

обращение не только к объекту, но и к самому себе, как бы дающему отчет себе в виденном и видящемся, а это уже предполагает рациональный уровень рефлексии. Понятие "воззрение" (от воззреться) - начать пристально разглядывать, поворот внимания на какой-то объект - лишено этой коннотации с рефлексией.

¹⁴ См.: *Зеньковский В. В.* История русской философии. Кн. 1. Ч. 1. Л.: Эго, 1991. С. 119.

¹⁵ *Снядецкий Я.* Общие замечания по предмету науки об уме человеческом и общий взгляд на состав Кантовой науки // Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Вып. 4. Калининград, 1979. С. 113.

¹⁶ Там же. С. 133.

¹⁷ *Юркевич П. Д.* Указ. соч. С. 497.

¹⁸ *Соловьев В. С.* О философских трудах П. Д. Юркевича // Юркевич П. Д. Указ. соч. С. 572.

¹⁹ *Шпет Г. Г.* Философское наследие П. Д. Юркевича // Юркевич П. Д. Указ. соч. С. 605-606.

²⁰ *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 236.

²¹ См.: Там же. С. 237-238: "Επιστημη" - это и есть то узрение (в связи со значением), а не "наука", как переводит большинство исследователей, - как будто бы до Декарта и Канта можно было говорить о науке в смысле технического понятия (а "Επιστημη" у Платона и есть технический термин эйдологии).

²² *Юркевич П. Д.* Указ. соч. С. 496.

²³ Там же. С. 500.

²⁴ Там же. С. 504.

²⁵ Там же. С. 520.

²⁶ Там же. С. 501.

²⁷ Там же. С. 485.

²⁸ Там же. С. 609.

В. Д. ШМЕЛЕВ

(Уральская лесотехническая академия)

Категория зла в учениях И. Канта и Л. Н. Толстого

Добро и зло - вечный объект человеческих исканий. Не было ни одной философской доктрины, которая бы не обращалась к ним, не давала бы им того или иного категориального обоснования. Это характерно как для далекого прошлого, так и для современности. Значительную лепту в анализ этих философско-этических категорий внесли И. Кант и Л. Н. Толстой, неоднократно обращавшиеся к ним в своих произведениях. Хотя немецкий и русский мыслители разделены между собой довольно большим промежутком истории (более чем столетием), а кроме того, имеет место различие в их профессиональной деятельности (первый -

чистый философ, а второй - писатель с мировым именем), тем не менее трактовка ими добра и зла содержит очень много сходных моментов, что позволяет сравнить кантовские и толстовские взгляды и найти в них глубинные точки соприкосновения. Особенно это заметно при интерпретации понятия зла.

Сходство воззрений И. Канта и Л. Н. Толстого отчетливо проявляется уже в исходных положениях, при определении области применения категории зла. Оба мыслителя единодушно утверждают, что в сфере теоретической спекуляции, где вырабатывается научное знание о природных явлениях, данная категория не применима. Здесь нельзя найти правильный ответ на вопрос о природе зла, его сущности и предназначении, а следовательно, нет никакой возможности выявить эффективные способы и пути преодоления этого нежелательного явления.

И. Кант считает, что областью применения категории зла является совокупность человеческих поступков, описываемая априорными понятиями практического разума. В число этих понятий входят понятия добра и зла. Давая их характеристику, немецкий философ отмечает, что они основываются на действии совершенно специфического вида причинности. Естественная причинность, распространенная в чувственно воспринимаемом мире и фиксирующая жесткую, необходимую связь существующих явлений и событий, выступает в качестве основания только для понятий теоретического разума. В отличие от последних априорные понятия практического разума опираются на действие причинности свободы, свойственной умопостигаемому миру и допускающей произвольное, отнюдь не заданное поведение разумных индивидов. К тому же, если понятия теоретического разума возникают на основе чувственных данных и могут показывать свою содержательность только при непрременном соединении с эмпирическими созерцаниями, то понятия практического разума, являясь продуктом непосредственно чисто разума, вовсе "не должны дожидаться созерцаний, чтобы приобрести значение, и притом по той удивительной причине, что они сами порождают действительность того, к чему они относятся (намерения воли), что вовсе не дело теоретических понятий" (4 (1), 389).

Особенности априорных понятий практического разума не исчерпываются только тем, что они имеют свой собственный источник происхождения и связаны со специфическим видом причин-

ности. Их отличает от спекулятивных понятий также весьма своеобразная направленность. Понятия теоретического разума направлены на постижение истины, они демонстрируют нам, что мы можем знать об окружающем нас мире. Постоянно совершенствуясь и углубляясь, эти понятия стремятся приобрести статус абсолютного знания, хотя, как показывает критика теоретического разума, никогда не могут его достигнуть, а в тех случаях, когда претендуют на безусловный характер, то оказываются в сфере трансцендентного, где отсутствует какая-либо точка опоры для определения их содержательности и истинности. Априорным понятиям практического разума свойственен другой вектор направленности. Они раскрывают нам не истину, а ценность человеческих поступков, того, что имеет для человека жизненно важный смысл. В них фиксируется вовсе не то, что мы можем знать, а то, что мы должны делать. Другими словами, данные понятия выполняют регулятивную, ориентировочную функцию. И развитие этих понятий идет не от обусловленного к безусловному, как в случае теоретических понятий, а наоборот, от безусловного, абсолютного к обусловленному и относительному.

Л. Н. Толстой в своем определении сферы использования понятия зла также исходит из того, что оно не применимо в области чисто теоретического познания. Он подразделяет все науки на два вида. "И я нашел, - пишет мыслитель, - что по отношению к этому вопросу все человеческие знания разделяются как бы на две противоположные полусферы, на двух противоположных концах которых находятся два полюса: один - отрицательный, другой - положительный; но что ни на том, ни на другом полюсе нет ответов на вопросы жизни"¹. В первой полусфере, где крайним полюсом, по его мнению, является математика, вопросы смысла жизни, добра и зла вообще отсутствуют. Это - опытные науки, имеющие свои независимые вопросы, которые они решают ясно и точно. Решение же вопросов жизни есть прерогатива наук второй полусферы, где крайним полюсом выступает метафизика. Отметим, что под метафизикой русский писатель понимает философию. Но и эта совокупность наук, венчающаяся философией, не дает ответа на вопрос о смысле человеческой жизни, не раскрывает перед нами, в чем заключается добро и зло.

Философское познание, отмечает Л. Н. Толстой, в своих попытках решить эти вопросы подходило к ним с самых разных сторон, но все это не привело к заметным успехам. Поиск оказался совершенно безрезультатным. В лучшем случае, при самом строгом подходе, дело заканчивалось тем, что вопросы добра и зла, смысла человеческой жизни появлялись в новом обличье, завершались какой-либо новой и более сложной формулировкой, в которой отнюдь не выражалось действительное содержание этих жизненно важных истин. "Так что, как я ни верти теми умозрительными ответами философии, - приходит к выводу русский мыслитель, - я никак не получу ничего похожего на ответ, - и не потому, что, как в области ясной, опытной, ответ относится не до моего вопроса, а потому, что тут, хотя вся работа умственная направлена именно на мой вопрос, ответа нет, и вместо ответа получается тот же вопрос, только в усложненной форме"².

Если сфера применения категории зла не находится в области теоретической спекуляции, тогда где же ее искать? Ответ Л. Н. Толстого на этот вопрос весьма близок к кантовскому ответу и совершенно однозначен - в сфере практических поступков людей, в сфере реальной жизни человечества. "Понятия нравственного добра и зла, - подчеркивает русский писатель, - суть понятия, выработанные в скрывающейся от наших глаз исторической дали жизни человечества, суть те понятия, без которых не было бы жизни и меня самого..."³. Причем эта сфера, согласно Л. Н. Толстому, обязательно содержит отношения конечного и бесконечного, абсолютного и относительного, при игнорировании которых нельзя рассчитывать на получение правильного ответа. В отношениях конечного с конечным, относительного с относительным, т. е. в области эмпирического, вопросы смысла жизни, добра и зла вообще неразрешимы. Целенаправленный поиск их решения здесь абсолютно бесперспективен.

Разумеется, сходство суждений И. Канта и Л. Н. Толстого не означает их полного тождества. Да последнего и не может быть хотя бы вследствие того, что немецкий философ и русский писатель используют в своих теоретических исканиях различную методологию. И. Кант, будучи философом, более склонен к абстрактному теоретизированию и решает поставленные вопросы путем апелляции к разуму, в данных обстоятельствах - к чистому, тогда как Л. Н. Толстой больше тяготеет рассматривать эти вопросы с

позиций писателя, когда, подобно ситуации с созданием художественного образа, приоритетом является конкретное, через анализ которого и непосредственно в котором обнажается глубинная основа исследуемой проблемы и предлагается ее результативное решение. Поэтому русский писатель по преимуществу апеллирует не к разуму, а к самой реальной жизни и именно в ней ищет ответ на указанные вопросы. Однако конечные результаты столь различных исканий, как видим, оказываются весьма близкими по форме и очень сходными по содержанию. По крайней мере в вопросе об определении области применения категории зла оба мыслителя пришли примерно к одному и тому же выводу. И тот и другой видят область применения этой категории в реальных жизненных поступках личности.

Единство воззрений И. Канта и Л. Н. Толстого обнаруживается и в понимании ими источника зла, в раскрытии причин его появления. И. Кант, анализируя эту проблему, отказывается видеть причины возникновения зла непосредственно “в чувственности человека и возникающих отсюда его естественных склонностях”⁴. Сами по себе склонности человека, указывает он, будучи природными, не могут поставить нас в положение виновников, скорее, они вскрывают нравственный образ мыслей во всем его объеме и силе. Основание зла не находится также и в том объекте, на который направлена та или иная склонность человека. Объекты действительности индифферентны в этом отношении; они не несут моральной ответственности. Не содержит какой-либо причины зла и непосредственное физическое побуждение человека к определенным поступкам. Взятое в своем внутреннем содержании, оно подчинено естественной причинности, а не причинности свободы, следовательно, лежит вне сферы применения априорных практических суждений. Если бы физическое побуждение выполняло роль источника зла, “то применение свободы, - подчеркивает немецкий философ, - свелось бы вполне к определению ее через физические законы”⁵.

Отвергнув в качестве причины появления зла человеческую чувственность и естественные побуждения, И. Кант также не принял христианскую трактовку этой проблемы. Согласно ведущим идейным течениям христианской мысли, проблема зла, греховности человека свое истинное решение может найти только на основе библейских текстов, в которых изложены главные положения,

характеризующие христианское видение данного предмета. Суть этого видения состоит в том, что после грехопадения Адама весь человеческий род приобрел первородный грех и обречен быть носителем зла, передающегося из поколения в поколение. Сам факт принадлежности родившегося индивида к человеческому обществу автоматически делает его сопричастным первородному греху, и какие бы он усилия ни прилагал, какие бы добрые дела ни совершал, самостоятельно избавиться от греховности ему не дано, у него нет для этого ни сил, ни способностей, а главное - санкции божьей. Избавление лежит на других путях. Оно возможно лишь при условии вступления человека в христианскую общину, сознательного принятия ее правил и норм, а также подчинения собственной воли божьей воле.

Из этих утверждений христианского богословия с непреложностью вытекает зависимость человека от чуждых для него сверхъестественных сил. Даже протестантизм с его признанием мирской человеческой активности, базирующейся на кальвиновском предопределении или лютеровском *Verfüg'e* и переносящий бога в наш внутренний мир, сохраняет эти идеи в неприкосновенности. Догмат о первородном грехе составляет в его учении один из краеугольных камней. По-видимому, это обусловлено тем внутренним практическим смыслом, который содержится в данных утверждениях: они связывают каждую личность с момента ее появления на свет достаточно прочными узами с церковью. Последняя предстает единственным социальным институтом, позволяющим индивиду освободиться от столь неприятной наследственности и вступить на путь спасения.

Необходимо отметить, что чисто внешне немецкий философ не порывает с учением церкви о происхождении зла. Более того, он всячески старается подчеркнуть свою лояльность к распространенной в Прусской Германии религиозной конфессии и неоднократно ссылается на библейские авторитеты. Однако по внутренней сути И. Кант кардинально расходится с теологической концепцией. Взамен мифологических построений богословов философ предлагает светскую интерпретацию важнейших догматов церкви. Понятия бога, божественной благодати, греха наполняются в его учении земным, нравственным смыслом. Так, грех понимается им как нарушение законов нравственности, а бог трактуется как вся совокупность морального миропорядка. Практи-

ческая деятельность церкви по преодолению людьми первородного греха также переосмысливается. Философ уже не отводит ей главенствующего места, а многочисленные таинства священнослужителей рассматривает лишь как исторически-проходящие средства, ложно подменяющие действие моральных принципов.

В отличие от христианского учения И. Кант не считает зло и грех приобретенными признаками, которыми бог на веки вечные снабдил человека. Он развивает собственную концепцию появления греха и зла. С его точки зрения, у каждого из людей существует не прирожденный грех, а всего лишь естественное предрасположение к злumu, которое, хотя и неуничтожимо и всегда присуще индивидууму, тем не менее вовсе не дано ему каким-либо сверхъестественным властителем. Это свойство действующей личности, обнаруживающееся в ее практических поступках. Появление данного свойства связано с тем, что человек принимает эгоизм и самолюбие в качестве определяющих субъективных максимумов поведения, а следование категорическому императиву считает вторичным и малосущественным мотивом. Такое извращение субординации поведенческих стимулов и приводит в конечном счете к практическим поступкам, направленным на злое, а сам человек становится морально злым. Иначе говоря, возникновение зла, по И. Канту, есть продукт свободного выбора личности, само наличие которого предполагает вероятность смешения субъективных максимумов поведения. Непосредственно это выражается в том, что когда у личности превалирующими оказываются эгоистические интересы, то мы получаем греховные поступки, когда же ведущим становится следование моральному закону, - то праведные и добродетельные.

Поскольку зло есть результат свободного выбора человека, то оно полностью находится в его власти и прямо зависит не от бога или какой-либо другой сверхчувственной сущности, а от него самого (принимать или не принимать в качестве основополагающих эгоизм и самолюбие в свои максимумы). Факт подобного принятия делает человека виновным, и за свой выбор он должен нести перед обществом определенную ответственность. Отсутствие таких фактов в поведении человека превращает его, говоря церковным языком, в праведника или святого. Правда, данные определения человека, с точки зрения И. Канта, не являются абсолютными. Несмотря на реальную возможность присутствия в по-

ведении некоторых людей только добродетельных поступков, это вовсе не означает, что у них полностью исчезает предрасположение к злumu. Последнее неуничтожимо и существует при любых условиях. Сколько бы раз человек ни выполнял свой моральный долг, сколько бы праведных дел он ни совершал, - все это (как бы страстно человек этого ни хотел) не гарантирует ему, что в каких-либо других обстоятельствах он не будет совершать злые поступки. Предрасположение к злumu никому нельзя отменить, так как в этом случае пришлось бы ликвидировать свободу.

Появившееся зло, говорит И. Кант, свидетельствует о том, что в сознании человека произошло извращение строя моральных принципов, регулирующих его деятельность. Оттого они уже не являются для личности предметом уважения, а становятся испорченными. Личность поступает уже не так, как велит ей долг, а руководствуясь собственными влечениями к разнообразным объектам; строит свое поведение на базе естественных чувственных побуждений. Подобная трансформация мотивации индивида происходит по той простой причине, что "он ставит побуждения самолюбия и его склонности условием для исполнения морального закона, тогда как последний скорее должен быть воспринимаем как *высшее условие* удовлетворения первого в общей максиме произвола и как единственное его побуждение"⁶.

Изменение статуса категорического императива, превращение этого закона в сознании действующего субъекта из высшего условия в обусловленное неизбежно наносит ущерб моральным принципам и делает самого человека не просто морально злым, а радикально злым. А так как предрасположение к злumu является природным, то можно сказать, отмечает И. Кант, что человек по природе радикально зол. Вместе с тем, подчеркивает немецкий философ, само по себе совершение злых поступков и бесспорно вытекающая отсюда испорченность моральных повелений вовсе не сопровождаются тем, что моральные принципы для преступающих закон навсегда утрачивают свою обязательность и значение. Мыслитель убежден: в самых сложных условиях максимы морали сохраняют непреложность своих требований, и даже закоренелый преступник четко знает, что такое моральный закон, и в состоянии превозмочь предрасположение к злumu. Дорога к

добродетели никому не закрыта: осознав значимость категорического императива, любой может вступить на путь свершения праведных и благородных дел.

Как видим, в своем исследовании источника зла немецкий философ приходит к совершенно однозначному решению. Он усматривает этот источник не в чем-то внешнем и инородном, а непосредственно во внутреннем мире самого человека, в сознательном избрании последним эгоистических максим как главных стимулов повседневного практического поведения. Причем для И. Канта, как справедливо отмечает А. В. Вуд, "различие между добром и злом в человеческой воле не может состоять в присутствии или отсутствии каких-нибудь стимулов (так как в этом случае человек должен всегда быть и добрым и злым); скорее оно состоит в субординации этих стимулов, т. е. какой-то из них он делает условием другого"⁷.

Взгляды Л. Н. Толстого на происхождение зла несколько отличаются от кантовских взглядов, но не настолько, чтобы говорить об их абсолютной самобытности и несопоставимости. Поразительно, но факт, что в них содержатся многообразные черты сходства, которые проявляются как в общем строе мыслей, так и в предлагаемых выводах. К числу таких черт прежде всего следует отнести то, что оба мыслителя не приемлют теологических объяснений природы зла и отрицательно относятся к богословскому учению о греховности человека. Разница между ними разве что в мере радикализма при оценке теологических суждений. И. Кант, критикуя христианскую доктрину зла и первородного греха, очень осторожен. Антирелигиозная направленность его взглядов не лежит на поверхности: она обнаруживается лишь при более глубоком и тщательном исследовании. В противоположность ему Л. Н. Толстой не очень сдерживает себя в выражениях, а без обиняков и порой в нелестной форме отвергает мифологические построения церковных идеологов. Он считает их совершенно надуманными и не соответствующими истине. Разбирая аргументацию православных богословов по вопросу о появлении злых духов и адамовского первородного греха, писатель подчеркивает, что "их история не только не объясняет, но затемняет дело. Уж если разбирать этот вопрос свободы и объяснять его, то не лучше ли разбирать его и объяснять в себе, а не в каких-то

фантастических существах - дьяволе и Адаме, которых я и представить себе не могу”⁸.

Призывая теологов обратиться к внутреннему миру личности, а не к вымышленным персонажам древних мифов, Л. Н. Толстой одновременно указывает, что предлагаемая ими доктрина зла к тому же явно противоречива. Как можно, говорит писатель, с одной стороны, неоднократно подчеркивать и утверждать, что бог благ и не допускает никакого зла, а с другой - в это же самое время вопрошать, откуда появляется зло в мире. Больше того, не просто вопрошать и спрашивать, но и нагромождать самые различные, порой фантастические, доказательства превращения доброго в злое, хотя сама проблема - как добро делается злом - явно выпадает из их поля зрения и не находит никакого, даже поверхностного объяснения. Противоречивость этой доктрины и в том, что она, предлагая верующему определенные доказательства появления зла, тем самым покидает обычно присущую ей почву - почву веры - и переносит проблему зла в область не свойственных ей теоретических утверждений. “Тут, - пишет Л. Н. Толстой, - выходит странное *qui pro quo*. Церковь, открывающая нам истины веры, отступается от основ веры - именно этого сознания таинственной, непостижимой борьбы, происходящей в душе каждого человека. И вместо того, чтобы откровением истин божиих дать средства для успешной борьбы добра против зла в душе каждого человека, церковь становится на почву рассуждений и истории”⁹.

Заметим, что уже в этих критических замечаниях на христианскую доктрину первородного греха Л.Н. Толстой четко излагает собственную концепцию появления зла, указывает его реальное местонахождение, а также вскрывает, что зло неразрывно связано с добром и находится с ним в постоянной борьбе. Если вдуматься в содержание толстовских представлений, то можно обнаружить их глубокое родство с кантовскими идеями. Оба мыслителя разделяют тот взгляд, что возникновение зла целиком зависит от избираемых действующим субъектом мотивов поведения, что при этом в его сознании происходит извращение важнейших моральных принципов и, наконец, что вся ответственность за появляющееся в мире зло ложится на самого субъекта, поскольку он сознательно отдает предпочтение аморальным мотивам в своих действиях.

Различие между И. Кантом и Л. Н. Толстым, пожалуй, только в отправной точке отсчета, в том, что принимать за стержневое звено человеческой мотивационной сферы. Для И. Канта, как известно, таковым является вырабатываемый нашим разумом категорический императив. Именно через него можно определить направленность человеческих действий. Когда люди видят в нем высшее условие, их поступки будут добродетельными, когда же считают его обусловленным, то обязательно злыми. Для Л. Н. Толстого в роли данного стержня выступают заповеди Христовы, изложенные в Нагорной проповеди. Исполнение этих заповедей, считает русский писатель, непременно приведет к добру, а их нарушение вызовет многообразные проявления злого. Столь разные основания (одно - этическое и исключительно светское, другое - религиозное, взывающее к мифологической фигуре) разводят, казалось бы, немецкого философа и русского писателя (по социальной направленности их взглядов) в прямо противоположные стороны. Первый предстает светским ученым, разрабатывающим теорию появления зла, второй же - религиозным деятелем, пытающимся в новой исторической обстановке сохранить христианскую доктрину. Между тем все это не так однозначно, как выглядит на первый взгляд.

Немецкий философ, определяя категории добра и зла через отношение личности к моральному закону, полностью не отвергает значение религии в существующем мире. Атеистическое мировоззрение для него чуждо. Об этом говорит и тот факт, что И. Кант проводит анализ этих категорий главным образом не в "Критике практического разума", где дается развернутая характеристика категорического императива, а в "Религии в пределах только разума", посвященной религиозным проблемам. Почему-то до сих пор никто из кантоведов не обратил внимания на этот принципиальный момент. А он не в меньшей мере, чем введение постулатов бога, загробного мира и бессмертия души в структуру моральной веры, выражает особенности кантовского понимания религии. Последняя, по его мнению, призвана содействовать морали в регуляции поступков людей, дополнять и поддерживать моральные принципы в мотивационной сфере.

Сущность этого понимания была изложена И. Кантом еще в первой, главной "Критике...", в частности, в тезисе о том, что допущение мудрого правителя преследует одну-единственную

цель: “придать моральным законам действительность” (3,671). Позднее в специальном философско-теологическом сочинении она получает более детальную конкретизацию через моральные категории и принципы. Важнейшими из них И. Кант считает принцип изначально злого и принцип добродетели, именуемые им также как злой и добрый принципы. Как раз с них он начинает характеристику религии, которая заключена в пределах только разума. Немецкий философ как бы игнорирует центральные религиозные понятия: бог, церковь, благодать божья и т. д. - и предваряет разговор об основных положениях христианского вероисповедания исследованием вопросов этики: что такое зло? как оно возникает? каково его взаимоотношение с добром? почему добро неизбежно победит? и других, не имеющих прямого отношения к богословию. На основе решения этих вопросов мыслитель разбирает богословские категории и выводит социальное предназначение религии. Она призвана помочь добру в его борьбе со злом, способствовать продвижению людей к высшей и конечной цели, жестко требуемой категорическим императивом.

Русский писатель, выделяющий заповеди Христа в качестве стержневой основы при обсуждении проблемы зла, в свою очередь не может рассматриваться правозащитником христианского вероучения - хотя бы вследствие того, что как сами эти заповеди, так и религиозная догматика в целом, с его точки зрения, должны быть вынесены на суд человеческого разума. Другими словами, их следует трактовать как естественные правила нашей обычной, повседневной жизни, а не как сверхъестественные, чудодейственные истины. Религия - это не что-то сверхчеловеческое и сверхчувственное, а наше непонимание; чудеса и суеверия привнесены в нее извне, причем в личных целях церковной иерархии. Поэтому вряд ли можно согласиться с утверждениями В. В. Розанова, который писал, что “Толстой, при полной наличности ужасных и преступных его заблуждений, ошибок и дерзких слов, есть огромное *религиозное* явление, может быть - величайший феномен религиозной русской истории за 19-й век”¹⁰.

Данную оценку В. В. Розанова, пожалуй, можно было бы принять, но только при одном условии: если рассматривать толстовское учение как историческую разновидность религиозных представлений, а не как светскую интерпретацию религиозной жизни. Однако последнее, на наш взгляд, гораздо ближе к истине, ведь

Л. Н. Толстой из всего объема религиозной теории и практики признает как ценные только моральные нормы и правила, абсолютно отмежевываясь от их мифологического обрамления. Думается, это прекрасно осознавал и В. В. Розанов, поскольку сам неоднократно говорил о том, что Л. Н. Толстой оценивает религию как мирянин, обладающий большими знаниями в науке и культуре и стоящий поэтому (по глубине проникновения в действительность) значительно выше любого по рангу священнослужителя, включая епископа или даже папу. Естественно, будет точнее, по-видимому, считать русского писателя не религиозным деятелем, а величайшим гуманистом XIX и XX столетий, который отводит православию и другим религиозным культурам весьма скромное место. Более того, писатель искренне убежден, что служители этих культов не выполняют возложенную на них миссию - проповедовать нравственное учение Христа, - а преследуют собственные корыстные интересы.

Примечательно, что И. Кант и Л. Н. Толстой видят в практике существующих христианских конфессий проявления не столько доброго принципа, сколько злого. Протестантские, католические и православные священники, с их точки зрения, вовсе не так добродетельны, как стремятся изобразить себя в глазах окружающих. Они не более чем чиновники на службе своей высшей иерархии, которые извратили моральные максимы, хотя, по идее, служители бога должны быть праведниками, свято соблюдающими нравственные заповеди нашего спасителя. Правда, следует отметить, что в кантовских трудах такая оценка деятельности избранных божьих в значительной мере безадресна и неопределенна: философ не демонстрирует ее направленность и не относит к какой-либо из конкретных конфессий. Он пишет, как правило, о религии вообще, об ее исторической форме, о статутарной вере, о служении и т. д., нигде прямо не указывая, что все это есть проявления действия злого принципа.

В отличие от немецкого философа Л. Н. Толстой старается нарисовать более четкую и красочную картину. Писатель пытается проследить всю историю "грехопадения" христианских богословов, начиная от Евангелий, Деяний и Посланий и кончая нынешним двадцатым веком. "Так это было с первых времен, - пишет Л. Н. Толстой, - и так это шло, постоянно усиливаясь, логически дойдя в наше время до догматов пресуществления и непог-

решимости папы или епископов, или писаний, т. е. до совершенно непонятого, дошедшего до бессмыслицы и до требований слепой веры не богу, не Христу, не учению даже, а лицу, как в католичестве, или лицам, как в православии, или - веры книжке, как в протестантстве"¹¹.

Подвергнув критике христианскую практику преодоления зла, И. Кант и Л. Н. Толстой предложили принципиально иные пути и средства победы добра над злом и достижения высших конечных целей. Общей для них явилась горячая проповедь активности действующего субъекта. Оба мыслителя исходят из того, что человек не должен быть пассивным в его борьбе против зла, не должен безвольно ожидать благодати или милости божьей, а напротив, обязан прилагать все свои силы, знания и умения к осуществлению моральных принципов. Сходно в их концепциях также и то, что служение добру они (в отличие от других просветителей) не сводят только к внутреннему совершенствованию духовного мира личности, а считают необходимыми многообразные изменения как гражданского общества в целом, так и отдельных его социальных институтов, т. е. выделяют наряду с внутренним еще внешний аспект непрерывного продвижения людей по пути нравственного прогресса. Об этом достоинстве кантовских взглядов уже говорилось в отечественной философии¹²; присуще оно и толстовским воззрениям.

Вместе с тем было бы ошибочно полагать, что И. Кант и Л. Н. Толстой развивают абсолютно тождественные взгляды. Выдвигая, по сути дела, одни и те же идеи об основных направлениях борьбы со злом, они расходятся друг с другом по поводу тех конкретных мер, которые необходимы для победы добра и установления царства свободы, счастья и справедливости. Именно здесь, в предлагаемых средствах преодоления зла, наблюдается коренное расхождение мыслителей, обусловленное отчасти различием исторических эпох их творческой деятельности, отчасти весьма различной социальной обстановкой, существовавшей тогда в обществе. Причем это расхождение в их взглядах имеет место при характеристике обоих направлений, которые они предлагают для утверждения добра и достижения конечной цели.

И. Кант, указывая пути и средства совершенствования духовного мира личности, излагает собственную позицию достаточно определенно и ясно. Согласно ему, человек, чтобы эффективно

бороться со злом на пути к достижению высшего блага, должен строго выполнять свой нравственный долг, налагаемый на него категорическим императивом. Подобное описание мотивации человеческих поступков Л. Н. Толстого совершенно не удовлетворило, хотя он считал немецкого философа самым строгим мыслителем. Причину своего несогласия с кантовской позицией писатель определяет следующим образом: “Я всю мою жизнь любил какое-то добро, не материальное, а какое-то добро, объяснить которое я не мог, объяснение которого состраданием Шопенгауэра и категорическим императивом Канта было для меня неясно и недостаточно, но которое я любил сердцем и умел узнавать в жизни. Оно было и сострадание, и долг, но было и больше: оно было самоотвержение, нежность, любовь, ласка, правдивость”¹³. Иными словами, сухая формула кантовского императива показалась русскому мыслителю явно недостаточной: он предпочел ей более многоцветную палитру человеческих состояний и чувств, встречающихся в действительности.

Еще больше различия между И. Кантом и Л. Н. Толстым мы встречаем в их характеристике деятельности социальных институтов по утверждению доброго принципа. Важнейшими среди них являются государство и церковь. Если в отношении последней еще можно говорить об определенной близости взглядов мыслителей (они формулируют идею истинной церкви, ведущей борьбу со злом и имеющей общинное, близкое к патриархальному, устройство), то в отношении первого сказать подобное уже никак нельзя. Рассматривая роль государства на различных ступенях его существования, внутреннюю и внешнюю политику этого социального образования, немецкий философ и русский писатель высказывают диаметрально противоположные суждения.

И. Кант видит в государстве такой механизм, который предназначен для активной борьбы со злом и который “представляет собой высшую степень достигнутого самим человеком развития задатков доброго, заложенных в человеческом роде для конечной цели его назначения...” (6,581). Этот механизм, согласно немецкому философу, не существует от века в одном и том же неизменном виде: возникнув первоначально как грубый инструмент подавления воли и нежелательных поступков людей, он постепенно эволюционирует в направлении к гражданскому состоянию, идеалом которого является республика. Из всех исторических форм

государства республика находится ближе всего к морали, так как присущий последней принцип долженствования становится в ней определяющим. Все больше и больше руководствуясь данным принципом, республиканское государство начинает проводить внутри страны и за рубежом моральную политику. Благодаря этому оно превращается в такой социальный институт, в котором плодотворно сочетаются свобода и закон через принуждение, где возможно наибольшее преодоление зла и установление прочного и вечного мира между народами.

Таковы, вкратце, кантовские представления о государстве, призванном способствовать утверждению во взаимоотношениях между народами доброго принципа. Говоря современным языком, немецкий философ отстаивает идею правового государства как наилучшей формы человеческого сожительства. В отличие от этих кантовских воззрений Л. Н. Толстой считает, что преодоление зла на путях государственного и правового строительства - чисто человеческое заблуждение, вызванное превратным пониманием Христова учения. В действительности государство с его судами, тюрьмами, армией, казнями преступников и инакомыслящих и другими подобными проявлениями - антихристианское образование: в любой из своих форм оно является наиболее концентрированным органом насилия над личностью, осуществляя его "4-мя средствами: устрашением, подкупом, гипнотизацией и применением военной силы"¹⁴. Естественно, какого бы уровня развития государство ни достигло, оно не может быть эффективным средством борьбы со злом, так как насилием никогда еще не удавалось победить зло и обеспечить действие доброго принципа.

Наряду со скептическим отношением к государственно-правовому строительству как средству преодоления зла Л. Н. Толстой весьма отрицательно настроен и к прогрессу науки и культуры в роли подобного же средства, на что уповало большинство просветителей, в том числе в какой-то мере и немецкий мыслитель. И. Кант рассматривал данный прогресс как одну из важнейших конечных целей человечества, хотя ставил ее во второй ряд по сравнению с целью, диктуемой категорическим императивом. Толстой же трактует данный прогресс как непременный атрибут существующего образа жизни, построенного не на принципах добра, а на злом принципе. В этой связи возникает впечатление, что русский писатель - полнейший нигилист, отвергающий все

прежние завоевания человеческой практики и философской мысли. Однако думать так - означало бы совершить большую ошибку. Л. Н. Толстой вовсе не отрицает эти завоевания, а, подобно другим философам, вскрывает их недостаточность и ищет новые, нетрадиционные пути борьбы со злом, усматривая в качестве таковых не изменение каких бы то ни было элементов и частей социума, а коренное преобразование всей нашей жизни, которая, по его глубокому убеждению, должна быть выстроена на ненасильственном принципе. Его величие в том, что он пророчески предугадал относительный характер всех видов социального прогресса: политического, культурного, научного - для формирования у людей подлинно нравственного поведения.

В заключение, подводя определенный итог, заметим, что хотя И. Кант и Л. Н. Толстой решают проблему зла с исторически разных позиций (безусловно, это нашло отражение в их теоретических построениях), тем не менее ошибочно было бы отрицать сходство их взглядов в главном и основном: в определении области применения категории зла, в описании причин и факторов появления данного феномена, а также в указании тех направлений борьбы со злом, которые, в конечном счете, должны привести к победе доброго принципа. При всем различии выдвигаемых ими конкретных средств борьбы со злом мыслители совершенно едины в том, что необходимы существенные перемены в нашей жизни, чтобы воцарилось на земле царство добра и справедливости.

¹ Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 22 т. М., 1983. Т. 16. С. 122.

² Там же. С. 126.

³ Там же. С. 143.

⁴ Кант И. Религия в пределах только разума. СПб., 1908. С. 34.

⁵ Там же. С. 19.

⁶ Там же. С. 35-36.

⁷ Wood A. W. Kant's moral religion. Ithaca and London. 1970. P. 42.

⁸ Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. М., 1957. Т. 23. С. 141.

⁹ Там же. С. 143.

¹⁰ Розанов В. В. Религия, философия, культура. М., 1992. С. 290.

¹¹ Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. М., 1957. Т. 28. С. 44-45.

¹² См.: Ойзерман Т. И. Учение Канта об изначальном зле в человеческой природе // Кантовский сборник. Вып. 18. Калининград, 1994. С. 17-18.

¹³ Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 23. С. 500.

¹⁴ Толстой Л. Н. Указ. соч. Т. 28. С. 299.