философии жизни» (Лев Толстой и Анри Бергсон) // Философские науки. 2017. № 5. С. 28–42.

Неклассическая философия и рождение «философии жизни»

Появление неклассической философии в середине XIX в. было связано с пересмотром метафизической модели отношения человека

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 17-18-01168, Санкт-Петербургский государственный университет).

к Абсолюту (Богу). Господствовавшая на протяжении столетий метафизика платоновского типа — ее поздний христианский вариант был создан Августином — предполагала деление всей реальности на два «региона» — «мир вещей» и «мир идей» в исходной модели Платона или тварный мир и Бог в ортодоксальном христианстве. Человек находился в тварном мире, т.е. вне Бога, главные качества его эмпирической жизни — индивидуальность и временное становление — признавались знаком «низшего» бытия, Бог был вечным, неизменным, лишенным динамики.

Именно эту модель критикует А. Шопенгауэр, обозначая начало неклассической философии. Шопенгауэр утверждает, что мир и Абсолют *имманентны друг другу*. Это приводит к тому, что качества человека переносятся на Абсолют, а человек предстает в качестве земного «явления» Абсолюта, Бога. Однако сведение Шопенгауэром Абсолюта к человеческой воле вызвало критику, в поисках более адекватного описания основания всего существующего в новой метафизике философы конца XIX в. пришли в конце концов к понятию *жизни*.

Первым попытался развить иной подход к пониманию Абсолюта и форм его непосредственной данности человеку Эдуард Гартман: он заменил волю на *бессознательное*, что уже намекало на жизнь, понятию как «ослабление» сознания. Очень ясно путь трансформации шопенгауэровской воли в начало жизни продемонстрировал Ф. Ницше. Но наиболее полно и последовательно новую метафизическую модель разработал Анри Бергсон; именно его философия в наибольшей степени отвечает названию «философия жизни».

Окончательный ее вариант Бергсон выстраивает в книге «Творческая эволюция» (1907). Жизнь — это особое *внутреннее* бытие, которое человек открывает в себе и которое имеет совершенно иные характеристики, чем бытие предметного мира: оно обладает такой «слитностью» всех своих элементов, которая не допускает их обособления. Это означает, что характеристика пространства никаким образом не применима к внутреннему миру личности, к жизни, поскольку пространство — это именно форма разделения элементов бытия.

Вторым характерным свойством жизни, понятой в ее сущности, открываемой во внутреннем мире личности, утверждает Бергсон, является ее постоянная динамическая изменчивость, «текучесть», не нарушающая ее слитного единства. Время, являющееся важнейшей характеристикой жизни, Бергсон называет *длительностью* и по сути отождествляет с памятью человека. Память не субъективна, а *онтологична* — это объективная связность и сохраняемость всех состояний прошлого. В этом смысле, согласно Бергсону, *все прошлое сохраняется в личности*, из формы «забытого» любое представление о прошлом может при определенных условиях перейти в форму актуального воспоминания.

Жизнь как метафизическое начало имеет духовный характер, но она взаимодействует с материей как вторым, косным началом бытия; организуя материю и «замирая» в ней, жизнь порождает материальный мир во всем его многообразии. В итоге получается, что жизнь есть Абсолют в той новой, неклассической метафизике, которую строит Бергсон, и этот Абсолют обладает двумя качествами, которые были немыслимы по отношению к классическим абсолютам. Во-первых, бергсоновская жизнь в своей наиболее адекватной и «чистой» форме являет себя во внутреннем мире человека, в духовной памяти, причем будучи *всеобщим Абсолютом* она совпадает с *индивидуальной, неповторимой памятью личности* (каждой личности!). Во-вторых, жизнь есть длительность, она динамична, она есть *непрерывное становление, самосовершенствование*.

Свою «философию жизни» Бергсон создавал в самые последние годы XIX в. и в начале XX в., однако гораздо раньше Бергсона очень похожие идеи и тоже на основании переработки философии Шопенгауэра разрабатывал Лев Толстой в работе «О жизни» (1888) и в других произведениях и дневниковых записях конца XIX в. Концепция жизни, к которой в это время пришел Толстой, становится невидимым центром всего его творчества. Самое выразительное сочинение позднего Толстого, рассказ «Хозяин и работник», можно рассматривать как художественный «манифест», выражающий ту же самую концепцию жизни. Эта концепция содержит почти точное воспроизведение всех важнейших слагаемых рождающейся в это время «философии жизни».

Концепция жизни Льва Толстого

Толстой противопоставляет свое понимание жизни тем представлениям о ней, которые стали общепринятыми в науке. Наука утверждает, что основа жизни лежит в процессах, которые происходят в самой материи, в веществе. Толстой высмеивает этот подход, поскольку в нем известное (мы сами) объясняется через неизвестное (материю и ее процессы). Человек знает самого себя в своем сознании и знает, что он *живой*; это и означает, что он знает самую главную форму жизни, воплощенную в нем.

«Только правильное понимание жизни дает должное значение и направление науке вообще и каждой науке в особенности, распределяя их по важности их значения относительно жизни. Если же понимание жизни не таково, каким оно вложено во всех нас, то и самая наука будет ложная.

Не то, что мы назовем наукой, определит жизнь, а наше понятие о жизни определит то, что следует признать наукой» [Толстой 1958. Т. 26, 321].

Хотя Толстой и говорит о том, что познание жизни человека дает разум, и жизнь подлежит закону разума, он имеет в виду вовсе не

«научный разум»; здесь более уместным было бы понятие интуиции, которое использует Бергсон, ведь Толстой признает, что знание жизни не имеет рациональной формы и выразимо только в религии, философии и искусстве, но не в науке, последняя сама возникает только на основании интуитивного знания о жизни. В качестве универсальных примеров учений, правильно говорящих о сути жизни, Толстой называет учение Конфуция, философию брахманизма (браминов) и стоиков, учения Будды и Христа.

Бергсон похожим образом понимает соотношение науки и философии (метафизики). Жизнь для него есть Абсолют, который познается только *в себе самом*. Это познание не может дать наука и научный разум, это возможно только с помощью метафизического (т.е. религиозно-философского) познания. «Если существует средство владеть реальностью абсолютно, вместо того чтобы познавать ее относительно, помещаться в нее, вместо того чтобы усваивать точки зрения на нее, иметь о ней интуицию, вместо того чтобы делать ее анализ, словом, схватывать ее помимо всякого выражения, перевода или символического представления, то это и будет метафизика» [Бергсон 1999, 1176]. Интуицию, которая открывает нам сущность жизни Бергсон соотносит не с научным разумом, а с эстетической способностью, т.е. с искусством и его художественной образностью. «Внутри же самой жизни нас могла бы ввести *интуиция*... То, что усилие подобного рода не является невозможным, показывает уже существование у человека, наряду с нормальным восприятием, эстетической способности» [Бергсон 1998, 186].

Наиболее очевидным качеством жизни, которую Бергсон в «Творческой эволюции» отождествляет с внутренним бытием личности, является «слитное», нераздельное единство. Толстой в книге «О жизни» мало говорит на эту тему, но в других своих работах и в дневниковых записях он также говорит о нераздельном единстве жизни. Например, в книге «Путь жизни» (1910) он пишет: «Все живые существа телами своими отделены друг от друга, но то, что дает им жизнь — одно и то же во всех» [Толстой 1958. Т. 45, 47]. Это начало внутри нас Толстой называет и высшей жизнью, и (всеобщей) душой и Богом: «Кроме всего телесного в себе и во всем мире, мы знаем еще нечто бестелесное, дающее жизнь нашему телу и связанное с ним. Это нечто бестелесное, связанное с нашим телом, мы называем душой. Это же бестелесное, ни с чем не связанное и дающее жизнь всему, что есть, мы называем Богом» [Толстой 1958. Т. 45, 59].

Такое отождествление Толстым жизни и Бога, вполне соответствует признанию жизни Абсолютом в книге Бергсона, но здесь возникает проблема правильного описания этого «Бога», а также соотношения его с Богом традиционного христианства. Наиболее принципиальным в этом контексте оказывается отношение Бога (жизни) к инди-

видуальности человека и к его временному становлению. Как мы уже говорили, именно придание *абсолютного* значения этим качествам человеческого бытия и перенесение их в Абсолют (жизнь) обуславливает новаторство «философии жизни». Все это присутствует в учении Толстого.

Особенно много соответствующих философских суждений в дневниках Толстого за 1895 и 1896 гг. Размышляя о сущности жизни и ее отношении к движению и времени, Толстой записывает 7 мая 1895 г.: «Жизнь есть движение. Я живу и потому ношу в себе силу движения, я есмь это движение и, хочу ли я того или не хочу, я живу» [Толстой 1958. Т. 53, 29]. Здесь еще не понятно, относится ли движение к жизни как таковой (к Богу) или только к ее проявлению в человеке. Но последующие размышления Толстого делают очевидным, что правильно именно второе предположение. В записи от 8 июня читаем: «В животную бессознательную личную жизнь внесена безличная, божественная, духовная сила. Духовная сила эта, проявляясь разумом, разлагает бессознательную животную жизнь: уничтожает животную личную жизнь, но не освобождается от животной безличной жизни, а творит в животной личной жизни — иную, высшую, любовную жизнь» [Толстой 1958. Т. 53, 36]. Используя для обозначения жизни термин «безличная, божественная *сила*», Толстой подчеркивает, что ее сущность — в действии, в преобразовании всего, в чем она воплощается. Здесь уместно привести высказывание Бергсона, которое дает близкую картину взаимодействия «силы жизни» (в его терминологии «порыва жизни») и низшего, материального начала: «Все происходит так, как будто бы в материю проник широкий поток сознания, отягченный, как всякое сознание, безмерным множеством взаимопроникающих возможностей. Он увлек материю к организации, но его движение бесконечно ею замедлялось и одновременно бесконечно разделялось» [Бергсон 1998, 190]. Отметим, что Бергсон обозначает «порыв жизни» термином «сознание», имея в виду некоторое обобщение человеческого сознания; это очень похоже на стремление Толстого понять жизнь в ее сущности как высший разум, т.е. как обобщение человеческого разума.

Кульминация размышлений Толстого на тему развития жизни приходится на май 1896 г.; 17 мая Толстой делает поправку к своему известному тезису книги «О жизни» о том, что «Бог <жизнь> есть желание блага», теперь он считает, «что желание блага не есть Бог, а только одно из проявлений его, одна из сторон, с [которой] мы видим Бога. Бог во мне проявляется желанием блага». Далее он формулирует те новые идеи, которые в это время «уяснились» ему: «Бог, заключенный в человеке, сначала стремится освободиться тем, чтобы расширить, увеличить то существо, в [котором] он находится, потом, усмотрев непреступные пределы этого существа, стремится освободо-

даться тем, чтобы выйти из этого существа и обнять собой др[угие] суш[ества]» [Толстой 1958. Т. 53, 89]. Затем следует мысль, еще более радикально меняющая понимание «Бога» и его отношения к человеку: «Природа, говорят, экономна своими силами — при наименьшем усилии достигает наибольших результатов. Также и Бог. Для того, чтобы установить в мире Царств[о] Бож[ие], единение, служение друг другу и уничтож[ить] вражду, Богу не нужно делать это самому. Он вложил в человека свой разум, освобождающий в человеке любовь, и всё, что он хочет, будет сделано человеком. Бог делает свое дело через нас. А времени для Бога нет или есть бесконечное. Вложив в человека разумную любовь — он уж все сделал.

Для чего он сделал это так, через человека, а не сам? вопрос глупый и такой, кот[орый] никогда не пришел бы в голову, если бы мы все не были испорчены нелепым суеверием творения мира Богом» [Толстой 1958. Т. 53, 92].

Здесь содержится ряд идей, которые показывают, что Толстой идет по пути новейшей «философии жизни», и нет никаких оснований укладывать его взгляды в «прокрустово ложе» традиционных христианских воззрений, как поступают некоторые современные интерпретаторы. Во-первых, Толстой почти полностью отождествляет Бога, «силу жизни» с совокупностью человеческих личностей, это означает, что личности не «исчезают» в Боге, скорее наоборот, Бог как что-то независимое становится эфемерным, такого Бога нет в философии Толстого, есть «слитное» существование личностей, условно называемое «Богом». Соответственно, наша деятельность самосовершенствования оказывается тождественной деятельности Бога, которому тем самым с очевидностью приписывается качество становления, развития. Совсем нетрудно привести в параллель тезис Бергсона, почти буквально совпадающий с мыслью Толстого: «Абсолютное открывается совсем вблизи нас и, в известной мере, внутри нас. Сущность его психологическая, а не математическая или логическая. Оно живет с нами. Как и мы, оно длится, хотя известными своими сторонами оно бесконечно более сконцентрировано и более сосредоточено на самом себе, чем мы» [Бергсон 1998, 287–288].

Во-вторых, здесь Толстой приписывает Богу временную характеристику, отличающуюся от нашего «земного» времени. «Время», присущее Богу, Толстой называет *бесконечным*, имея в виду, что оно, в отличие от обычного физического времени, обладает абсолютной связностью, т.е. каждый из его моментов непосредственно связан с другим моментом и «открыт» ему. Такое понимание времени имеет этическое обоснование: в Боге, в потоке жизни, к которому мы все причастны, должна быть абсолютная связность всех моментов, чтобы мы были ответственны за все поступки, когда бы они ни были совершены. Вот как это формулирует Толстой в более поздней записи:

«Человек не может не представлять себе всё во времени и потому, чтобы правильно судить о значении дела Божьего, он должен представлять себе его в очень отдаленном, даже бесконечном. То, что я не убью убийцу и прощу его, то, что я никем невидимый умру, исполняя волю Бога, принесет свои плоды... если уже я хочу мыслить во времени — в бесконечном времени. Но принесет свои плоды наверно» [Толстой 1958. Т. 53, 112]. Такое понимание времени точно соответствует бергсоновской «длительности», «связному» времени, которое почти ничего общего не имеет с физическим временем материального мира (последнее есть скорее форма пространства).

В-третьих, в финале приведенного выше рассуждения Толстой категорически возражает против идеи творения мира и связывает это со своим пониманием Бога как динамически самосовершенствующегося через совокупность земных людей. Логичность отрицания идеи творения в рамках «философии жизни» подробно объясняет Бергсон в книге «Творческая эволюция». Если мы мыслим Бога завершенным и неизменным, его отношение к миру можно мыслить по модели однократного акта творения. Если же Бог обладает качеством становления и находится в единстве с миром и человеком, идея творения оказывается внутренне противоречивой; она должна быть заменена идеей непрерывного «роста»: «Бог, таким образом определяемый, не имеет ничего законченного; он есть непрекращающаяся жизнь, действие, свобода» [Бергсон 1998, 246]. Именно к такому пониманию Бога приходит Толстой, и нужно сказать, что такую метафизическую модель нельзя считать «беспрецедентной» для европейской философии, ее наглядный пример дает философия позднего И.Г. Фихте, которая была очень популярна в кружке Станкевича — Герцена и существенно повлияла на философское мировоззрение Достоевского [Евлампиев 2016а, 274–280]. Весьма вероятно, что и Толстой испытал влияние позднего религиозно-философского учения Фихте; ему должен был быть близок пафос восстановления «подлинного христианства» в противоположность «ложному христианству» церкви, который пронизывает главные произведения Фихте этого периода — циклы лекций «Основные черты современной эпохи» и «Наставление к блаженной жизни».

Такую метафизику, в которой часть (отдельное существо, входящее в Бога) тождественна целому (всему Богу), можно назвать «пантеизмом», однако это не тот прямолинейный пантеизм, о котором говорят церковные борцы с ересями, а сложная и содержательная доктрина, не раз появлявшаяся в истории европейской философии, начиная с учений Мейстера Экхарта и Николая Кузанского. Для нее используют термин *мистический пантеизм*, весьма вероятно, что эта метафизическая модель в большей степени соответствует исходному, неискаженному христианству, чем вторичная и гораздо менее

оригинальная модель христианского платонизма, ставшая основой церковного (искаженного) христианства [Евлампиев 2016b, 66–134]. Поэтому можно считать логичным, что в своих попытках восстановить подлинное христианство Толстой пришел именно к этой метафизической модели.

Однако продолжим анализ толстовской модели личности и ее отношений к всеобщей жизни, к Богу. Поскольку личность во всей временной динамике своей жизни входит в Бога, в Абсолют, она должна обладать *абсолютной* связностью своего бытия. Бергсон решает эту проблему за счет того, что признает память онтологической характеристикой, обеспечивающей неразрывную связь всех моментов прошлого с настоящим состоянием личности. В этой функции память есть *характер* личности. По тому же самому пути идет Толстой, он также вводит понятие *характера* и называет так «свойство человека в большей или меньшей степени любить одно и не любить другое». Толстой утверждает, что характер не зависит от эмпирических условий бытия человека, а происходит из сферы общей духовной жизни, т.е. из Бога. «Свойство же это, хотя и развивается и в нашей жизни, вносится нами уже готовое в эту жизнь из какого-то невидимого и непознаваемого нами прошедшего» [Толстой 1958. Т. 26, 405].

В дневнике 1895 г. Толстой пишет: «Отчего “я” – “я”, тот же “я”, к[оторый] был 60 лет и 30 лет и 2 часа тому назад, – п[отому], ч[то] я люблю это “я”. Пот[ому], что любовь связывает этих всех различных, растянувшихся во времени “я”, в одно целое. Во времени мне ясно видно, как любовь связывает “я”, собирает его в одно» [Толстой 1958. Т. 53, 55]. Связывающее все относительные «я» в одно названо любовью, но, вероятно, это надо понимать как сокращенное обозначение характера, который тоже в своей сути есть любовь: с одной стороны, любовь к себе, и, с другой стороны, избирательная любовь к миру, что-то принимающая, а что-то отвергающая.

Однако вопрос о связности каждой личности не исчерпывается этим рассуждением. Ведь эмпирические личности смертны, и разрыв в бытии личности, вызываемый смертью, более радикален, чем относительная несогласованность отдельных «я» на протяжении жизни. Толстой понимает, что если личность входит в Бога и составляет его, необходимо доказать условность этого разрыва. И он дает вполне логичный ответ на вопрос о смысле смерти.

Как утверждает Толстой, эмпирическая жизнь – это только одна форма воплощения личности, но после конца этой жизни личность и ее характер получит новое воплощение, т.е. новую жизнь, и такое следование новой жизни за старой продолжится без конца. Это представление, конечно же, является представлением о *личном бессмертии*, вопреки мнению церковных критиков о том, что у Толстого нет такого представления; его можно обнаружить в книге «О жизни»: «...может

уничтожиться мое тело, связанное в одно моим временным сознанием, может уничтожиться и самое мое временное сознание, но не может уничтожиться то мое особенное отношение к миру, составляющее мое особенное *я*, из которого создалось для меня все, что есть. Оно не может уничтожиться, потому что оно только и есть. Если бы его не было, я бы не знал ряда своих последовательных сознаний, не знал бы своего тела, не знал бы своей и никакой другой жизни. И потому уничтожение тела и сознания не может служить признаком уничтожения моего особенного отношения к миру, которое началось и возникло не в этой жизни» [Толстой 1958. Т. 26, 406]. И далее Толстой разъясняет свое понимание бессмертия, сравнивая смерть со сном: «...уничтожение последнего по времени сознания, при плотской смерти, так же мало может уничтожить истинное человеческое *я*, как и ежедневное засыпание» [Толстой 1958. Т. 26, 408].

Нужно при этом заметить, что такое понимание бессмертия вовсе не является «нехристианским». Его считала таковым христианская церковь, которая позаимствовала свою идею бессмертия из иудаизма, но понимание бессмертия как последовательности земных жизней, проживаемых «истинным *я*», имеет как раз *христианские* истоки, эта идея присутствует почти во всех главных апокрифических памятниках, выражающих учение раннего христианства (Апокриф Иоанна, Евангелие от Филиппа и др.). Так понятая идея бессмертия очень часто встречается в европейской философии — и именно у мыслителей, пытавшихся восстановить утраченные смыслы учения Иисуса Христа (Дж. Бруно, Лейбниц, Фихте, Достоевский [Евлампиев 2013, 121–132]). В этом контексте нет ничего удивительного, что и Толстой пришел именно к такому — *подлинно христианскому* — пониманию бессмертия.

Таким образом, в самой сложной части философских взглядов Толстого — в его концепции истинной, общей жизни, которую он называет Богом, имеется полное соответствие представлений писателя идеям главного выразителя «философии жизни» Анри Бергсона. Однако высшей целью философских построений Толстого было создание новой этики, требующей от человека расставания с ложной жизнью и вхождения в жизнь новую, истинную. Через два десятка лет после «Творческой эволюции» Бергсон изложил свою этику в книге «Два источника морали и религии» (1932). Отношение идей этой книги к идеям Толстого таково, что уже мало говорить о «близости» или «соответствии» представлений русского и французского мыслителей, Бергсон выступает здесь как прямой наследник русского писателя.

Толстовские мотивы в этике Бергсона

Главный принцип этики Толстого, изложенной в книге «О жизни», заключается в необходимости для человека отречься от низшей, ложной жизни, имеющей целью благо его земной, животно-телесной

личности, и начать жить истинной жизнью, имеющей целью благо всех людей. Разумный закон этой истинной жизни, который каждый человек должен открыть в себе и свободно принять, заключается в необходимости любить всех людей и даже шире — все живые существа и все существующее в мире. При этом вхождение в истинную жизнь, хотя и связано с отказом от служения благу животной личности, не должно вести к полному отрицанию этой низшей личности; все требования телесного начала в человеке должны быть подчинены духовным целям истинной жизни, материальная жизнь и ее потребности должны быть поняты как орудие и средство осуществления высших целей.

В книге Бергсона мы находим те же представления, причем часто конкретные аргументы рассуждений Бергсона совпадают с аргументами и доказательствами Толстого.

При интерпретации концепции Бергсона на первый план обычно выдвигается различие закрытых и открытых обществ, однако на деле эти понятия не являются главными. Ведь Бергсон признает, что настоящему открытому обществу еще нет в реальности, это только идеал. «Как бы ни отличались наши цивилизованные общества от того общества, к которому мы непосредственно были предназначены природой, они подобны ему в своей основе. В действительности они также являются закрытыми обществами» [Бергсон 1994, 29–30].

Полагая, что открытое общество — это далекий исторический идеал, Бергсон считает, что закрытое общество тем ближе к этому идеалу, чем больше в нем людей, обладающих *открытой душой*. В конечном счете, у Бергсона, точно так же, как у Толстого, все сводится к личной морали индивидов: изменение в обществе как целом он мыслит только через изменение морали отдельных людей, дающих образец поведения для остальных. При этом он, как и Толстой, считает высшую мораль давно известной и вовсе не требующей какого-то «осовременивания», усовершенствования. Примеры великих учений, которые раскрывали суть этой морали, приводимые Бергсоном, почти повторяют соответствующий список из книги Толстого: «Во все времена появлялись исключительные люди, в которых эта мораль воплощалась. До христианских святых человечество знало мудрецов Греции, пророков Израиля, буддийских арагантов и других. Именно к ним всегда обращались за этой полной моралью, которую лучше было бы назвать абсолютной» [Бергсон 1994, 34].

В книге «В чем моя вера?» Толстой называет наиболее точным выражением новой морали евангельскую этику. Он противопоставляет старый, ветхозаветный закон жизни людей и новый закон, данный Христом, и утверждает, что старый закон — это выражение коллективного эгоизма, который призывает любить «ближнего», но одновременно заставляет ненавидеть всякого человека иной народности и

веры. В противоположность этому закон Христа требует любви к каждому человеку, независимо от его национальности или иного статуса; именно любовь ко всем людям и даже шире — ко всему живущему и существующему, даже вопреки благу своей животной личности, есть закон истинной жизни.

Но точно так же объясняет различие закрытой и открытой души Бергсон. Первая с помощью жестких социальных обязательств принуждается к почитанию семьи и отечества, вторая расширяет свою любовь до всего человечества. Здесь не просто количественное различие объекта любви, здесь различие самой сущности чувства: «Первые заключают в себе отбор и, следовательно, исключение кого-то; они могут побуждать к борьбе; они не исключают ненависти. Последнее — это только любовь. Первые непосредственно направлены на привлекающий их объект. Последнее не подчиняется притягательной силе своего объекта; оно не направлено на него; оно устремлено дальше и достигает человечества, лишь проходя через него. Да и имеет ли оно, собственно говоря, объект?» [Бергсон 1994, 39–40]. Любовь открытой души, констатирует Бергсон, безмерна, она есть *абсолютная* любовь — любовь ко всему существующему: «Если предположить, что она охватывает все человечество, то это не будет слишком много, это не будет даже достаточно много, поскольку ее любовь распространяется на животных, растения, на всю природу» [Бергсон 1994, 39].

Точно так же как Толстой, Бергсон связывает мораль абсолютной любви с правильно понятым христианством, не похожим на то, которое изображается в церковном учении. Подлинное христианство в истории выражали великие мистики, которые учили о единстве людей в Боге и о достижении совершенства через любовь — конечно, такие взгляды рассматривались церковью как злостная ересь. Человек новой морали принимает настолько небывалый образ жизни, что его невозможно совместить со старым, с тем, как понимают жизнь большинство людей, остающихся в обыденной морали. «Они <люди новой морали> говорят прежде всего, что то, что они испытывают, — это чувство освобождения. Благополучие, удовольствия, богатство — все, что привлекает большинство людей, оставляет их равнодушными. Освободившись от этого, они испытывают облегчение, затем радость» [Бергсон 1994, 54].

Учение Христа — это не что-то дополнительное к жизни, это способ сделать саму жизнь *радикально иной, преобразовать ее к совершенству*. Вот как об этом пишет Толстой: «...он <Христос> понимал свое учение не как какой-то далекий идеал человечества, исполнение которого невозможно, не как мечтательные поэтические фантазии, которыми он пленял простодушных жителей Галилеи; он понимал свое учение как дело, такое дело, которое спасет человечество, и он не мечтал на кресте, а кричал и умер за свое учение. И так же умирали и умрут еще

много людей. Нельзя говорить про такое учение, что оно — мечта» [Толстой 1958. Т. 23, 331]. И то же самое утверждает о подлинном учении Христа, которое несли в истории великие христианские мистики, а вовсе не церковь, Бергсон: «В действительности для великих мистиков речь идет о том, чтобы радикально преобразовать человечество, начав с собственного примера. Цель может быть достигнута только в том случае, если в конце существует то, что теоретически должно было существовать вначале: божественное человечество» [Бергсон 1994, 258].

Оба мыслителя — и Толстой и Бергсон, понимают, что путь к «божественному человечеству» совсем не прост, и сейчас нужно думать не столько о грядущем совершенстве людей, сколько о том, как убедить их свернуть с ложного пути служения благу собственной эгоистической и ограниченной личности. Бергсон видит выход в сознательном ограничении материальных потребностей, это убеждение полностью подобно заповеди «прощения» Толстого и при этом очень далеко от религиозного аскетизма, поскольку имеет целью не отрицание телесного начала в человеке, а введение его в те рамки, которые ему поставлены природой, — ради того, чтобы телесное начало было орудием духовной, истинной жизни. «Необходимо, чтобы человечество постаралось упростить свое существование с той же одержимостью, с какой постаралось его усложнить» [Бергсон 1994, 334].

Сводя свои животные потребности к необходимому минимуму, человек приобретает больше, чем теряет: его жизнь станет благой, пронизанной радостью. Он уже не будет считать страдания, испытываемые им и другими людьми опровержением благого характера жизни, поскольку страдания относятся к низшей жизни и не затрагивают духовную жизнь. Сама смерть в конце концов теряет для людей, обретших подлинную жизнь, свою неотвратимость и ужасность. В силу той же логики, в рамках которой Толстой приходит к идее бессмертия, Бергсон также утверждает реальность посмертного существования и даже его эмпирическую (!) обоснованность: «...мы сделаем вывод о возможности и даже вероятности посмертного существования души, поскольку мы в этом мире будем наблюдать и как бы осязать нечто, свидетельствующее о ее независимости по отношению к телу» [Бергсон 1994, 285]. Бергсон даже предполагает возможность видения «потустороннего мира в более широком научном опыте» [Бергсон 1994, 345]: Главное здесь, конечно, не в собственно «научном» познании бессмертия, а в том, что оно не должно мыслиться в духе церковной идеи о вечной трансцендентной реальности. Посмертное бытие не противостоит земному миру, а продолжает его (в этом и состоит основание возможности его исследования в «научном опыте»), обогащает земную жизнь человека, а не лишает ее смысла, как в церковной идее бессмертия.

В таком несколько странном понимании бессмертия сказывается очень важная тенденция мысли Бергсона: до конца жизни он не изменил той идее, которая определила смысл неклассической философии — представлению о том, что только земной человек (в единстве с целым человечеством) является существом, претендующим, хотя и в далекой исторической перспективе, на статус настоящего Бога.

Толстой и Бергсон: проблема влияния

Учитывая явное сходство «философии жизни» Бергсона и концепции жизни Толстого можно выдвинуть гипотезу о прямом влиянии философских идей и художественных образов русского писателя на Бергсона.

Мог ли Бергсон читать философские работы Толстого и испытать влияние его идей? Нам кажется, что это вполне вероятно. Книга «О жизни», наиболее близкая к «философии жизни» Бергсона, была опубликована в Париже по-французски в 1889 г. Как раз в этом году Бергсон окончательно поселился в Париже, защитил докторскую диссертацию и начал активную преподавательскую и исследовательскую работу, которая через некоторое время вывела в центр его философии понятие жизни.

Бергсон хорошо знал русскую культуру и очень уважительно относился к ее известнейшим представителям, причем Л. Толстого он неизменно ставил на первое место среди русских писателей и мыслителей. В 1913 г. в интервью, которое он дал для американской газеты, Бергсон говорил: «Россия достигла замечательных успехов в литературе. Она создала таких гениев, как Толстой, Тургенев, Достоевский, Горький и Андреев. Но философия там еще не дала чего-либо значительного» [Блауберг 2003, 405]. Об этом же пишут современные биографы Бергсона: «Что касается современной литературы, то Бергсон заявляет, что его любимый писатель — это Морис Барре, по причине музыки его стиля. Бергсон также высказывал свое восхищение Толстым и Достоевским. Более того, хорошо известно, что он прочитал Достоевского достаточно рано, поскольку последний фигурирует в *Cours II*, и эта реминисценция проследует за Бергсоном вплоть до *Двух источников*» [Soulez, Worms 2002, 136]. Хорошее знание Бергсоном текстов Достоевского достаточно известно, но если, оценивая значение русских писателей, он все-таки ставит Толстого на первое место, перед Достоевским, то можно уверенно утверждать, что он не менее хорошо знал и творчество Толстого.

В исследовательской литературе уже проводились параллели между идеями Толстого и Бергсона [Fink 1999, 13–15], однако они касались только отдельных идей и затрагивали очень ограниченный круг произведений писателя. Прделанный нами анализ позволяет совершенно по-новому оценить отношение философского мировоззрения Толстого к контексту европейской философии его времени, позволяет признать его взгляды важной частью неклассической философской

традиции и, в более конкретном рассмотрении, — одним из первых вариантов «философии жизни», новаторского направления, ставшего важнейшим достижением европейской мысли XIX–XX вв.

ИСТОЧНИКИ

Бергсон 1999 – *Бергсон А.* Введение в метафизику // *Бергсон А.* Творческая эволюция. Материя и память. – Мн.: Харвест, 1999. С. 1172–1222.

Бергсон 1994 – *Бергсон А.* Два источника морали и религии. – М.: Канон, 1994.

Бергсон 1998 – *Бергсон А.* Творческая эволюция. – М.: Канон-Пресс, 1998.

Блауберг 2003 – *Блауберг И.И.* Анри Бергсон. – М.: Прогресс-Традиция, 2003.

Евлампиев 2016а – *Евлампиев И.И.* Достоевский и Фихте // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 21. – СПб.: Наука, 2016. С. 274–290.

Евлампиев 2016б – *Евлампиев И.И.* Неисказенное христианство и его источники // Соловьёвские исследования. 2016. № 4. С. 66–134.

Евлампиев 2013 – *Евлампиев И.И.* «Посюсторонняя» религиозность Ф. Достоевского и Ф. Ницше (К вопросу о религиозном содержании неклассической философии) // Вопросы философии. 2013. № 7. С. 121–132.

Толстой 1958. Т. 23 – *Толстой Л.Н.* В чем моя вера? // *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. В 90 т. Т. 23. – М.: Художественная литература, 1958. С. 304–465.

Толстой 1958. Т. 53 – *Толстой Л.Н.* Дневники и записные книжки 1895–1899 // *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. В 90 т. Т. 53. С. 3–390.

Толстой 1958. Т. 26 – *Толстой Л.Н.* О жизни // *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. В 90 т. Т. 26. С. 313–442.

Толстой 1958. Т. 45 – *Толстой Л.Н.* Путь жизни // *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. В 90 т. Т. 45. С. 18–498.

Fink 1999 – *Fink H.L.* Bergson and Russian Modernism, 1900–1930. – Evanston, Northwestern University Press, 1999.

Soulez, Worms 2002 – *Soulez Ph., Worms F.* Bergson. Biographie. – Paris: PUF, 2002.

LEO TOLSTOY AS ONE OF THE FOUNDERS OF THE “PHILOSOPHY OF LIFE” (LEO TOLSTOY AND HENRI BERGSON)*

I.I. EVLAMPIEV, I.Yu. MATVEEVA

Summary

The article considers the forming of the Henri Bergson’s philosophical conception expressed in his book «Creative evolution» and shows that its basic principles can be found in the treatises and diary notes by Tolstoy dated from 1880-1890s. In his work «About life» Tolstoy argues that there is priority of life as absolute basis for human being which appears to be inaccessible to the

* The research was carried out thanks to funding of Russian Science Foundation (project No 17-18-01168, St. Petersburg State University).

science. Tolstoy considers life spiritual substance possessing such features as unity and temporal development; naming life «God», Tolstoy understands the «God» immanent assembly of human persons. These ideas are very close to those of Bergson who understands life as the non-classic and enduring Absolute expressed in the assembly of human persons. The affinity of Tolstoy's ethics and ethical conception of Bergson expressed in the book «The two sources of morality and religion» is also demonstrated. Both ethical conceptions suggest the men's striving for the absolute completeness through the examples of completeness showed by separate outstanding individuals (religious prophets) as the highest aim of life. The hypothesis about possible influence of Tolstoy's ideas on the forming of Bergson's «philosophy of life» is formulated.

Keywords: Leo Tolstoy, Henri Bergson, “philosophy of life”, the ethics of love, mysticism, the perfection of mankind.

Evlampiev, Igor – D.Sc. in Philosophy, Professor, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

yevlampiev@mail.ru

Matveeva, Inga – Ph.D. in Philology, Associate Professor at the Theatrical department of Russian State Institute of Performing Arts, St. Petersburg.

inga.matveeva.spb@gmail.com

Citation: EVLAMPPIEV I.I., MATVEEVA I.Yu. (2017) Leo Tolstoy as one of the founders of the “philosophy of life” (Leo Tolstoy and Henri Bergson). In: *Philosophical Sciences*. 2017. Vol. 5, pp. 28-42.

REFERENCES

Bergson A. (1903) Introduction à la métaphysique (Russian translation in: Bergson A. *Creative evolution. Matter and memory*. Harvest, Minsk, 1999, pp. 1172-1222).

Bergson A. (1907) *Creative evolution* (Russian translation: Canon Press, Moscow, 1998).

Bergson A. (1932) Les Deux Sources de la morale et de la religion (Russian translation: Canon, Moscow, 1994).

Blauberger I.I. (2003) *Henri Bergson*. Progress-Tradition, Moscow.

Evlampiev I.I. (2016) Dostoevsky and Fichte. In: *Dostoevsky. Materials and research*. Vol. 21. Science, St. Petersburg, 2016, pp. 274-290 (in Russian).

Evlampiev I.I. (2016) Uncorrupt Christianity and its sources. In: *Solov'yev's Research*. 2016. No 4, pp. 66-134 (in Russian).

Evlampiev I.I. (2013) “This-worldly” religiosity of F. Dostoyevsky and F. Nietzsche (On the question of the religious content of nonclassical philosophy). In: *Voprosy Filosofii*. 2013. No 7, pp. 121-132 (in Russian).

Fink H.L. (1999) *Bergson and Russian Modernism, 1900-1930*. Northwestern University Press, Evanston.

Soulez Ph., Worms F. (2002) *Bergson. Biographie*. PUF, Paris, 2002.

Tolstoy L.N. (1958) About life. In: Tolstoy L.N. *Complete works. In 90 volumes*. Vol. 26. Belles-Lettres, Moscow, pp. 313-442 (in Russian).

Tolstoy L.N. (1958) Diaries and notebooks 1895-1899. In: Tolstoy L.N. *Complete works. In 90 volumes*. Vol. 53. Belles-Lettres, Moscow, pp. 3-390 (in Russian).

Tolstoy L.N. (1958) Way of life. In: Tolstoy L.N. *Complete works. In 90 volumes*. Vol. 45. Belles-Lettres, Moscow, pp. 18-498 (in Russian).

Tolstoy L.N. (1958) What I believe? In: Tolstoy L.N. *Complete works. In 90 volumes*. Vol. 23. Belles-Lettres, Moscow, pp. 304-465 (in Russian).