

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Том 15

Москва
2015

Содержание

ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

<i>Кочеров С.Н.</i> Парадоксы моральной свободы	5
<i>Мехед Г.Н.</i> Моральный абсолютизм: общая характеристика и современные подходы.....	27

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Серёгин А.В.</i> Два аргумента против гедонизма в платоновском «Горгии»	51
<i>Платонов-Поляков Р.С.</i> Бытие к счастью: эвдемония в этике Аристотеля	70
<i>Зубец О.П.</i> 94-й сонет Шекспира и фрагмент о Величавом Аристотеля: загадка сходства	91
<i>Гаджикурбанов А.Г.</i> Коллизия натурализма и морализма в понимании Спинозой нравственных начал	117
<i>Прокофьев А.В.</i> Организационные потребности общества как исток морали в этике Бернарда Мандевиля.....	139
<i>Апресян Р.Г.</i> Понятие морального чувства в этике Френсиса Хатчесона (ранний период).....	170
<i>Троицкий К.Е.</i> Моральная теория Иммануила Канта и идея императивности в философской мысли Германии конца XIX – начала XX вв	201
<i>Рогожа М.М.</i> Этические импликации смыслов тоталитаризма в исследованиях Ханны Арентд	221
<i>Гельфонд М.Л.</i> Этика Л.Н. Толстого: дилемма свободы и закона	245
<i>Демидова Е.В.</i> Появление Другого у раннего М.М. Бахтина	274

КРУГЛЫЙ СТОЛ

Обсуждение книги А.В.Прокофьева «Воздавать каждому должно... Введение в теорию справедливости». Участники: <i>Р.Г.Апресян, Б.Н.Кашиников, Л.В.Максимов, О.В.Артемова, Г.Ю.Канарш, М.Л.Гельфонд, К.Е.Троицкий, Г.Н.Мехед, А.В.Прокофьев</i>	297
---	-----

М.Л. Гельфонд

Этика Л.Н. Толстого: дилемма свободы и закона

Гельфонд Мария Львовна – доктор философских наук, доцент, заведующая кафедрой. Тульский филиал Российского государственного экономического университета им. Г.В.Плеханова. 300000, Российская Федерация, г. Тула, просп. Ленина, д. 53-б; e-mail: mlgelfond@gmail.com

Автор обращается к творческому наследию Л.Н. Толстого – великого русского писателя, философа, моралиста и оригинального религиозного мыслителя. В статье исследуется дилемма закона и свободы – ключевая для понимания нравственно-религиозного учения Л.Н. Толстого. Автор проводит реконструкцию и анализ соотношения деонтологических и перфекционистских аргументов в этико-философских построениях великого русского писателя. Этика любви Толстого рассматривается как путь преодоления традиционной антиномии свободы и необходимости.

Религиозно-нравственные искания Л.Н. Толстого автор статьи рассматривает в широком идейном контексте ведущих направлений отечественной и европейской философской мысли конца XVIII – начала XX столетий. Особое внимание в статье уделяется сопоставлению толстовской и кантовской трактовок морального долга и нравственного закона. Одной из важных проблем в рамках настоящего исследования является также вопрос о специфике восприятия и оценки Л.Н. Толстым метафизической и этической составляющих христианской доктрины как учения, сочетающего в себе черты этики закона и этики милосердной любви.

Автор приходит к выводу о том, что нравственный закон у Л.Н. Толстого есть императивная формула подлинной свободы человека – свободы разумного существа, устремленного к идеалу абсолютного совершенства.

Ключевые слова: Л.Н. Толстой, этика, мораль, религия, философия, разум, истина, свобода, моральный закон, Бог, идеал, благо

Подлинное своеобразие толстовской этики любви невозможно типологически выявить, исчерпывающе оценить и адекватно выразить, не подвергнув всестороннему исследованию ту ключевую для морального сознания мыслителя дилемму нормы и идеала, за которой при ближайшем рассмотрении открывается гораздо более сложная экзистенциально-эвристическая оппозиция – соотношение необходимости и свободы в структуре бытийно заданной программы бесконечного совершенствования человека и универсума в целом. В этом свете предположение о том, что именно антиномия этики закона и метафизики свободы является центральной коллизией религиозно-философского синтеза Толстого, лишь для упорствующего в своей пристрастности к стереотипам критика может прозвучать как саморазоблачение поспешно-самонадеянной претенциозности и произвольности авторской позиции; хотя эта позиция, безусловно, с необходимостью требует специальных аналитических усилий, направленных на проверку данной гипотезы.

Приступать к решению намеченной задачи нужно, на наш взгляд, с последовательного дезавуирования двух наиболее устойчивых «толстоведческих мифологем»: мифологема крайнего нормативизма и мифологема перфекционистского утопизма толстовской моралистики. Саму же эту демифологизацию следует начать с предельно внимательного текстуального выяснения и сравнительно-философской квалификации свойственного Толстому способа дефинирования понятия «закон» в контексте эталонной для европейской философской этики кантовской версии истолкования данной категории. Напомним, что толстовское понимание сущности человеческой нравственности как руководства поведением свободно действующих индивидов посредством их внутреннего самообязывания следовать безусловным требованиям всеобщего морального законодательства не только становится основанием для проведения теоретической параллели между толстовским и кантовским вариантами обоснования морали, но и в очередной раз заставляет задаться традиционным для европейской нравственной философии вопросом: что же происходит со свободой человека при подчинении его воли некоему абсолютному по своей природе моральному принципу?

Итак, одно из первых обращений Толстого к понятию закона мы находим в его программном произведении «В чем моя вера?», где уже вполне отчетливо обнаруживают себя основополагающие

тенденции авторской интерпретации данной категории и характер отношения к ней. «Понятие о законе, несомненно разумном и по внутреннему сознанию обязательном для всех, – с нескрываемой горечью сетует мыслитель, – до такой степени утрачено в нашем обществе, что существование у еврейского народа закона, определявшего всю их жизнь, такого закона, который был обязателен не по принуждению, а по внутреннему сознанию каждого, считается исключительным свойством одного еврейского народа»¹. Несложно заметить, что Толстой ведет речь об априорном законе, универсальные требования которого каждый человек открывает посредством своего разума и действует в соответствии с ними именно ввиду своего внутреннего понимающего согласия, а не в результате внешнего подчинения дисциплинирующему насилию. При этом толстовский текст проникнут какой-то пронзительно-ностальгической жаждой нормативного преобразования жизни, которое прочно связывается в его сознании с окончательным преодолением пагубности мистического вожделения даровой моральной праведности или спасения вне зависимости от совершения добрых дел, т. е. без конкретных человеческих усилий и в отсутствие задающего их предметное содержание и реализационный порядок норм. Таким образом, вопреки привычным обвинениям в примитивной прямолинейности трактовки моральной императивности и гипертрофировании ее роли в нравственной практике жизни², Толстой убедительно демонстрирует теоретически зрелое и этически последовательное понимание сущности и специфики морального законодательства.

Вместе с тем мыслитель, как всегда, не склонен к усложнению очевидного, а его рассуждения стремятся к предельной простоте и прозрачности смысловых доминант. Наиболее ярким примером тому может служить, по нашему мнению, та чрезвычайно лако-

¹ Толстой Л.Н. В чем моя вера? // Толстой Л.Н. Исповедь. В чем моя вера? Л., 1991. С. 319.

² Наиболее показательной иллюстрацией характера подобных обвинений может служить та редакция нормативной сущности толстовского морализма, которую предлагает Г.Флоровский, с безапелляционной уверенностью утверждающий, что Толстой обращает к человеку следующее отвлеченно-ригористическое требование: «Делай не доброе, но законное. Это одно нужно, и важно, и радостно» (См.: Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 408).

ничная и емкая дефиниция нравственного закона, которую Толстой предлагает в своем фундаментальном трактате «О жизни»: нравственный закон есть «то, что сами должны совершать»³. Для Толстого – это теоретически исчерпывающая и императивно безусловная моральная аксиома, не требующая каких-либо специальных разъяснений или дополнительных доказательств.

Дабы обнаружить идейные истоки подобного способа истолкования природы и характера моральной нормативности, достаточно напомнить, с какой изящной легкостью справляется с этой задачей Кант. «Всякая формула, выражающая необходимость действия, – говорит он, – называется законом»⁴. Поэтому очень важно определить: какими отличительными признаками обладают законы морали. Данные признаки, согласно кантовской классификации, относятся к роду объективных практических законов, т. е. законов, выражающих «необходимость свободных действий», которые «должны совершаться», но, в отличие от законов прагматических (причисляемых Кантом к тому же разряду объективных практических законов), не по принуждению, а по долгу или по доброму настроению⁵.

Даже беглого взгляда достаточно, чтобы установить содержательную и даже отчасти стилистически-терминологическую близость толстовских дефиниций нравственного закона к кантовским образцам⁶. Однако это очевидное сходство вряд ли является следствием прямого идейного влияния Канта (по крайней мере, когда речь идет о толстовских текстах 70–80-х гг. XIX в.), скорее – ре-

³ Толстой Л.Н. О жизни: Закон насилия и закон любви // Толстой Л.Н. Избр. филос. произведения. М., 1992. С. 487, 450.

⁴ Кант И. Лекции по этике // Кант И. Лекции по этике. М., 2000. С. 61.

⁵ См.: там же. С. 61–62.

⁶ Показательно, что Толстой неоднократно прибегает к цитированию кантовской «Критики практического разума» в своих итоговых трудах – «Круг чтения» и «Путь жизни», последовательно и неизменно выбирая именно те фрагменты, в которых речь идет о безусловной приоритетности морального закона перед любыми другими формами практической нормативности и абсолютном преимуществе механизма нравственного долженствования по отношению к различным проявлениям склонности или соображениям собственной выгоды (См., напр.: Толстой Л.Н. Круг чтения: Избранные, собранные и расположенные на каждый день Львом Толстым мысли многих писателей об истине, жизни и поведении. М., 2004. С. 88, 623, 624; *Его же*. Путь жизни. М., 1993. С. 89, 383–384).

результатом более глубокой духовной близости двух мыслителей-моралистов, мощное обаяние которых во многом объясняется завораживающим магнетизмом их незыблемой веры в спасительную миссию всепобеждающей силы морального долженствования. Неслучайно сперва на страницах «Круга чтения», а затем и своего труда-завещания «Путь жизни» Толстой приводит весьма пространную выдержку из кантовской характеристики долга, красноречиво свидетельствующую о его солидаризации с точкой зрения немецкого философа. «Сознание, что я могу, потому что должен, – с нескрываемым внутренним сочувствием и восхищением передает Толстой слова Канта, – открывает в человеке глубину божественных дарований, которая дает ему почувствовать, как священному пророку, величие и возвышенность его истинного назначения», ввиду чего «в том, что исторический опыт до сих пор не давал хороших результатов для учения о добродетели, виновато то ложное предположение, 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»⁷. Однако от внимательного взгляда не может укрыться то, что в заключительной части приведенной выше толстовской версии известного фрагмента кантовского текста интерпретатор, ничуть не смущаясь, приписывает немецкому мыслителю собственную идею самоотречения в качестве дополнительного по отношению к долгу «принципа побуждения», что придает деонтологическому ригоризму кенигсбергского мудреца гораздо менее строгий и рафинированный формальный характер. Более того, несмотря на всю несомненную искренность и глубину испытываемой им симпатии к моралистической позиции Канта Толстой в полной мере сохраняет этико-философскую независимость своего взгляда на мотивационное основание и императивностный механизм реализации высшей моральной нормативности. Ему представляется теоретически и категориально недостаточным описание данного процесса в двоичной системе жесткой

⁷ Ср.: Толстой Л.Н. Круг чтения. С. 485–486; *Его же*. Путь жизни. С. 383–384.

кантовской оппозиции долга и склонности. Толстой придает нравственному поступку содержательную многомерность, делая его не только более рельефным, но и как бы перемещая из двухмерного в трехмерное пространство, где помимо линейной (горизонтальной) полярности чистоты побудительной силы долженствования и очевидной моральной сомнительности (а точнее, несостоятельности) мотивов склонности или расчета необходимо присутствует вертикальный вектор, задающий третий побуждающий принцип – принцип совершенства.

Безусловная приоритетность принципа совершенства, с точки зрения Толстого, определяется тем, что он, указывая человеку путь к неисчерпаемой полноте абсолютного идеала как тождества блага и истины, обращен в область бесконечного, в то время как первые два могут быть взаимосоотнесены только в исходно ограниченной плоскости дискретно-личностного сосуществования разумных индивидов. Иначе говоря, если Кант устанавливает строгую зависимость возможности моральной императивности от безусловного мотивационного выбора в пользу долга, «ибо моральный закон категорически говорит, что должно совершиться, нравится ли это или нет», т. е. независимо от нашей склонности или вопреки ей⁸, то Толстой усматривает в этом самоочевидном и потому неизбежном для пробудившегося к духовной жизни человеческого существа предпочтении долга любому проявлению склонности или расчетливости необходимое, но лишь предварительное условие для осуществления окончательного выбора того единственно возможного поведенческого принципа, который «руководит людьми не внешними правилами, а внутренним сознанием возможности достижения божеского совершенства»⁹. В результате, там где для Канта оказывается достаточным использование двоичного кода для адекватной оценки моральности человеческих поступков, под которой он понимает «согласие действий с моим всеобщезначимым законом свободного произволения»¹⁰, Толстой вводит третий и, по сути, ключевой для его статусной идентификации элемент –

⁸ См.: *Кант И.* Лекции по этике. С. 63.

⁹ *Толстой Л.Н.* Царство божие внутри вас, или Христианство не как мистическое учение, а как новое жизнепонимание // *Толстой Л.Н.* Избр. филос. произведения. М., 1992. С. 251.

¹⁰ *Кант И.* Лекции по этике. С. 66.

благо, которое одновременно служит наиболее удобным критерием необходимой демаркации ложного (субъективного) содержания наших максим и истинных (объективных) требований всеобщего закона («все те требования закона, которые дают нам неотъемлемое благо, все это требования истинного закона»¹¹) и вполне естественным, хотя, несомненно, лишь побочным следствием наших законосообразных действий.

«Таков закон жизни, – убежденно констатирует Толстой, приступая к последовательно-детальному описанию своего видения единственно возможного варианта мотивирования и процедурной реализации моральной нормативности, – практическое благо достигается не тогда, когда человек стремится к этому практическому благу – такое стремление, напротив, большей частью отдаляет человека от достижения того, чего он ищет, – а только тогда, когда человек, не думая о достижении практического блага, стремится к наисовершенному исполнению того, что он перед Богом, перед Началом и Законом своей жизни считает должным. Тогда только, попутно, достигается и практическое благо»¹². Таким образом, вопреки обличающему единодушию мнений оппонентов мыслителя, квалифицирующих его генеральную этическую установку как неприемлемую всеобъемлюще-законническую детерминацию духовно-нравственного творчества жизни, на поверку оказывается, что Толстой отнюдь не склонен приносить подобные жертвы на алтарь торжества абстрактно-регламентирующей нормативности. Напротив, сам закон неминуемо оказывается у Толстого заложником безраздельного доминирования в его моральном сознании и этическом рассуждении максималистски-последовательной перфекционистской интенции.

По сути, нравственный закон не столько регламентирует жизнь людей, убежден Толстой, сколько указывает им высший эталон совершенства – идеал и задает универсальный поведенческий стандарт должного отношения к нему, коим ввиду объективной недостижимости идеала является перманентное движение к нему, т. е. совершенствование. Иными словами, исполнение высшего нравственного закона жизни состоит в непрерывности бесконеч-

¹¹ Толстой Л.Н. Круг чтения. С. 88.

¹² Толстой Л.Н. «Одумайтесь!» // Толстой Л.Н. Закон насилия и закон любви: О пути, об истине, о жизни. М., 2004. С. 729.

ного движения к «идеалу полного, бесконечного божеского совершенства», а не в дискретности конечных актов установления соответствия содержания отдельных поступков конкретному правилу, предписывающему или воспрещающему совершение определенного действия. Следовательно, исполнение закона, в понимании Толстого, – не самодовлеющая цель человеческой жизни, а всего лишь наиболее адекватная форма реализации ее истинного смысла, заключающегося «в движении от себя к Богу»¹³. Более того, для участников этого процесса, с предельной категоричностью резюмирует мыслитель, вообще «не может быть определенных законов и правил», ибо «никакое исполнение законов не составляет исполнения учения», нормативный смысл коего определяется «указанием им того бесконечного совершенства отца небесного, к которому свойственно произвольно стремиться всякому человеку, на какой бы степени несовершенства он ни находится»¹⁴. Именно так определяет Толстой специфику евангельского морального учения, которое «вместо всяких правил прежних исповеданий... выставляло только образец внутреннего совершенства, истины и любви в лице Христа и последствия этого внутреннего совершенства, достигаемого людьми, – внешнего совершенства... – царства божия, при котором все люди разучатся враждовать, будут все научены богом и соединены любовью»¹⁵. Тем самым, этот «образец высшего божеского совершенства», выступающий в качестве единственного источника безусловной моральной императивности, не только полностью превосходит и всецело преодолевает все прежние способы мотивации воли к совершению поступков, соответствующих предписаниям морального закона (к коим Толстой относит «угрозы наказаний» за нарушение или «приманки наград» за исполнение последнего), но и преображает абстрактный формализм долженствования конкретным творчеством самоусовершенствования, усиливающим побуждающий потенциал долга благодатностью Истины и Любви.

Однако широко допускаемое самосознанием современной культуры смешение низшего (общественного) и высшего (христианского или божеского) жизнепонимания, настойчиво предостере-

¹³ Толстой Л.Н. Царство божие... С. 252.

¹⁴ См.: Там же. С. 249–252.

¹⁵ Там же. С. 223.

регает Толстой, приводит к тому, что, оценивая второе по меркам первого, человек рискует принять «указания совершенства, даваемые учением Христа, за правила, которые каждый обязан исполнять так же, как в общественном учении всякий обязан исполнять правило уплаты податей, участия в суде и т. п.», т. е. ставя себе в нравственную заслугу единичные законосообразные поступки, совершенные под воздействием внешней принуждающей силы, в то время как в соответствии с духом истинного учения Христа «нет... поступков, которые бы могли оправдать человека, сделать его праведным, есть только влекущий к себе сердца образец истины», в силу чего «исполнение учения только в безостановочном движении – в постигновении все высшей и высшей истины, и все в большем и большем осуществлении ее в себе все большей и большей любовью, а вне себя все большим и большим осуществлением царства божия»¹⁶.

Подобное истолкование сущности моральной нормативности, как видно из проведенного нами анализа, вряд ли позволяет огульно обвинять Толстого-моралиста в законнической ограниченности или нормативных злоупотреблениях. Напротив, его модель моральной императивности существенно расширяет горизонты ее традиционного понимания, не совпадая ни с одним из известных способов ее автономного, теономного или гетерономного обоснования. Источник высшей моральной нормативности, убежден Толстой, исключая всякую эмпирически-историческую гетерономию, не может быть автономен по отношению к Богу как Абсолюту. Однако это не придает ему и сугубо теономного характера, ибо вся божественная абсолютность сосредоточена для Толстого не в конкретике Абсолютной Личности и не в метафизической абстракции Абсолютного Начала универсума, а в бесконечности атрибута Его совершенства – абсолютности идеала, представляющего собой высшее тождество блага и истины.

Последнее же, находя свое единственно адекватное практическое выражение в Любви, исключает трансцендентность Бога по отношению не только к миру, но и к моральному сознанию индивида как сознанию абсолютной качественности Добра. Даже свою жесткую дихотомию закона мира и закона Бога Толстой всецело

¹⁶ См.: *Толстой Л.Н.* Царство божие... С. 249, 223–224.

мыслит как имманентную морали, в результате чего, вопреки известному выводу Г.Флоровского о том, что в толстовской моралистике «под категорией з а к о н а ... исчезает и самое д о б р о»¹⁷, следует признать наличие иной зависимости: нравственный закон для Толстого есть выражение самой абсолютности Добра, которая и поглощает субстанциальную самостоятельность идеи Бога, лишая ее как иммунитета трансцендентности, так и законотворческих прерогатив. Подобно Канту, Толстой исходит из того аксиоматического положения, что «творцом моральных законов не является никакое существо даже божественное, ибо они произошли не из произволения, но практически необходимы»¹⁸. Неслучайно Толстой цитирует на страницах своего «Круга чтения» весьма показательное высказывание Амиеля, допускающего, что «если бы даже не было Бога любви, а был бы только закон всего, долг был бы все-таки разгадкой тайны»¹⁹. Используя кантовскую терминологию, можно сказать: Бог для Толстого – «моральный законодатель», чья воля, выраженная в божественных заповедях, абсолютным образом согласуется с необходимо-практической обязательностью моральных законов.

Между тем, исподволь толстовская мысль превращает нравственный закон из кантовской «формулы практического принуждения», которая «непрерывно содержит в себе абсолютную необходимость»²⁰, в формулу практической свободы, которая со столь же безусловной императивностью задает парадигму высшего совершенства. Иначе говоря, Толстой заполняет содержательную пустоту кантовской формы всеобщего морального закона категорическим требованием нравственного самосовершенствования, т. е. непрерывности движения к бесконечной эйдетической полноте идеала, который, неустанно убеждает своих читателей Толстой, должен представлять собой «идеал полного, бесконечного божеского совершенства», ибо «умеренное совершенство» есть онто-аксиологический и логический абсурд, противоречие в определении, которое не только лишает идеал побуждающей силы, но и

¹⁷ Флоровский Г. Указ. соч. С. 408.

¹⁸ Кант И. Лекции по этике. С. 73.

¹⁹ Толстой Л.Н. Круг чтения. С. 88.

²⁰ Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 4 (1). М., 1965. С. 223.

способно «уничтожить самый идеал»²¹. Этот «идеал, действующий на людей, – особо подчеркивает мыслитель, – есть не выдуманный кем-то идеал, но идеал, носимый в душе каждым человеком»²². То есть, на поверку, именно идеал выполняет у Толстого роль того внутренне необходимого мотивирующего основания, которым у Канта служит долг: «Только стремление к... совершенству, – однозначно заключает мыслитель, – отклоняет направление жизни человека от животного состояния к божескому настолько, насколько это возможно в этой жизни»²³. Значит, функция нравственного закона состоит не в том, чтобы принудить человеческую волю к совершенствованию, что практически не представляется возможным, а в том, чтобы сделать совершенствование единственным содержанием свободно действующей воли. «Закон жизни человеческой таков, – объясняет Толстой, – что улучшение ее как для отдельного человека, так и для общества людей возможно только через внутреннее, нравственное совершенствование»²⁴.

Следовательно, делает принципиально значимый вывод Толстой, высший закон жизни, наиболее ясным выражением которого служит «учение Христа, только тогда имеет силу, когда оно требует полного совершенства, т. е. слияния божеской сущности, находящейся в душе каждого человека, с волей Бога, – соединения сына с отцом»²⁵. А потому совершение поступков, продиктованных исключительно уважением к требованиям всеобщего морального законодательства, и есть искомый способ достижения полного согласия с божественной волей. В силу этого, уверен Толстой, именно закон Бога как нравственный образец истинно человеческого существования, а отнюдь не онтологическая реальность присутствия Божества в мире служит для человека тем априорно очевидным основанием его бытия, вне которого оно полностью утрачивает не только свой смысл, но самую свою действительность.

Подобная коллизия этического мышления Толстого и становится, по нашему убеждению, главным, хотя и тщательно маскируемым поводом для единодушно категоричного непри-

²¹ См.: Толстой Л.Н. Царство божие... С. 251.

²² Там же.

²³ Там же.

²⁴ Толстой Л.Н. Что такое религия и в чем сущность ее? // Толстой Л.Н. Избр. филос. произведения. М., 1992. С. 45.

²⁵ Толстой Л.Н. Царство божие... С. 251.

ятия нормативной части его жизнеучения как в кругу представителей официально-церковного богословия, так и в академической среде ведущих философов России рубежа XIX–XX столетий. В своем подавляющем большинстве они готовы были, используя любой подходящий повод, ополчиться против внешнезаконнического нормирования Толстым нравственной жизни и заклеить его, подобно С.Л. Франку, как беспрецедентный и бесплодный «моральный деспотизм» закона, непреодолимая этическая ущербность которого состоит в том, что «нормативная нравственность, законническая мораль не могут достичь чего-то большего, чем внешнее дисциплинирование воли, хотя бы и претендовала на нечто более глубокое и возвышенное, – даже на абсолютное добро»²⁶. При этом, как ни странно, и религиозные, и философские критики толстовства нередко отказывались признавать, что его главная каноническая провинность объективно лежит все же не в этической, а в теолого-метафизической плоскости.

Теоретическую подоплеку этого вывода помогает раскрыть С.Н. Булгаков, с хрестоматийной очевидностью показывающий, как и почему этика закона неизбежно разрушает теистически безупречную диспозицию религии и морали: «...религия... в целостности своей находится выше морали и потому свободна от нее: мораль существует для человека в известных пределах, как закон, но человек должен быть способен подниматься и над моралью», ибо «воля Божия, когда она сталкивается с голосом человеческой нравственности... выше нравственности»²⁷. Таким образом, сущностное различие этики закона и религиозной этики определяется не наличием или отсутствием в них нормативности как таковой, а ее статусом. Если для этики закона норма обладает абсолютной значимостью, ибо объемлет собой не только волю, но и саму сущность Бога, то теономная этика видит источник Добра и закона в Боге, который неизменно возвышается над ними, т. е. представляет собой единую и единственную абсолютную инстанцию, а Его воля полностью независима от моральной критериальности.

²⁶ Франк С.Л. Лев Толстой как мыслитель и художник // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 465–466.

²⁷ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 46–47.

Однако наиболее откровенен в своих оценках природы толстовской этики закона Н.А. Бердяев, который не просто в очередной раз напоминает: «отвлеченный нормативный идеализм» Толстого – следствие фатального заблуждения, состоящего в том, что закон Бога и Бог могут образовать тождество, хотя на самом деле они жестко онтологически субординированы как источник волеия и его содержание, но и категорически отрицает какую-либо возможность редуцирования евангельской заповеди совершенствования к правилу жизни, на допущении которой и строится толстовская модель этики закона. «Совершенство Отца Небесного, – с подчеркнуто менторской интонацией говорит Н.А. Бердяев, – не может быть нормой для грешного мира, оно абсолютно, а закон всегда относителен к греху»²⁸, как, впрочем, и вся «нравственность имеет силу только для человека в его греховной ограниченности и не имеет абсолютного значения»²⁹, вторит ему С.Н. Булгаков.

В сложившихся обстоятельствах у Толстого, избравшего путь закона в этике, убеждены его философские оппоненты, нет иного выбора, кроме того, чтобы, одумавшись, встать под знамена сторонников теонормной несамодостаточности и непредсказуемой реализационной избирательности морального законодательства, в котором, по меткому определению С.Н. Булгакова, санкция неизмеримо ценнее содержания, или окончательно признать себя последователем строго кантианской автономизации моральной императивности, где на первом плане опять оказывается отнюдь не ее содержание, а репрезентационная всеобщность формы. Между тем, несмотря на преждевременное торжество критиков, нарочито демонстрирующих полную уверенность в том, что Толстой-моралист безнадежно загнан в западню вопиющей наивностью своего понимания нормативной природы евангельских заповедей, оказывающихся в его интерпретации, показательно доводимой Н.А. Бердяевым до крайнего упрощения, всего лишь «рядом нравственных предписаний, которые человеку легко осуществить, если он признает их разумность»³⁰, мощный аналитический ум Толстого обнаруживает для себя вполне свободную этико-философскую нишу и, блестяще используя свою находку, изящно встраивает в нее соб-

²⁸ Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 115.

²⁹ Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 47.

³⁰ Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 95.

ственную, полностью несводимую ни к одному из традиционных вариантов модель этики закона, степень и форма императивности которого всецело определяется предельно универсальным максимализмом его нравственно-практического содержания, а не онтологическим статусом его источника. Иначе говоря, непреложный закон жизни, убежден Толстой, безусловно обязывает человека, но не к совершенному исполнению определенного правила, пусть и достойного обрести всеобщий характер, а к бесконечному совершенствованию себя в свободном стремлении к абсолютной полноте недостижимого идеала высшего совершенства.

Таким образом, если в первом случае исчерпывающе достаточным условием исполнимости требований всеобщего морального законодательства служит разумность того существа, которому оно адресованы, ибо нравственная свобода выбора им того или иного поступка неизбежно оказывается оборотной стороной его рациональности, то во втором – установить связь между рациональностью и свободой действия оказывается куда сложнее. Даже Кант вынужден сознаться: несмотря на то, что «тот, кто принуждается по побудительным основаниям разума, понуждается без противоречия своей свободе», его воля, не являющаяся «совершенно доброй» и потому нуждающаяся в рациональном детерминировании, испытывает явную скованность, и, следовательно, в этих условиях «мы неохотно совершаем действия», хотя «все же мы совершаем их, потому что они добры»³¹. Однако человеческая свобода не только «умаляется обязательством», неумолимо ограничивая нравственный горизонт каждого отдельного индивида максимально строгой исполнимостью по отношению к всеобщим нормам морального законодательства. В своих реальных действиях конкретный человек никогда не бывает всецело рационально детерминирован, в силу чего он всегда и в значительной степени рискует при принятии нравственных решений, особенно тех, которые он вынужден принимать в условиях объективной неопределенности или прагматически очевидной недостижимости результата совершаемых им действий.

Между тем, именно в таких условиях, со всей ясностью осознает Толстой, и призван действовать совершенствующийся субъект, нравственная свобода которого никак не может быть связана с

³¹ Кант И. Лекции по этике. С. 57.

выбором последствий его поступков, ибо они находятся вне сферы его контроля. Значит, в качестве морального существа человек полностью свободен только в момент принятия решения, которое касается исключительно его самого. «Одно только по отношению моей жизни, – записывает Толстой в своем дневнике, – в моей власти: это ее внутреннее изменение – все большее и большее приближение к нравственному совершенствованию, и это одно нужное мне и главное изменение моей жизни всегда в моей власти»³². Следовательно, свобода для Толстого по сути своей тождественна совершенствованию, которое, как мы уже убедились ранее, составляет единственно адекватное, по убеждению мыслителя, содержание морального закона.

Символично, что эта ключевая интеллектуальная интуиция Толстого, по воле случая оказавшись в центре заочной полемики таких значительных мыслителей, как В.С. Соловьев и С.Л. Франк, распределяет роли ее участников самым непредсказуемым образом: так невольным союзником Толстого становится его непримиримый оппонент В.С. Соловьев, а убежденным критиком выступает один из наиболее тонко понимающих смысл толстовских идей и искренне сочувствующих их неумолимо строгой последовательности современник мыслителя – С.Л. Франк. «По самой природе человека, – выступает В.С. Соловьев в качестве “свидетеля защиты”, – который в своем разумном сознании, нравственной свободе и способности к самосовершенствованию обладает бесконечными возможностями, мы не имеем права заранее считать для него неосуществимой какую бы то ни было задачу, если она не заключает в себе внутреннего логического противоречия или же несоответствия с общим смыслом вселенной и целесообразным ходом космического и исторического развития»³³. В противовес моральному оптимизму соловьевской мысли С.Л. Франк в своем «обвинительном заключении» инкриминирует Толстому идейный и нормативный подлог, т. е. попытку неоправданно отождествить качественно разнородные и сущностно несводимые друг к другу процессы, «две различные сферы нравственной активности» – «внутреннее совершенствование личности и внешний образ жизни человека,

³² Толстой Л.Н. Философский дневник. 1901–1910. М., 2003. С. 360.

³³ Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Избр. произведения. М., 1991. С. 145.

следование им нормам права», которые С.Л. Франк понятийно квалифицирует как «нравственное (естественное) право» и «сущностная, субстанциальная нравственная жизнь»³⁴. Между тем, уверен С.Л. Франк, «вообще никакая одинаковая и ко всем людям и случаям жизни равно применимая нормировка внешнего поведения не может быть логически выведена из нравственного идеала, который непосредственно определяет лишь настроение и склад души», а потому толстовство неизбежно обречено быть раздираемо изнутри фатальной непреодолимостью противоречия «двойной нравственной задачи» или «двойного служения», т. е. трагическим конфликтом между установкой «положительного преобразования жизни через возвращение субстанциальных сил добра» и законнической формулой «чисто отрицательного противоборства злу через его обуздание и ограждение жизни от него»³⁵. Главной причиной неизбежности подобной духовной конфронтации С.Л. Франк считает неразрешимость ключевой дилеммы закона, служащего олицетворенным «началом механического подавления человеческой свободы», и идеала как абсолютного выражения субстанциального максимума «свободы и любви»³⁶.

Толстой же, несмотря на все эти предостережения и теоретические ограничения, дерзко пытается осуществить свой окончательный синтез закона и идеала. Возникающий при решении этой задачи в структуре толстовских рассуждений знаковый силлогизм позволяет с предельной однозначностью сделать следующее умозаключение: если свобода для человека возможна только как самосовершенствование, к которому обязывает его содержание высшего морального закона его жизни, то сам этот закон является не чем иным, как законом свободы. Он, как показывает Толстой, обнаруживает себя и действует в двух измерениях: нравственно-практическом – как свобода рационально обусловленного выбора в рамках исходно-априорной нормативной заданности закона – и собственно метафизическом – как свобода сама по себе, т. е. «безусловная свобода вне пространства, времени и причин»³⁷. С уче-

³⁴ См.: Франк С.Л. Лев Толстой как мыслитель и художник. С. 461.

³⁵ Франк С.Л. Памяти Льва Толстого // Франк С.Л. Русское мировоззрение. С. 452; *Его же*. Духовные основы общества. М., 1992. С. 87.

³⁶ Там же.

³⁷ Толстой Л.Н. Война и мир // Толстой Л.Н. Собр. соч.: в 22 т. Т. 7. М., 1981. С. 349.

том этой внутренней структурной неоднородности проблемы вопрос об источнике и пределах свободы воли для последовательно мыслящего субъекта неизбежно изменяет свое изначальное содержание при переходе с первого уровня на второй, а интерес вопрошающего перемещается из области выяснения того, насколько свободным может быть человеческое воление в рамках всеобщей системы моральной нормативности, в сферу сугубо спекулятивных рассуждений о том, как определить базисное для человеческого бытия в целом соотношение свободы индивидуальной воли и обязывающей необходимости закона и возможно ли вообще установление некоего онто-этического и аксиологического баланса между свободой и законом.

Что касается первой из двух намеченных выше ступеней постижения сущности свободы, то у Толстого она эвристически исчерпывается представлением о позитивной свободе как свободе нравственного выбора, которое в целом ряде своих интенций свидетельствует об очевидной идейной близости морального рационализма русского мыслителя к классическим образцам этического интеллектуализма (от Сократа до Канта). Действительно, на протяжении всех этапов своего религиозно-философского творчества Толстой настойчиво и последовательно проводит мысль о рациональной природе моральной свободы, неустанно тиражируя и всячески перефразируя концептуально консолидирующее его воззрения изречение из Евангелия от Иоанна: «Познаете истину, и истина сделает вас свободными (Ин. 8:32). “Христос сказал: ... истина освободит вас – и я почувствовал себя совершенно свободным”»³⁸, – с искренней радостью признается Толстой на страницах своего первого философского трактата «В чем моя вера?». Символично, что по прошествии почти трех десятилетий в своем итоговом труде-завещании «Путь жизни» мыслитель вновь возвращается к этой теме, настоятельно советуя читателям окончательно признать, что «свободен человек только тогда, когда он в истине. Истина же открывается разумом»³⁹. Более того, Толстой проявляет явную склонность не только к жесткой эпистемологической детерминации свободы достижением истины, но и к ее полному телеологическому подчинению задаче рационального поиска истины, низводящему

³⁸ Толстой Л.Н. В чем моя вера? С. 41.

³⁹ Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 10.

свободу до положения одной из производных последней. «Свобода, – резюмирует мыслитель, помещая свой вывод в ряду избранных им мыслей для ежедневного чтения, – достигается не исканием свободы, а исканием истины. Свобода не должна быть целью, а может быть только последствием»⁴⁰.

Следовательно, рационально обусловленная свобода оказывается величиной заведомо несамодостаточной, а ее возможность неизбежно релятивируется, ибо, внутренне соглашается Толстой с кантовской версией фундаментальной антиномии необходимости и свободы, относительно своей дискретной животности индивид всецело подчинен объективной природной необходимости и полностью интегрирован в цепочку непреодолимых причинно-следственных зависимостей, относительно же универсальности своего духовно-рационального начала – он вполне свободен. «Для человека, как животного существа, – категорично заключает мыслитель, – не может быть речи о свободе. Вся его жизнь обусловлена рядом причин. Но если человек сознает себя духовным существом, то для него не может быть речи о несвободе. Понятие несвободы неприменимо к проявлению разума, сознания, любви»⁴¹. Гносеологическим эквивалентом этого отношения становится у Толстого четкая простота формулы: «Освобождает человека только разум – чем неразумнее жизнь человека, тем она несвободнее», а этическим – стоически окрашенное утверждение о том, что рационально установленное соответствие волевой интенции индивида истинному пониманию смысла его существования служит гарантом его нравственной свободы, ввиду чего «человек, живущий христианской жизнью, всегда свободен, потому что то самое, что составляет смысл его жизни – устранение препятствий, мешающих любви... [и есть] то самое, чего он хочет всегда и что неудержимо совершается в его жизни; он всегда спокоен, потому что с ним ничего не может случиться того, чего он не хочет»⁴².

Таким образом очевидно: Толстой в полной мере отдает себе отчет в том, что свобода, допустимая в пределах определенного рационального дискурса, сводится к познавательному акту выбора между истиной и не-истиной (ложью), критерии которого лежат

⁴⁰ Толстой Л.Н. Круг чтения. С. 02.

⁴¹ Там же. С. 14.

⁴² Толстой Л.Н. Круг чтения. С. 50; *Его же*. Христианское учение. С. 10.

внутри данной системы рациональных координат в качестве безусловно действующих в ней логических стандартов человеческого мышления. В пространстве же моральной рациональности свобода может существовать только в форме самостоятельного выбора субъекта между исполнением и не-исполнением (нарушением) некой универсальной нормы, т. е. рационального принятия решения на основании априорной аксиоматики всеобщего морального законодательства. Иначе говоря, свобода разумного нравственного выбора есть свобода в рамках закона или внутренне осознанная необходимость подчинения субъективной воли объективному правилу и, как неизбежное следствие этого понимания, добровольно принятое на себя обязательство его неукоснительного исполнения, не терпящее никаких отступлений или исключений.

«Свобода воли, – лаконично формулирует Толстой свою резюмирующую дефиницию данной категории, – есть возможность не по внешней, чужой, а по своей воле жить и действовать согласно или несогласно с законом Всего»⁴³. Совсем не сложно усмотреть в этой толстовской трактовке сущности и пределов нравственной свободы человека идейный аналог общеизвестного кантовского способа ее обеспечения, который раскрывается в следующей зависимости: «Чем более некто может принудить сам себя, тем он свободнее. Чем менее нужды в том, чтобы его принуждали другие, тем он внутренне свободнее», что может означать лишь одно – «свобода растет вместе со степенью моральности», ибо «чем более человек может быть принужден морально, тем более он свободен»⁴⁴. Это значит, что единственный путь к свободе парадоксально пролегает через максимальное внутреннее самоподчинение индивидуальной воли практической необходимости закона. Толстой, со свойственной его натуре беспощадной последовательностью, готов и здесь идти до конца, постулируя знаковое диалектическое тождество предельных проявлений свободы и рабства. «Человеку, – уверенно заявляет он, – нет выбора: он должен быть рабом наиболее бессовестного и наглого, чем другие, раба или – Бога, потому что для человека есть только одно средство быть свободным: это соединение своей воли с волей Бога»⁴⁵, которая и заключает в себе выс-

⁴³ Толстой Л.Н. *Философский дневник. 1901–1910.* С. 347.

⁴⁴ Кант И. *Лекции по этике.* С. 58, 57.

⁴⁵ Толстой Л.Н. «Одумайтесь!» С. 715.

ший закон. Иными словами, отдельная воля любого конкретного субъекта может обрести подлинную нравственную свободу только посредством подчинения закону, что в предельном выражении чревато полным растворением первой в интерсубъективной универсальности последнего. В результате свобода и закон, соотнесенные между собой в кантовской идеализации интеллигибельного мира, оказываются неотъемлемыми и неразделимыми сторонами одной медали. Этико-нормативную архитектонику этой диспозиции Толстой реконструирует с почти математической точностью и смысловой однозначностью, усматривая в ее основании «закон полной свободы человека, но при необходимом условии подчинения высшему закону, во всем его значении»⁴⁶.

Однако в гордом и мощном звучании толстовского гимна всеподчиняющей и одновременно всеосвобождающей силе разума можно при желании услышать весьма отчетливые нотки мучительных сомнений и тревожное звучание глубокой рефлексии мыслителя. Лейтмотивом размышления Толстого становится все более и более крепнущее в его сознании предчувствие того, что наш разум, открыто и самонадеянно претендующий на ключевую роль высшей и полностью независимой от мотивационных соблазнов гедонистической склонности или утилитарного расчета принуждающей инстанции в человеке, на поверку сам оказывается как эпистемологически, так и субстанциально не свободен, а всецело детерминирован изначально априорными стандартами своего теоретического и практического функционирования. Эта зависимость обнаруживается в том, что как логические, так и моральные принципы, которыми за неимением альтернативы человеческий разум вынужден руководствоваться в рамках реализации познавательного акта или в момент осуществления нравственного поступка, сами не являются ни плодами эвристической деятельности разума, ни предметами его свободного выбора.

Таким образом, подчиняясь, пусть и добровольно, рациональной необходимости строгого соблюдения нравственного закона, человек, признает Толстой, оказывается «не свободен в совершении тех или других поступков, потому что для каждого поступка

⁴⁶ Толстой Л.Н. Конец века // Толстой Л.Н. Закон насилия и закон любви: О пути, об истине, о жизни. М., 2004. С. 749.

существует причина»⁴⁷, в качестве коей в конечном счете всегда выступает та или иная степень точности рациональной корреляции всеобщей нормы, индивидуальной воли и инициируемого ею поведенческого акта. Между тем, несмотря на всю справедливость приведенных выше суждений, с нескрываемым удивлением обнаруживает Толстой, «человек, не свободный в совершении тех или других поступков, свободен в том, на основании чего совершаются поступки», т. к. в его власти находится выбор их причин, которые для «сознательного человека» заключаются именно в том, что «он признает ту или другую истину достаточной причиной поступка»⁴⁸. Следовательно, Толстой, по сути, допускает, что, хотя человек и не может произвольно создавать истины, он в состоянии давать им адекватную сравнительную характеристику, ибо квалифицировать их в чистом виде, т. е. безотносительно друг к другу, индивид все же неспособен по причине объективного отсутствия в его арсенале абсолютного критерия, необходимого для осуществления подобной оценки.

Онтологически фундаментальной и аксиологически определяющей ситуацией соотнесения подобных истин является, выдвигает концептуальное предположение Толстой, неизбежный в контексте дуалистической модели человеческого сознания, раздваивающегося на «область сознания телесного» и «область сознания духовного», переход из первой области во вторую. На страницах своего дневника Толстой кропотливо анализирует и подробно описывает данную ситуацию, устанавливая ее непосредственную теоретическую связь с решением проблемы свободы воли. «Мне кажется, – с явной осторожностью приступает к изложению своей позиции мыслитель, – что я точно определил то, что мы называем свободой воли:

...в человеческой жизни есть две области: духовная и телесная. И та и другая не допускают свободы. И в той и другой все действия и явления суть следствия причин, которые в свою очередь суть следствия более отдаленных причин, и ни в той ни в другой области не может быть явлений или поступков свободных, т. е. независимых от причин. Так что, если бы человек не мог переводить свое сознание из области телесной в область духовную, свободы воли не было бы.

⁴⁷ Толстой Л.Н. Царство божие... С. 407.

⁴⁸ См.: Там же.

Но так как человек может выходить из области сознания телесного в область сознания духовного – и даже в этом состоит сущность жизни человеческой, – то человек свободен. Свобода его в этом переходе из области телесной в область духовную. Человек не свободен в области телесной и так же не свободен в области духовной. Но несвобода в области духовной не только не неприятна, не тяжела для человека, но радостна. Эта несвобода есть подчинение своему закону: тогда как несвобода в области телесной всегда неприятна и тяжела. И потому, чем полнее человек переносит свое сознание из области телесной в область духовную, тем он свободнее»⁴⁹.

Давая дополнительные объяснения тому, почему человек лишается свободы, всецело идентифицируя себя с одним из двух онтологически возможных качественных состояний его бытия – телесным или духовным, Толстой указывает на то, что если «для телесного сознания не может быть речи о свободе, так как жизнь телесная происходит в условиях пространства и времени (и нет настоящего)», то «для духовного... сознания точно так же не может быть речи о свободе, так как для него не существует ничего могущего стеснить его, оно всемогуще», ибо «это сознание проявляется только в том, чего нет для телесного сознания, в настоящем»⁵⁰.

В приведенных выше пространственных фрагментах дневниковых записей Толстого (первая из которых датирована писателем 28 августа 1903 г., а вторая – почти дословно воспроизводящая и развивающая центральную мысль первой – сделана им спустя почти четыре года – 19 февраля 1907 г.) заключена квинтэссенция итоговой версии его представлений о подлинной сущности свободы. Мучительная для человека непреодолимость онтологической ограниченности свободы несколько смягчается, по мнению мыслителя, неизбежно присутствующим в нашем восприятии аксиологическим различием характера несвободы в мире материальной и идеальной детерминации как негативно и позитивно окрашенных психоэмоциональных состояний и оценок.

Однако, как ни странно, подобная позиция Толстого отнюдь не оправдывает, казалось бы, вполне предсказуемых ожиданий в отношении неизбежности ее духовного родства с классической

⁴⁹ Толстой Л.Н. *Философский дневник. 1901–1910*. С. 91.

⁵⁰ Там же. С. 293.

кантианской традицией. На деле толстовская гипотеза возможности свободы оказывается концептуально гораздо ближе к идеям И.Г. Фихте, который, как известно, полагает, что свобода обнаруживает себя лишь «в переходе, в поднятии от природы к нравственности», ибо всецело сконцентрирована в том моменте, когда индивидуум «вырвался из-под власти природного закона, но еще не определил себя законом нравственным». Таким образом, интерпретируя свободу как возможность подниматься от низших ступеней бытия к высшим, Толстой отчетливо осознает: свобода действительна только в непрерывности движения, т. е. того бесконечного духовного восхождения к абсолютному идеалу, коим и является духовно-нравственное самосовершенствование. Оно-то и оказывается в результате единственным моральным эквивалентом подлинной свободы, которая может актуально существовать только при условии невозможности окончательного достижения цели – исчерпывающей реализации высшего совершенства, ибо в противном случае – в случае полного преодоления телесной ограниченности и торжествующего восхождения на высшую ступень духовного сознания – человек неизбежно утратил бы все возможности своего дальнейшего развития, а следовательно, и саму возможность свободы.

Это означает, делает абсурдное, на первый взгляд, предположение Толстой, что свобода в ее подлинной реальности – не антипод необходимости, а ее источник. К такому выводу мыслитель приходит путем весьма интересных и вполне убедительных умозаключений. Их исходной посылкой служит для Толстого сама постановка вопроса о свободе воли, в основании которого лежит логическое сопоставление двух взаимоисключающих, но внутренне самоочевидных положений. Первое из них устанавливает следующую зависимость: «если даже один человек... имел возможность поступить свободно, то есть так, как ему захотелось, то очевидно, что один свободный поступок этого человека, противный законам, уничтожает возможность существования каких бы то ни было законов для всего человечества»; второе же задает зависимость, обратную первой: «если же есть хоть один закон, управляющий действиями людей, то не может быть свободной воли, ибо воля людей должна подлежать этому закону»⁵¹. В этой извечной дилемме, под-

⁵¹ См.: Толстой Л.Н. Война и мир. С. 337.

черкивает Толстой, теология, историография, наука, философия и этика традиционно обнаруживают корни классической антиномии свободы и необходимости.

Сам Толстой склонен видеть в ней и другой аспект – антитезу разума как инструмента познания внешнего хода вещей и сознания, под которым мыслитель подразумевает в полной мере самостоятельную и совершенно независимую от разума инстанцию, осуществляющую самопознание. Эта исходная гносеологическая оппозиция онтологически реализуется в том, что «разум выражает законы необходимости», а «сознание выражает сущность свободы», ввиду чего первое, резюмирует мыслитель, задает форму, тогда как второе – содержание истинной человеческой жизни, адекватное представление о сущности которой возникает «только при соединении их»⁵². Иначе, уверен Толстой, человеческое существование неумолимо превращается в метафизический абсурд как следствие безысходной альтернативы «формы без содержания» и «содержания без формы».

Поэтому, с особой силой подчеркивает мыслитель, любая попытка искусственного разъединения свободы и необходимости неизбежно порождает их химерическую антиномию, которая, в свою очередь, представляет собой всего лишь горький плод самонадеянности человеческого разума, а не отражение субстанционального дуализма бытия. Очевидно, что в этом случае, как говорит Толстой, «свобода воли есть не только иллюзия – это есть слово, не имеющее никакого значения»⁵³. Неслучайно теоретический разум, дефинирующий свободу как «возможность совершить два поступка в один и тот же момент времени или действие без причины», да еще при условии нахождения его агента вне какого-либо отношения ко всему окружающему его внешнему миру⁵⁴, усматривает в ней лишь бессмысленность и безнадежность логического противоречия.

Это впечатление, справедливо отмечает мыслитель, многократно усиливается при проецировании рационально детерминированного определения свободы в антропологическую плоскость. Так, соответствующая ему гипотетическая модель абсолютно свободно действующего субъекта – это фантазмагорическое «суще-

⁵² См.: Толстой Л.Н. Война и мир. С. 350.

⁵³ Толстой Л.Н. В чем моя вера? С. 224.

⁵⁴ См.: Толстой Л.Н. Война и мир. С. 339–346.

ство, не принимающее на себя влияний внешнего мира, находящееся вне времени и не зависящее от причин», которое «уже не есть человек»⁵⁵. Впрочем, как и индивид, действия которого всецело подчинены только «закону необходимости». Поэтому, уверен Толстой, в условиях реального бытия конкретных людей подобные идеализации категорически недопустимы, а «представление о действии человека, подлежащем одному закону необходимости, без малейшего остатка свободы, так же невозможно, как и представление о вполне свободном действии человека»⁵⁶.

Между тем, разъясняет Толстой, для последовательно и непредвзято мыслящего человека свобода и необходимость есть альфа и омега нашего жизнепонимания, которое всегда являет собой не что иное, как «известное отношение свободы и необходимости, то есть сознания к законам разума»⁵⁷. Отсюда следует, что именно свобода служит единственным онтологическим источником всякой (в т. ч., разумеется, и морально-нормативной) необходимости, ибо, как остроумно замечает мыслитель, «то, что не было бы свободно, не могло бы быть и ограничено» (или, говоря по-другому, «воля человека представляется ему ограниченной именно потому, что он сознает ее не иначе, как свободною») ⁵⁸.

Более того, сознание свободы, рассуждает далее Толстой, есть источник не только понимания жизни, но самой жизни, в силу чего «представить себе человека, не имеющего свободы, нельзя иначе, как лишенным жизни»⁵⁹. Таким образом, свобода онтологически первична по отношению к жизни, равно как сознание эпистемологически первично по отношению к разуму в деле постижения ее смысла. А потому, однозначно заключает Толстой, сама по себе «свобода есть предмет метафизики»⁶⁰.

Это означает, что вопрос о субстанциальной сущности и пределах свободы несомненно относится Толстым к числу тех фундаментальных вопросов бытия, в «последнем анализе» коих, тонко и поэтично резюмирует мыслитель, «мы приходим к кругу вечно-

⁵⁵ Толстой Л.Н. Война и мир. С. 348.

⁵⁶ Там же. С. 349.

⁵⁷ Там же. С. 350.

⁵⁸ См.: Там же. С. 337.

⁵⁹ Там же. С. 339.

⁶⁰ Там же. С. 351.

сти, к той крайней грани, к которой во всякой области мышления приходит ум человеческий, если не играет своим предметом»⁶¹. Именно поэтому окончательная толстовская дефиниция свободы принципиально тавтологична по отношению к определению морали: подобно ей свобода составляет тот предмет, в стремлении объяснить природу которого человеческий разум неизбежно обнаруживает свои собственные границы. В результате мораль оказывается единственной нишей свободы, а свобода – единственно возможным содержанием морали как абсолютной нормативности человеческого бытия. Следовательно, мораль есть безусловный закон свободы, являющий собой окончательное единство ее формы и содержания, т. е. та область абсолютного, где человек в качестве автономного духовно-разумного существа способен действовать как носитель универсальной воли к совершенству.

Таким образом, онтологическим путем Толстой приходит к тому же самому выводу, который был сделан им и в ходе его этических рассуждений: нравственный закон есть рациональная форма (формула), содержанием которой является неограниченная полнота свободы бесконечного совершенствования, ввиду чего этот закон может быть только законом свободы. Последний же, в отличие от закона необходимости, выступающего, по меткому определению С.Л. Франка, как «форма борьбы с несовершенством мира и человека, сама отражающая на себе это несовершенство»⁶², – уже не столько предмет этики, сколько – метафизики. Тем самым рациональная антиномия необходимости и свободы окончательно снимается Толстым в их всеобъемлющем онто-этическом синтезе, в рамках которого окончательно преодолевается относительность детерминированной разумом ограниченной или «подзаконной» свободы и подлинная этика закона раскрывается как метафизика свободы.

⁶¹ Толстой Л.Н. Война и мир. С. 336.

⁶² Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 87.

Список литературы

- Бердяев Н.А.* О назначении человека. М.: Республика, 1993. 383 с.
- Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 415 с.
- Кант И.* Лекции по этике // *Кант И.* Лекции по этике. М., 2000. 431 с.
- Кант И.* Основы метафизики нравственности // *Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 4 (1). М., 1965. С. 219–310.
- Соловьев В.С.* Смысл любви // *Соловьев В.С.* Смысл любви: Избр. произведения. М., 1991. 525 с.
- Толстой Л.Н.* Война и мир // *Толстой Л.Н.* Собр. соч.: в 22 т. Т. 7. М., 1981.
- Толстой Л.Н.* Закон насилия и закон любви: О пути, об истине, о жизни. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 2004. 941 с.
- Толстой Л.Н.* Избр. филос. произведения. М.: Просвещение, 1992. 528 с.
- Толстой Л.Н.* Исповедь. В чем моя вера? Л.: Худож. лит., 1991. 410 с.
- Толстой Л.Н.* Круг чтения: Избранные, собранные и расположенные на каждый день Львом Толстым мысли многих писателей об истине, жизни и поведении. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 2004. 1040 с.
- Толстой Л.Н.* Путь жизни. М.: Высш. шк., 1993. 527 с.
- Толстой Л.Н.* Философский дневник. 1901–1910. М.: Известия, 2003. 543 с.
- Флоровский Г.* Пути русского богословия. Вильнюс: Тип. «Вильтис», 1991. 600 с.
- Франк С.Л.* Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. 510 с.
- Франк С.Л.* Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. 736 с.

Leo Tolstoy's Ethics: Dilemma of Freedom and Law

Maria Gel'fond

Higher Doctorate (*Habilitation*) in Philosophy, Professor, Head of Department. Plekhanov Russian University of Economics in Tula. 53-b prospect Lenina, Tula 300000, Russia; e-mail: mlgelfond@gmail.com

The author addresses the legacy of Leo Tolstoy – the great Russian writer, philosopher, moralist and original religious thinker. The article focuses on the dilemma between law and freedom – essential for the understanding of Leo Tolstoy's moral and religious ideas. The author reconstructs and analyses the correlation between deontological and perfectionist arguments in Leo Tolstoy's moral and philosophical teaching. Tolstoy's Ethics of Love is regarded as a way of overcoming the traditional antinomy of freedom and necessity.

Leo Tolstoy's moral and religious teaching is examined in the wide ideological context, which includes all fundamental philosophical ideas, spread in Russia and Europe in the late 18th – early 19th century. The author compares Tolstoy's and Kant's interpretations of the moral duty and moral law. The articles emphasises the special features of Tolstoy's apprehension of metaphysical and ethical aspects of Christian doctrine, first of all as combining the ethics of law and the ethics of merciful love.

The author comes to the conclusion that the moral law, as Tolstoy sees it, is the imperative formula of the human being's real freedom, i.e. the freedom of the sentient being directed towards the idea of absolute perfection.

Keywords: Leo Tolstoy, ethics, moral, religion, philosophy, intellect, truth, freedom, moral law, God, ideal, good

References

Berdyayev, N. *O naznachanii cheloveka* [The Destiny of Man]. Moscow: Respublika Publ., 1993. 383 p. (In Russ.)

Bulgakov, S. *Svet nevechernii: Sozertsaniya i umozreniya* [The Unfading Light: Contemplation and Meditation]. Moscow: Respublika Publ., 1994. 415 p. (In Russ.)

Florovskii, G. *Puti russkogo bogosloviya* [Ways of Russian Theology]. Vil'nyus: Vil'tis Publ., 1991. 600 p. (In Russ.)

Frank, S. *Dukhovnye osnovy obshchestva* [Spiritual Foundations of Society]. Moscow: Respublika Publ., 1992. 510 p. (In Russ.)

Frank, S. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian Worldview]. Saint Petersburg.: Nauka Publ., 1996. 736 p. (In Russ.)

Kant, I. “Lektsii po etike” [Lectures on Ethics], in: I. Kant. *Lectures on Ethics*. Moscow: Respublika Publ., 2000. 431 p. (In Russ.)

Kant, I. “Osnovy metafiziki nravstvennosti” [Groundwork of the Metaphysics of Morals], in: I. Kant. *Sobranie sochinenii*, 6 t. [Collected Works, 6 vols.], vol. 4 (1). Moscow: Mysl’ Publ., 1965, pp. 219–310. (In Russ.)

Solov’ev, V. “Smysl lyubvi” [The Meaning of Love], in: V. Solovyov. *The Meaning of Love: Selected Works*. Moscow: Sovremennik Publ., 1991. 525 p. (In Russ.)

Tolstoi, L. “Voina i mir” [War and Peace], in: L. Tolstoy. *Sobranie sochinenii*, 22 t. [Collected Works, 22 vols.], vol. 7. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1981. (In Russ.)

Tolstoi, L. *Filosofskii dnevnik* [Philosophical Diary]. 1901–1910. Moscow: Izvestiya Publ., 2003. 543 p. (In Russ.)

Tolstoi, L. *Ispoved’. V chem moyaya vera?* [A Confession. What I Believe?]. Leningrad: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1991. 410 p. (In Russ.)

Tolstoi, L. *Izbrannye filosofskie proizvedeniya* [Selected Philosophical Works]. Moscow: Prosveshchenie Publ., 1992. 528 p. (In Russ.)

Tolstoi, L. *Krug chteniya* [A Cycle of Readings]. Moscow: RIPOL classic Publ., 2004. 1040 p. (In Russ.)

Tolstoi, L. *Put’ zhizni* [Path of Life]. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 1993. 527 p. (In Russ.)

Tolstoi, L. *Zakon nasiliya i zakon lyubvi: O puti, ob istine, o zhizni* [The Law of Love and the Law of Violence. On the Way, the Truth and the Life]. Moscow: RIPOL classic Publ., 2004. 941 p. (In Russ.)