

## Л.Н. ТОЛСТОЙ И КАНТ: ПРОБЛЕМА ОБОСНОВАНИЯ МОРАЛИ

М.Л. Ключова<sup>1)</sup>,

<sup>1)</sup> Тульский государственный педагогический университет, 300026, г. Тула, проспект Ленина, 125,  
e-mail: tgpu@tula.net

Статья посвящена сравнительному анализу моральной философии Л.Толстого и И.Канта. Модели обоснования морали, предложенные Л.Толстым и И.Кантом, представляют собой главный предмет научного исследования.

Ключевые слова: мораль, Толстой, Кант, обоснование морали.

Кант и Толстой – знаковые фигуры в духовной истории человечества. Их нравственно-философские искания стали кульминацией на пути последовательно рационального обоснования морали и, одновременно, оказались беспрецедентной проверкой прочности позиций самого разума, претендующего на роль учредителя и распорядителя человеческой жизни. Очевидное идейное родство и соразмерность масштабов кантовской и толстовской моралистики позволяют не только с полным на то основанием поставить рядом имена немецкого философа и русского мыслителя, но и выявить на их примере фундаментальные закономерности эволюции самосознания европейской культуры в целом.

Постановка вопроса о возможности и пределах сопоставления толстовской трактовки морального разума с кантовской, «практической», его интерпретацией отнюдь не нова для отечественной этико-философской традиции рубежа XIX-XX столетий. По меньшей мере два ее ведущих представителя – Л.Шестов и Н.А.Бердяев – проявляют к данной проблеме особый интерес, трактуя ее, при этом, с диаметрально противоположных позиций. Так Л.Шестов со свойственной ему безапелляционностью расценивает обращение Толстого к кантовской «Критике практического разума» как нечто противоестественно-несоответствующее самому духу толстовского философствования, уверяя, что «практические выводы» Канта «так мало гармонируют с запросами гр.Толстого», что его «странная симпатия» к кантовским идеям трудно объяснима [1]. Н.А.Бердяев же не менее категорично ставит Толстого в один ряд с Кантом, неоднократно подчеркивая внутреннюю близость их этических позиций, которые носили, по его определению, сугубо «законнический», автономный характер. «И Кант и Толстой, – убежденно заявляет Н.А.Бердяев, – выросли на почве христианства, но при всем их свободолюбии они означают законническое перерождение христианства», являющееся прямым следствием предпринятой ими обоими попытки максимально последовательно рационализировать мораль и «очистить нравственный закон от элементов магических» [2]. В этой связи было бы чрезвычайно интересно выяснить, кто же из двух философов оказался ближе к истине, ибо за этой, на первый взгляд, частной проблемой анализа параллельности толстовской и кантовской аргументации рациональной природы человеческой нравственности скрывается извечный вопрос об обоснованности претензий разума на роль единственного в своей самодостаточности морального законодателя и судьи.

Обращение к этому классическому для европейской этики сюжету в подобном компаративном контексте требует предварительно отметить, что первое знакомство с творчеством великого немецкого философа состоялось у Толстого весьма поздно, и потому осознание им смысла и значимости кантовских идей всецело пало на последнюю треть его жизни. Этим обстоятельством вполне объясняется то, что, нередко прибегая как к прямому воспроизведению, так и к оригинальному

переосмыслению ключевых положений кантовской метафизики нравственности, Толстой не столько корректирует с их помощью свои этические построения, сколько выбирает и приспособливает «под себя» определенные кантовские идеи, при необходимости органично встраивая их в уже вполне сложившуюся к тому времени собственную систему нравственно-философских представлений. В письме к Н.Н.Страхову (16 октября 1887 года) Толстой сообщает, что «читал и прочел в первый раз «Критику практического разума» Канта», а также объясняет причину своего столь запоздалого обращения к его трудам, греша в первую очередь на то, что «лет 25 тому назад поверил этому талантливому пачкуну Шопенгауэру ... и так ... поверил, что старик заврался и что центр тяжести его – отрицание», что «и жил 20 лет в таком убеждении, и никогда ничто не навело меня на мысль заглянуть в самую книгу». Однако непосредственное обращение Толстого к кантовским текстам все же состоялось, и глубокое осмысление им масштабности и важности заложенных в них идей заставляют великого русского мыслителя осознать всю недопустимую ошибочность своего прежнего отношения к Канту. «Ведь такое отношение к Канту, – резюмирует он, – все равно что принять леса вокруг здания за здание. Моя ли это личная ошибка или общая? Мне кажется, что есть тут общая ошибка» [3]. Однако Толстой не просто выражает здесь свое недоумение по поводу нелепости и досадности собственного заблуждения, но и вскрывает его глубинную причину, состоящую, по его убеждению, в том, что «Кант считается отвлеченным философом, а он – великий религиозный учитель» [4]. Тем самым Толстой с искренним удивлением обнаруживает в спекулятивности гносеологии Канта и формализме его моралистики ту фундаментальную зависимость, которую позднее с афористической точностью формулирует А.Швейцер: «В любом религиозном гении живет мыслитель-моралист, и каждый сколько-нибудь глубокий философ-моралист в какой-то мере религиозен» [5]. В этой виртуальной точке пересечения нравственной и религиозной рефлексии и происходит символическая «встреча» немецкого и русского мыслителей, прямым следствием которой становится избрание Толстым в качестве эпиграфа к своему программному трактату «О жизни» знаменитого фрагмента из заключения к кантовской «Критике практического разума»: «две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, – это звездное небо надо мной и моральный закон во мне».

При первом же прочтении «Критики практического разума» Толстой четко выделяет для себя те кантовские идеи и выводы, которые показались ему наиболее важными и верными. Все они могут быть сведены к трем основным смысловым блокам, в рамках которых и происходит глубокое осмысление Толстым ведущих положений философской системы Канта: во-первых, это кантовское решение проблемы свободы воли, с необходимостью влекущее за собой признание и попытку обоснования бессмертия души и бытия Бога; во-вторых, представление о несомненной приоритетности «практического разума» по отношению к «теоретическому разуму», с одной стороны, и об очевидном превалировании этики Канта над всеми остальными разделами его философской системы, с другой, объясняющее явную избирательность толстовского подхода к содержанию последней, и, в-третьих, обоснование абсолютности морали через утверждение всеобщности и безусловной необходимости нравственного закона, выступающего в форме категорического императива и реализующегося посредством механизма долженствования. Сам Толстой определяет круг сформулированных выше вопросов следующим образом: суть «основного положения, к которому пришел Кант...», пишет он в известном письме к Н.Н.Страхову, состоит в признании того, что «наша свобода, определяемая нравственными законами, и есть вещь сама в себе (т.е. сама жизнь)...», а потому усматривать «всю заслугу» Канта только в «Критике чистого разума», как и поступает большинство представителей послекантовской философии, значит, по мнению Толстого, полностью уподобиться

человеку, который «не видит совсем храма, который построен на расчищенном месте, а видит только расчищенное место, весьма удобное для гимнастических упражнений» [6]. Таким образом, предпринятое Кантом критическое исследование «чистого разума» Толстой продолжает считать бесполезным отвлеченно-теоретическим, нарочито спекулятивным философствованием, не иначе, как «праздной игрой ума» [7]. Данное обстоятельство исследователи-толстоведы зачастую относят исключительно на счет слабой осведомленности русского мыслителя в вопросах гносеологии. Однако в этом заключена и подлинная сила толстовского интеллекта – его способность угадывать и схватывать во всем именно главное. Так, в кантовских построениях он четко выделил их конечную цель – учение о практической применимости разума. В результате, глубоко проникнувшись его духом, Толстой готов был полностью согласиться с Кантом в том, что чистый «практический» разум является более авторитетной и значимой интеллектуальной инстанцией, нежели «теоретический» разум, ибо опора первого на всеобщий моральный закон позволяет ему постигать объективную реальность того, что спекулятивному разуму представляется совершенно непознаваемым.

Учитывая все это, неудивительно, что, в целом, содержание «Критики чистого разума» оставляет Толстого равнодушным, за исключением двух наиболее широко известных кантовских выводов: о субъективности пространства и времени и о принципиальной непознаваемости «вещей в себе». Причем оба они подвергаются сугубо этической интерпретации в рамках нравственно-философского учения Толстого, который, к тому же, совершенно определенно отказывает кантовскому агностицизму в идейно-философской оригинальности. Неоднократно высказываемая Кантом «основная ... мысль о ... вещи самой в себе, – рассуждает Толстой, – совершенно верна и известна всем религиям..., только проще, яснее выраженная» и напрямую относимая ими к одному единственному предмету – исходному и всеобъемлющему понятию «Жизнь», выступающему как то «основное понятие, из которого ... выводятся многие, если не все другие понятия...». В виду этого, жизнь, согласно Толстому, не может быть определена и познана разумом человека, но при этом последний априори содержит в себе исходное представление о ней. «Это априорное знание, – пишет Толстой, – заключается в одном: я живу = есть мир, есть существующее, объединенное мною и необъединенное мною. Все это знание ... заключено в одном: я живу и все, что составляет это знание, 1) не может быть познано разумом и 2) без этого знания не может существовать ни одного разумного понятия». Следовательно, используя кантовскую терминологию, можно сказать, что жизнь решительно выводится Толстым из области явлений, и объективно рассматривается им в качестве не «феномена», а, скорее, «ноумена», т.е. с явственно звучащими нотками агностицизма. «Времени и пространства нет, – уверяет Толстой, – и то и другое необходимо нам только для того, чтобы мы могли понимать предметы». Однако жизнь не принадлежит к кругу подобных, т.е. чувственно постигаемых, явлений, ибо «истинная жизнь человеческая происходит вне пространства и времени», а потому она в основе своей принципиально непознаваема для человека, который может лишь сознать ее проявление в себе как «стремление к благу, достигаемому подчинением своей личности закону разума» [8]. Но как при таком положении вещей становится возможным подчинение жизни людей некому высшему универсальному закону, если каждый ее участник руководствуется лишь сугубо личными, субъективными восприятиями и потребностями собственного существования? Этот предельный вопрос становится для Толстого той центральной, экзистенциально значимой проблемой, при разрешении которой он прямо прибегает к помощи Канта.

Исходные к тому предпосылки Толстой обнаруживает в кантовском разделении мира природы и мира свободы. Последнее приобретает у Толстого форму дихотомии ложной (телесно-чувственной) и истинной (духовно-разумной) жизни. Человеческая жизнь, разъясняет Толстой, представляет собой неразрывное соединение двух видов

существования: одно из них – «ложное», протекает во времени и пространстве и полностью детерминировано природной необходимостью, ибо «включает в себя ... существование животных и растений (организмов) и существование вещества», в котором «человек не может принимать участия», поскольку в этой сфере он не свободен; другое – «истинное», «происходит вне пространства и времени» и открывает простор для реализации подлинной свободы человека, т.к. его «человек делает сам», будучи в качестве разумного существа абсолютно независим как от своей животной природы, так и от всего чувственно воспринимаемого мира. В подобном контексте становится очевидным, что исходным пунктом нравственно-философских построений и Канта, и Толстого оказывается поразительно сходно трактуемое ими понятие свободы. Человек, вполне соглашается с Кантом Толстой, – это существо, которое всецело подчинено необходимости в одном отношении и поистине свободно – в другом, и потому «нет настоящего противоречия между свободой и естественной необходимостью одних и тех же человеческих поступков», а любые разговоры о непримиримости противоречия между необходимостью и свободой всего лишь результат весьма распространенного заблуждения, которое «происходит от смешения личности, индивидуальности ... с разумным сознанием». «Разумный человек, – подчеркивает Толстой, – не может жить только для своего тела», ибо «он знает, что он личность, а потому знает, что и другие существа – такие же личности, как и он, знает все то, что должно происходить от отношений этих личностей». Отсюда следует, что только осознавая себя в отношении к другим, человек выступает как моральный субъект, обладающий несомненным преимуществом «вневременной воли», реализуемой им в царстве свободы [9]. Тем самым ход толстовских рассуждений ясно обнаруживает их очевидную ориентированность на кантовское понимание свободы «как свойства воли всех разумных существ», которое полностью переносит нас в «умопостигаемый порядок вещей», иначе называемый еще «умопостигаемым (интеллигибельным) миром» [10]. При этом, в сравнении с Кантом, Толстой существенно расширяет основу этой изначально автономной воли за счет помещения ее в недра самой жизни, обретающей, в данном контексте, характер необходимого условия подлинной свободы человека как субъекта морали. Таким образом, главная заслуга «гениального Канта», резюмирует Толстой, состоит в том, что он прямо ставит «свою этику независимо от своей метафизики», т.е., по сути, утверждает неизбежную автономию морального закона и принципиальный приоритет «практического разума» по отношению к «теоретическому» во всех спорных вопросах между ними [11]. Иными словами, признавая важнейшим достижением Канта его этический априоризм, устанавливающий исключительную автономию морали, Толстой стремится окончательно утвердить безусловное преимущество автономной этики как наиболее адекватного способа обнаружения и объяснения истинной природы человеческой нравственности. В виду этого необходимо подчеркнуть, что, хотя Толстой далеко не столь последователен в своих выводах насчет априорности природы моральных обязанностей человека, чтобы считать его этическое учение очередной разновидностью кантианства, одно можно утверждать наверняка – если Толстой ведет речь о разуме, то имеет в виду исключительно его «практическую», т.е. «этическую» применимость, иначе говоря, разум, в интерпретации и Толстого, и Канта, изначально «этичен». С.Л.Франк очень точно подметил это, напрямую восходящее к кантовской традиции, «исключительно этическое направление» учения Толстого, проявляющееся, как его неизменное «влечение рассматривать и решать все вопросы под углом зрения «практического разума» [12]. Исходя из этого, высший безусловный закон жизни людей именуется Толстым именно «законом разума» и представляется ему неотъемлемым ядром нравственного сознания человека. Основные требования данного закона, указывает Толстой, нельзя внушить человеку извне, поскольку они изначально пребывают в его разуме, а точнее, даны человеку вместе с его разумом, ибо «мы все не

только знаем его, но только разум один и знаем». Подобные рассуждения Толстого равносильны утверждению априорности и безусловности нравственного закона, который «в себе ... мы знаем ... как то, что сами должны совершать», а потому у человека просто не может быть никаких сомнений в том, что сам «разум – это тот закон, по которому должны жить неизбежно разумные существа – люди» [13].

Толстой явно делает ударение на слове «должны», усматривая в механизме долженствования, один из наиболее достойных и, потому, предпочтительных видов мотивации человеческого поведения. Однако возвышенно-строгий пафос кантовского ригоризма все же не столько убеждает, сколько пленяет Толстого, подчеркнуто акцентирующего в кантовском понимании долга, главным образом, его перфекционистский аспект. «Сознание, что могу, потому что должен, – особо подчеркивает Толстой, – открывает в человеке глубину божественных дарований, которая дает ему почувствовать, как священному пророку, величие и возвышенность его истинного назначения». И хотя, на первый взгляд, кажется, что Толстым всецело разделяются ключевые деонтологические позиции Канта, на деле это не совсем так: декларативно принимая кантовское представление об этической приоритетности и безусловности долга как наиболее адекватного способа реализации требований морального закона, российский мыслитель в основном сосредотачивает свое внимание на его противопоставленности эвдемонистическому и утилитаристскому способам нравственной регуляции, равно как и традиционным теологическим попыткам обусловить нравственный характер поступков людей обещаниями загробного воздаяния. «Понятие о долге во всей его чистоте, – повторяет Толстой за Кантом, – не только несравненно проще, яснее, понятнее для каждого человека на практике и естественнее, чем побуждение, ведущее свое начало от счастья ... , но и перед судом обыкновенного здравого смысла оно гораздо могущественнее, настойчивее и более обещает успеха, чем все побуждения, исходящие из своекорыстия...», а также из того «ложного предположения, что побуждение, выведенное из понятия долга, будто бы слишком слабо и отдаленно, а что сильнее действует на душу близкое побуждение, проистекающее из расчета на выгоды, которых надо ждать отчасти в этом, а также и в будущем мире за исполнение закона. Между тем как сознание человеком в себе духовного начала, вызывающее отречение от своей личности, гораздо сильнее всяких наград побуждает человека к исполнению закона добра» [14].

Нетрудно заметить, что именно в антиэвдемонистической парадигме последнего замечания сосредоточен главный смысл всего высказывания. Толстому явно представляется несколько искусственным кантовское сведение всего многообразия проявлений нравственного бытия человека исключительно к педантично-строгому исполнению «морального закона», ибо, помимо долженствования, существует и иной, гораздо более совершенный, тип нравственной регуляции, коим является Любовь. И если долг велит человеку действовать, пусть максимально, но только согласуя свои устремления с позицией окружающих его людей, то любовь прямо «влечет его к тому, чтобы отдать свое существование на пользу других существ» [15]. Здесь налицо очевидное этико-аксиологическое несоответствие между самодисциплинирующей сущностью долга и самоотверженностью истинной Любви. Этика же Толстого исходит именно из абсолютной приоритетности Любви по отношению ко всем возможным нравственным регулятивам человеческой жизни, той Любви, которая задает истинный стандарт человеческого отношения как к тем, кто равен ему, т.е. ко всем другим людям без исключения, так и к тому безусловному и бесконечному началу, которое неизмеримо выше его, т.е. к Богу. И хотя Кант, в принципе, ориентирует человечество на тот же самый идеал высшего нравственного совершенства (гарантирующий всеобщее счастье «этический общественный строй»), что и Толстой, последний идет гораздо дальше своего предшественника. Русский мыслитель, дополняя кантовское представление о долге всеобъемлющей категорией Любви, по сути, преодолевает таким

образом принудительность, «насильственность» и формальность первого жизненной конкретностью и самоочевидностью последней, рассматриваемой им в качестве того высшего сверхрационального начала, которое наделяет человека величайшей способностью к непосредственному созерцанию духовно-нравственной Истины и интуитивному выбору морально верного образа действий. То есть, на деле, Толстой всерьез задумывается над возможностью в перспективе напрямую, без посредничества, установить связь между свободой и всеобщим счастьем, разрушив постепенно, по мере осознания человечеством онто-этической приоритетности Любви, тот буфер безусловного долга, который был возведен между ними Кантом. Следовательно, объективно ближе Толстому все же оказывается не строго-ригористическая кантовская формула «долг ради долга», а более свободно-универсальный принцип «добро ради добра и всеобщего единения людей в любви», наиболее адекватно отражающий желание мыслителя показать, что отнюдь не отвлеченная принудительность абсолютного долга, но лишь внутренняя устремленность к добру может служить единственно возможным основанием необходимости следовать всеобщему нравственному закону, характеризуемому Толстым как «закон жизни», «закон разума» и «закон добра». Весьма символично, что этот «высший нравственный религиозный закон» непосредственно связывается российским мыслителем с категорическим императивом Канта. Его общеизвестную формулировку Толстой воспроизводит следующим образом: «Поступай так, чтобы ты мог сказать каждому: поступай так же, как я». Однако несложно заметить, что из трех основных формулировок категорического императива Толстой избирает именно ту, содержательная импликация которой наиболее отчетливо свидетельствует о свободе и нравственном равноправии людей, в одинаковой мере и без всяких исключений подчиненных единому моральному закону. Тем самым, мыслитель, однозначно подчеркивая, что нравственную состоятельность человеческий поступок приобретает только в качестве индивидуально свободного акта доброй воли, объективно развивает кантовское представление о свободе как о возможности делать то, что считаешь должным, независимо от внешних условий. Подобная самодетерминация, или автономия, в кантовском ее понимании, приобретает у Толстого, особое значение, ибо позволяет наиболее удачно, с его точки зрения, преодолеть дилемму рациональности и свободы через обоснование «свободной зависимости», которой, по сути, и задаются все необходимые человеку нравственные цели, равно как и оптимальные способы их жизненно-практической реализации. В сущности, эта ключевая комбинация независимости и зависимости как «негативной» и «позитивной» свободы, составляющая основу кантовской концепции автономии, становится той определяющей рационально-этической конструкцией, которую почти без изменений воспроизводит Толстой в рамках своей нравственной философии. Кантовская идея о «самозаконности» человеческой воли, определяющей свободу человека как разумного существа и выступающей в форме «разумной воли», становится и для Толстого «несущей опорой» грандиозного здания человеческой нравственности. Именно Кант помогает Толстому окончательно утвердиться в мысли о том, что человека следует рассматривать как разумного и, следовательно, свободного субъекта, способного, неизменно сохраняя свою автономию, подчиняться требованиям «практического» разума; именно Кант подводит его к отчетливому осознанию того, что единственно подлинной основой нравственных обязанностей человека может служить лишь «понятие о законе, несомненно разумном и по внутреннему сознанию обязательном для всех» [16].

Таким образом, между кантовским и толстовским рационализмом обнаруживается очевидная преемственность. Толстой очень чутко улавливает в отвлеченно-рассудочном философствовании Канта не только стремление преодолеть объективную ограниченность теоретических возможностей разума посредством «практического» его применения, но и скрытую, не получившую надлежащего

только знаем его, но только разум один и знаем». Подобные рассуждения Толстого равносильны утверждению априорности и безусловности нравственного закона, который «в себе ... мы знаем ... как то, что сами должны совершать», а потому у человека просто не может быть никаких сомнений в том, что сам «разум – это тот закон, по которому должны жить неизбежно разумные существа – люди» [13].

Толстой явно делает ударение на слове «должны», усматривая в механизме долженствования, один из наиболее достойных и, потому, предпочтительных видов мотивации человеческого поведения. Однако возвышенно-строгий пафос кантовского ригоризма все же не столько убеждает, сколько пленяет Толстого, подчеркнуто акцентирующего в кантовском понимании долга, главным образом, его перфекционистский аспект. «Сознание, что могу, потому что должен, – особо подчеркивает Толстой, – открывает в человеке глубину божественных дарований, которая дает ему почувствовать, как священному пророку, величие и возвышенность его истинного назначения». И хотя, на первый взгляд, кажется, что Толстым всецело разделяются ключевые деонтологические позиции Канта, на деле это не совсем так: декларативно принимая кантовское представление об этической приоритетности и безусловности долга как наиболее адекватного способа реализации требований морального закона, российский мыслитель в основном сосредотачивает свое внимание на его противопоставленности эвдемонистическому и утилитаристскому способам нравственной регуляции, равно как и традиционным теологическим попыткам обусловить нравственный характер поступков людей обещаниями загробного воздаяния. «Понятие о долге во всей его чистоте, – повторяет Толстой за Кантом, – не только несравненно проще, яснее, понятнее для каждого человека на практике и естественнее, чем побуждение, ведущее свое начало от счастья ... , но и перед судом обыкновенного здравого смысла оно гораздо могущественнее, настойчивее и более обещает успеха, чем все побуждения, исходящие из своекорыстия...», а также из того «ложного предположения, что побуждение, выведенное из понятия долга, будто бы слишком слабо и отдаленно, а что сильнее действует на душу близкое побуждение, проистекающее из расчета на выгоды, которых надо ждать отчасти в этом, а также и в будущем мире за исполнение закона. Между тем как сознание человеком в себе духовного начала, вызывающее отречение от своей личности, гораздо сильнее всяких наград побуждает человека к исполнению закона добра» [14].

Нетрудно заметить, что именно в антиэвдемонистической парадигме последнего замечания сосредоточен главный смысл всего высказывания. Толстому явно представляется несколько искусственным кантовское сведение всего многообразия проявлений нравственного бытия человека исключительно к педантично-строгому исполнению «морального закона», ибо, помимо долженствования, существует и иной, гораздо более совершенный, тип нравственной регуляции, коим является Любовь. И если долг велит человеку действовать, пусть максимально, но только согласуя свои устремления с позицией окружающих его людей, то любовь прямо «влечет его к тому, чтобы отдать свое существование на пользу других существ» [15]. Здесь налицо очевидное этико-аксиологическое несоответствие между самодисциплинирующей сущностью долга и самоотверженностью истинной Любви. Этика же Толстого исходит именно из абсолютной приоритетности Любви по отношению ко всем возможным нравственным регулятивам человеческой жизни, той Любви, которая задает истинный стандарт человеческого отношения как к тем, кто равен ему, т.е. ко всем другим людям без исключения, так и к тому безусловному и бесконечному началу, которое неизмеримо выше его, т.е. к Богу. И хотя Кант, в принципе, ориентирует человечество на тот же самый идеал высшего нравственного совершенства (гарантирующий всеобщее счастье «этический общественный строй»), что и Толстой, последний идет гораздо дальше своего предшественника. Русский мыслитель, дополняя кантовское представление о долге всеобъемлющей категорией Любви, по сути, преодолевает таким

образом принудительность, «насильственность» и формальность первого жизненной конкретностью и самоочевидностью последней, рассматриваемой им в качестве того высшего сверхрационального начала, которое наделяет человека величайшей способностью к непосредственному созерцанию духовно-нравственной Истины и интуитивному выбору морально верного образа действий. То есть, на деле, Толстой всерьез задумывается над возможностью в перспективе напрямую, без посредничества, установить связь между свободой и всеобщим счастьем, разрушив постепенно, по мере осознания человечеством онто-этической приоритетности Любви, тот буфер безусловного долга, который был возведен между ними Кантом. Следовательно, объективно ближе Толстому все же оказывается не строго-ригористическая кантовская формула «долг ради долга», а более свободно-универсальный принцип «добро ради добра и всеобщего единения людей в любви», наиболее адекватно отражающий желание мыслителя показать, что отнюдь не отвлеченная принудительность абсолютного долга, но лишь внутренняя устремленность к добру может служить единственно возможным основанием необходимости следовать всеобщему нравственному закону, характеризуемому Толстым как «закон жизни», «закон разума» и «закон добра». Весьма символично, что этот «высший нравственный религиозный закон» непосредственно связывается российским мыслителем с категорическим императивом Канта. Его общеизвестную формулировку Толстой воспроизводит следующим образом: «Поступай так, чтобы ты мог сказать каждому: поступай так же, как я». Однако несложно заметить, что из трех основных формулировок категорического императива Толстой избирает именно ту, содержательная импликация которой наиболее отчетливо свидетельствует о свободе и нравственном равноправии людей, в одинаковой мере и без всяких исключений подчиненных единому моральному закону. Тем самым, мыслитель, однозначно подчеркивая, что нравственную состоятельность человеческий поступок приобретает только в качестве индивидуально свободного акта доброй воли, объективно развивает кантовское представление о свободе как о возможности делать то, что считаешь должным, независимо от внешних условий. Подобная самодетерминация, или автономия, в кантовском ее понимании, приобретает у Толстого, особое значение, ибо позволяет наиболее удачно, с его точки зрения, преодолеть дилемму рациональности и свободы через обоснование «свободной зависимости», которой, по сути, и задаются все необходимые человеку нравственные цели, равно как и оптимальные способы их жизненно-практической реализации. В сущности, эта ключевая комбинация независимости и зависимости как «негативной» и «позитивной» свободы, составляющая основу кантовской концепции автономии, становится той определяющей рационально-этической конструкцией, которую почти без изменений воспроизводит Толстой в рамках своей нравственной философии. Кантовская идея о «самозаконности» человеческой воли, определяющей свободу человека как разумного существа и выступающей в форме «разумной воли», становится и для Толстого «несущей опорой» грандиозного здания человеческой нравственности. Именно Кант помогает Толстому окончательно утвердиться в мысли о том, что человека следует рассматривать как разумного и, следовательно, свободного субъекта, способного, неизменно сохраняя свою автономию, подчиняться требованиям «практического» разума; именно Кант подводит его к отчетливому осознанию того, что единственно подлинной основой нравственных обязанностей человека может служить лишь «понятие о законе, несомненно разумном и по внутреннему сознанию обязательном для всех» [16].

Таким образом, между кантовским и толстовским рационализмом обнаруживается очевидная преемственность. Толстой очень чутко улавливает в отвлеченно-рассудочном философствовании Канта не только стремление преодолеть объективную ограниченность теоретических возможностей разума посредством «практического» его применения, но и скрытую, не получившую надлежащего



развития, попытку свести подлинную функцию разума исключительно к тому, чтобы сделать волю человека доброй. Если разум, с точки зрения Канта, с необходимостью обнаруживает, что он, по сути, несостоятелен как инструмент теоретического познания, поскольку, отрываясь от почвы опыта, неизбежно ведет к антиномиям, то вполне логичным было бы предположить следующее: остается только одна сфера, в которой творчески-созидательный потенциал «разумной рациональности» оказался бы полностью и органично востребован и раскрыт, и это сфера морального сознания и нравственной деятельности людей. И именно эта ключевая кантовская идея оказывает решающее влияние на формирование исходных установок этического рационализма Толстого. Русский мыслитель по праву оказывается прямым наследником кантовской традиции абсолютизации морали через установление рационально обусловленной всеобщности нравственного закона. При этом, убежденность Толстого в абсолютности морали столь глубока и самоочевидна, что его, наверное, искренне удивила бы просьба предоставить какие либо дополнительные доказательства своей уверенности. Это означает, как замечает А.А.Гусейнов, что поскольку «тайна абсолютности морали заключена во всеобщности морального закона», то «абсолютное и есть мораль» [17]. Но абсолютное, по самому своему определению, не может иметь никаких иных оснований, кроме тех, которые наличествуют в нем самом, следовательно, признание за моральным законом абсолютного статуса полностью снимает необходимость его рационального обоснования. В этой точке последовательно рациональная аргументация абсолютности морали, достигая логического апогея, по сути, обращается в свою противоположность, а именно, в этическую критику разума. Рациональная апология человеческой нравственности переходит в оправдание разума перед лицом абсолютной и самозаконотворяющей природы морали. Так, всецело разделяемая Толстым кантовская убежденность в необходимом наличии абсолютной морали, не требующей дополнительного санкционирования со стороны познающего разума, оказывается подлинным основанием кардинальной переоценки статуса последнего. Именно в своем стремлении максимально последовательно обосновать автономную природу человеческой нравственности наш разум неизбежно обнаруживает свои собственные пределы. В результате, предпринятая Кантом всеобъемлющая рациональная критика морали окончательно превращается у Толстого в критику и оправдание разума с позиций абсолютной морали. И в этом наиболее наглядно проявляются мужество и честность Толстого как мыслителя, который «когда нужно было ... не боялся и сам разум привлекать к суду» [18]. Это означает, что, столкнувшись с невозможностью последовательно рационального объяснения человеческой нравственности, Толстой, фактически, признает, что мораль не уместается в границах познающего (контролирующего) разума, у нее – свой разум, благодаря которому человек способен, осознавая собственную онтологическую ограниченность и нравственное несовершенство, действовать так, будто он является носителем универсального начала, всецело подчиняющего его эмпирическое бытие абсолютной причинности – всеобщему моральному закону. Эта моральная интерпретация разума разворачивается у Толстого до подлинных масштабов этико-эпистемологического и, отчасти, онтологического переосмысления самой сущности и целей человеческой рациональности, в контексте которого познавательная функция разума утрачивает свою абсолютную ценность, а этика обретает, наконец, независимость от гносеологии.

Подобная позиция, однако, отнюдь не тождественна иррационализму, отрицающему саму разумность человеческих поступков как таковую. Напротив, разум, по сути, утрачивая исключительность статуса незаменимого инструмента познания действительности, приобретает свободу морального действия и самые широкие критические полномочия по отношению к эмпирической реальности в целом. Однако, иницируя поиски духовно-нравственной истины, разум не может сам открыть ее, ибо не в состоянии вместить всей ее полноты. Есть что-то еще, вынужден признать Толстой,

имеющее до- или внерациональную природу и являющее собой открытый вызов самодостаточной человеческой интеллектуальности. Для Толстого таким началом становится вера, понимаемая им как некая «сила жизни» или непосредственное «сознание жизни». И Толстой не был одинок в своих исканиях и сомнениях.

Начиная с Сократа, для которого подобным началом стал его «даймонион», действующий за пределами рациональной детерминированности человеческого поведения, и вплоть до Канта, честно признававшего, что понимание того, как «чистый» разум может стать «практическим», выходит за рамки возможностей человеческого разума, в европейской философии отчетливо прослеживается тенденция ограничения компетенции разума посредством его этической критики. В этом ряду Толстой оказывается фигурой, чье появление было предрешиено самой внутренней логикой развития моральной рефлексии от Сократа до Канта. Толстовское учение становится, в одно и то же время, вполне закономерным итогом эволюции моралистики классического европейского рационализма и ее сущностным преодолением универсальной этикой Любви.

### Список литературы

1. Шестов Л. Добро в учении гр.Толстого и Ф.Ницше (Философия и проповедь) // Шестов Л. Избр. соч – М., 1993. С. 72, 70.
2. Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. – М., 1993. С. 95, 90.
3. См.: Толстой Л.Н. Собр. соч.: в 22 т. Т. 19. – М., 1985. С. 152-154.
4. Толстой Л.Н. Собр. соч.: в 22 т. Т. 22. – М., 1985. С. 250.
5. Швейцер А. Культура и этика. Философия культуры. Часть вторая // Швейцер А. Благоговение перед жизнью. – М., 1992. С.104.
6. Толстой Л.Н. Собр. соч.: в 22 т. Т. 19. – М., 1985. С. 153.
7. Толстой Л.Н. Путь жизни. – М., 1993. С. 322.
8. См.: Толстой Л.Н. О жизни // Толстой Л.Н. Избр. филос. произв. – М., 1992. С. 424, 462; Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 62. – М., 1953. С. 246-247; Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 322.
9. Ср.: Толстой Л.Н. О жизни. С. 462; Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 322, 301; Толстой Л.Н. О жизни. С. 462-463; Толстой Л.Н. Собр. соч.: в 22 т. Т. 22. – М., 1985. С. 184.
10. Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4(2). – М., 1965. С. 291-292; Кант И.. Указ. изд. Т. 4(1). С. 361.
11. См.: Толстой Л.Н. Религия и нравственность // Толстой Л. Н. Избр. филос. произв. – М., 1992. С. 127-128.
12. Франк С.Л. Лев Толстой и русская интеллигенция // Франк С.Л. Русское мировоззрение. – СПб., 1996. С. 441.
13. Толстой Л.Н. О жизни. С. 449-450.
14. Толстой Л.Н. Путь жизни С. 383-384.
15. Толстой Л.Н. О жизни. С. 478.
16. Ср.: Толстой Л.Н. Собр. соч.: в 22 т. Т. 20. – М., 1985. С. 569; Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 89, 216; Кант И.. Указ. изд. Т. 4(2). С. 270; Толстой Л.Н. В чем моя вера? // Толстой Л.Н. Исповедь В чем моя вера? – Л., 1991. С. 319.
17. Гусейнов А.А. Мораль и разум // Разум и экзистенция. – СПб., 1999. С. 260.
18. Шестов Л. На страшном суде (Последние произведения Л.Н.Толстого) // Шестов Л. Соч.: в 2.т. Т. 2. – М., 1993. С. 129.

### TOLSTOY AND KANT: THE PROBLEM OF GROUNDED MORAL

M.L.Kluzova<sup>1)</sup>,

1) Tula State Pedagogical University, 300026, Tula, Lenina av., 125, Russia,  
e-mail: tgpu@tula.net

The article is dedicated to the comparative analysis of the moral philosophy of L. Tolstoy and I. Kant. The models of the basis of the moral, offered by L. Tolstoy and I. Kant, are the main subject of the scientific research.

Key words: morality, Tolstoy, Kant, morality grounding мораль.