

**Л. Н. Толстой и Кант в XXI веке:  
опыт герменевтического осмысления книги А. Н. Круглова  
«Лев Николаевич Толстой: Мысли Иммануила Канта»\***

**1. Кант и Л. Н. Толстой в диалоге культур**

Книга А. Н. Круглова «Лев Николаевич Толстой. Мысли Иммануила Канта», превосходно изданная в серии «Исследования и материалы по немецкому Просвещению» в издательстве Frommann-Holzboog в Штутгарте-Бад Каннштатте в 2016 году, не может не быть поводом для серьезных и парадигмально значимых размышлений, особенно в таком геополитическом и духовно-культурном топосе, как Калининград. Этот топос — бывший Кёнигсберг, ставший благодаря Канту одним из важнейших центров европейского Просвещения, является своеобразным сингулярным перекрестком всей гетерогенной идейно-духовной динамики европейской культуры в ее противоречивом взаимодействии с Россией как уникальной цивилизацией-культурой. И, как показывает опыт истории, главные уравнения этого взаимодействия остаются нерешенными, в том числе в дискурсах философских систем, особенно при учете того факта, что именно немецкие идеи имели решающее воздействие на эволюцию идейно-философских воззрений российской интеллигенции начиная со времени Петра Великого и вплоть до крушения СССР, идеологической основой которого был марксизм-ленинизм.

На этом фоне работа А. Н. Круглова не только уникальное историко-филологическое явление. Но неизбежно и возвращение к основополагающим аспектам как диалога, так и «столкновения цивилизаций» и культур, обострившихся в последние десятилетия. Вряд ли рецензия на его книгу, выполненная в бухгалтерском модусе отчета о ее несомненных достоинствах, могла бы отразить всю глубину и фундаментальную значимость идейно-духовной драмы, связанной с диалогом двух культур в лице их великих представителей — Канта и Л. Н. Толстого, а через их посредство в целом с драмой всей мировой культуры, продолжающейся на наших глазах. Эту эссенциальную суть отношений между Германией и Россией в онтологическом, эстетическом, праксиологическом, но, прежде всего, в герменевтическом и антропологическом аспектах почувствовал и отразил А. В. Гулыга, который, без сомнения, входит в число лучших знатоков немецкой философии. Заключительным аккордом его размышлений о судьбах мира является книга «Русская идея и ее творцы», где одним из главных действующих лиц в истории «русской идеи» и в поисках формулы «всеобщего спасения» (Гулыга, 1995, с. 25) выступает Кант. Эта книга Гулыги проникнута предельным идейно-философским эсхатологизмом, приближающим автора к футурологическому ригоризму Канта в статьях «К вечному миру» и «Ко-

---

\* Поступила в редакцию: 15.06.2017 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2017-3-6

© Гильманов В. Х., 2017

нец всего сущего». Но Гулыга с его кризисным эсхатологизмом, изоморфным большинству русских философов Серебряного века, не одинок и в философской среде современной Германии: достаточно упомянуть хотя бы таких превосходных знатоков Канта, как Витторио Хёсле (см.: Höhle, 1994), Оскара Негта (см.: Negt, 2012) и многих других. Кантовский элемент в философских дискурсах упомянутых авторов можно обобщить словами Одо Маркварда, сказанными им в контексте кантовской «Критики способности суждения» о всей философии Нового времени, а именно: остается она или уже нет поводом для поиска выхода из кризисных тенденций современности? (см.: Helferich, 1992, S. 260).

Все отмеченное выше вновь и вновь подчеркивает значимость книги А.Н. Круглова. Но, как уже упомянуто, эта книга не только результат кропотливой работы талантливого московского ученого на основе впечатляющей историко-филологической дисциплины и историко-философской культуры, но и свидетельство сохраняющейся актуальности идейного взаимодействия двух культур в контексте «коперниканского поворота» Канта. Противоречивая динамика этого взаимодействия касается целого пласта грандиозных подтекстов, образующих текстовую архитектуру работы А.Н. Круглова. Среди них — проблема воли, прежде всего в ее связи с онтологией и антропологией и с решающей для Кантовой системы идеей свободы.

## 2. Воля к истине?

Одна из работ теоретика концепции «смерти субъекта» и трансгрессии М. Фуко называется «Воля к истине» (Фуко, 1996). В дискурсе философского постструктурализма проблема воли в ее непосредственной связи с философией игры является одной из решающих для будущего, поскольку таит опасность стать причиной ослабления онтологического аргумента и деонтологизации разума. В этой связи главной проблемой для будущего может стать сам человек, о чем заявили, например, более 700 экспертов со всего мира, готовившие для последнего Всемирного экономического форума в Давосе доклад о главных рисках десятилетия (см.: Кожемякин и др., 2017). По их прогнозам, цивилизация стоит на пороге технологического скачка, в результате которого человечество полностью утратит способность контроля над реальностью, став жертвой собственных самоубийственных действий. Или той воли, которая стоит за этими действиями, играя нами?

Категория воли напрямую связана с понятием опыта, которое на фоне развития психологии бессознательного в XX веке приобрело почти мистический характер. «Понятие опыта, - пишет Гадамер, - относится — как бы парадоксально это ни звучало — к числу наименее ясных понятий, какими мы располагаем» (Гадамер, 1988, с. 409). Это касается всех форм феноменализма, разработанного Кантом в трансцендентальной эстетике и аналитике «Критики чистого разума». И Кант, и Толстой важны для нас прежде всего в акценте феноменологий волеий, ставших основой их моральных теорий.

Толстой еще до 1869 года, когда он впервые приступил к чтению французского перевода «Критики чистого разума», глубоко вошел в проблему воли, будучи восторженным поклонником Шопенгауэра. Нельзя не заметить влияния философа в романе «Война и мир». В «Эпиллоге» к нему Тол-

стой пишет о «таинственных силах,двигающих человечество (таинственные, потому что законы, определяющие их движение, неизвестны нам)» (Толстой, 1992а, с. 235). История предстает для Толстого, вслед за Шопенгауэром, как таинственная для людей безосновная «воля к жизни», объективирующаяся в разрозненных множествах индивидов, лишенных в общем-то всякой личностной субъектности, поскольку пребывают во власти этой безличной воли. «Если допустить, что жизнь человеческая может управляться разумом, то уничтожится возможность жизни», — утверждает Толстой, подводя итог грандиозных событий и судеб в своем эпосе (Толстой, 1992а, с. 238). Защищая Провидение, даровавшее победу России, он пишет о «невидимой руке», водившей как Наполеона, так и Александра I (Толстой, 1992а, с. 245), и умозаключает в духе Шопенгауэрова иррационализма, что «чем выше поднимается ум человеческий... тем очевиднее для него недоступность конечной цели как в отношении каждого из нас, так и истории в целом» (Толстой, 1992а, с. 246).

Уже в этих философских рассуждениях Толстого ясно видна его идейная асимметрия кантовской идее о регулятивной ответственности морального принципа в архитектонике чистого разума за «архитектоническое единство» (Кант, 1994а, с. 607) мира на основе морального законодательства.

### 3. Толстой как «мистическое зеркало»

Влияние Шопенгауэра на германскую традицию, включая Ницше, Э. Гартмана, Т. Манна, бесспорно, но в чем-то парадоксально «заражение» им великого русского писателя, предпринявшего беспрецедентную попытку привития православной России новой религиозности с опорой в том числе и на моральную религию Канта. В этом есть нечто, что и на фоне книги А.Н. Круглова нуждается в прояснении, учитывая и то, что В.И. Ленин назвал именно Толстого «зеркалом русской революции» (Ленин, 1980, с. 210), то есть отражением того процесса, который в конце концов, по слову Гульги, завел «страну в тупик» (Гульга, 1995, с. 15). Весь почти мистический парадокс в том, что создатель теории непротивления злу насилием назван «зеркалом» революции, приведший к небывалой в русской истории волне насилия как против собственного народа, так и в отношении других народов, вошедших в состав СССР.

Хотим мы или нет, но Толстой подводит нас к границам мистического опыта того, что он под влиянием Шопенгауэра посчитал необходимым и в отношении христианской веры. Об этом он пишет, например, в «Исповеди»: «Я хочу понять так, чтобы всякое необъяснимое положение представлялось мне как необходимость разума же, а не как обязательство верить» (Толстой, 1992б, с. 57). Уже в этом пассаже узнается верность Толстого Шопенгауэрову «закону достаточного основания», в котором сведены воедино кантовские априорные формы — время, пространство и категории рассудка. То, что Толстой хорошо разобрался в этом, свидетельствует и его пометка в «Записной книжке» в июле 1870 года, приведенная в книге А.Н. Круглова: «Кант говорит, что пространство и время — формы нашего мышления. Но кроме пространства и времени имеется еще форма нашего мышления, это — индивидуальность» (Tolstoj, 2016, S. XVIII). Здесь автор книги допускает, с моей точки зрения, небольшую неточность, предполагая, что Толстой все же усвоил некоторые идеи трансцендентальной эстетики Кан-

та, когда писал «Войну и мир»: здесь Толстой, скорее, хочет поправить Канта с позиции хорошо изученного им Шопенгауэра. Важно, однако, прежде всего взять на заметку то, как вслед за Шопенгауэром с его «законом достаточного основания» Толстой ставит проблему, которая стала основной в философиях жизни и герменевтике: как воля жизни соотносится с пониманием? Можно ли, например, исходя из «необходимости разума», судить о том, что стоит в сокровенном ядре православной веры — Троица и Воскресение? В попытке провести беспощадный суд над данными догматами и богословием в целом, а потом создать собственное видение Христа Толстой сам проявляет какой-то таинственный мистицизм, что замечает, например, его мягкий критик с позиции марксистско-ленинской философии В.Ф. Асмус. Отмечая «глубокое противоречие» толстовской критики церкви и богословия, В.Ф. Асмус пишет: «Толстой критикует церковную форму веры, но для того, чтобы укрепить, очистить сам принцип веры. Он отвергает церковное учение о боге, но лишь для того, чтобы на это место поставить нравственно очищенное, *духовно (выделено нами)* утонченное понятие о боге» (Асмус, 1992, с. XXVIII).

Даже такой серьезный философ-марксист, как В.Ф. Асмус, если даже и в гегельянском духе, использует в оценке замысла Толстого качественное наречие «духовно», возвращая нас к известной в истории культуры проблеме необходимости различения духов, ставящей каждого мыслителя в его «способности суждения» перед необходимостью «теоретической совести» (Ильин, 1994б, с. 16) решить вопрос: в энтелехии какого духа находится моя вера? Но проблема духа в любом случае выводит нас за пределы «достаточного основания», что В.Ф. Асмус заметил и в «кантианствующем» Толстом: «Толстой отрицает развиваемые богословием “доказательства” существования бога, ссылается при этом на критику Канта, но не для того, чтобы отвергнуть в принципе всякое доказательство бытия Бога, а для того, чтобы, отвергнув богословские доказательства как нелепые, выдвинуть, точнее чтобы сохранить, другие — *мистические*, которые кажутся ему верными» (Асмус, 1992, с. XXVIII — XXIX). Вольно или невольно Асмус выходит на самую важную в христианской традиции тему двух духовных мистицизмов — мистического опыта Христа и мистического опыта Антихриста, что отразилось в драматичном восприятии Толстого В.С. Соловьевым, увидевшим в толстовстве знак Антихриста в мире (см.: Соловьев, 1988б, с. 635 — 762).

#### 4. Проблема X-паралогизма и сила суждения

В контексте проблемы духа каждый человек есть событийная, или синергичная, функция от него, что Н.А. Бердяев в его опыте истории XX века свел в конечном итоге к дизъюнкции двух «бездн», порождающих в его риторике вослед Достоевскому или «богочеловека», или «человекобога»: «Богочеловеку противостоит не человек нейтрального и срединного царства, а человекобог, поставивший себя на место Бога. Обнаруживаются противоположные полюсы бытия и небытия» (Бердяев, 1994, с. 414). Однако проблема мистического опыта противоположных духов всегда связана не только с трансцендентной и, соответственно, трансцендентальной эстетикой и диалектикой, но и с ее гносеологическим итогом в динамике от опыта к пониманию. В русской философии эти два итоговых варианта «способно-

сти суждения» В. Ф. Эрн именует меонизмом (от греч. *meon* — небытие) и логизмом (Эрн, 1991, с. 78–79). «Меонический рационализм», присущий, по В. Ф. Эрну, западноевропейской философии, — это основа утраты живой связи с бытием вплоть до деонтологизации человека и природы. Христианский «логизм» — это познание, насыщаемое бытийными энергиями, исходящими от божественного Логоса, то есть сущностно чистое познание, сводимое к восточнохристианскому понятию «обожения» «здесь-бытия».

А. Н. Круглов упоминает В. Ф. Эрна, упрекая его в антикантовском ожесточении в работе «От Канта к Крону». В этом упреке есть доля истины, даже если учесть то, что в своих предшествующих блестящих работах о Беркли (Эрн, 1991, с. 35–54) и о природе философского сомнения (Эрн, 1991, с. 55–70) В. Ф. Эрн не раз в герменевтическом идеале дискурсивной точности высоко оценивает трансцендентальную попытку Канта спасти онтологический аргумент после «убийства материи» в мистически окрашенном субъективном идеализме Беркли и в скептическом агностицизме Юма. Ведь Кант точно диагностировал то положение в западной философии, которое, по мнению многих современных мыслителей, грозит полной деонтологизацией бытия.

Несмотря на свою аналитику о невозможности предцифрования природных «вещей в себе» во всей полноте через априорные формы нашей чувственности, Кант «спасает» природу от полной деонтологизации в ее возможной симметрии к идеям разума. Сам Эрн указывает на «глубокомысленнейшие страницы» в «Критике практического разума» о «возможной через свободу сверхчувственной природе», которая «предложит нашему определению воли как бы проект для рисунка» и которая есть «первообразная природа» (*natura archetypa*), познаваемая нами «только в разуме» и совпадающая с нашей моральной автономией» (Эрн, 1991, с. 49). Однако этот «скрытый онтологизм» Канта, в котором «формальная свобода» (Лосский, 1991, с. 576) сохраняет трансцендентально необходимое равновесие между явлением и регулятивным принципом разума, был отброшен последующей имманентной философией Германии, нарушив все правила категорической императивности Канта, что тоже замечено Эрном. Кант будто делит судьбу всех «хороших гениев», желающих только добра человечеству, но в жесткой диалектике отрицания отрицания невольно открывающих путь практической силе зла. Здесь достаточно вспомнить Нобеля с его динамитом или Эйнштейна с его физикой для атомной бомбы.

В контексте книги А. Н. Круглова важно отметить, что и Толстой отбросил эту Кантову осторожность в отношении склонности к добру, за которой может скрываться опасная подмена. Уже в части первой «Религии в пределах только разума» Кант, будто возвращаясь к паралогической тайне *x* из диалектики «Критики чистого разума», предупреждает об опасности перехода наклонности к склонности или даже страсти (Кант, 1994г, с. 28–29). Об этой опасности он рассуждает и в «Критике способности суждения», где немецкий оригинал более точно отражает проблему: *Urteilkraft* есть буквально «сила суждения», которую Н. О. Лосский в работе о «Свободе воли» точно характеризует так: «мощь деятеля, достаточная для хотения любой из бесчисленного множества возможностей, открывающихся перед ним в данном определенном положении, и для осуществления их, поскольку это осуществление зависит от *собственной силы деятеля*» (Лосский, 1991, с. 577).

### 5. Сила и вера

Толстой недооценивает всей сложности проблемы этой силы, желая только добра и добра. Но, обладая герменевтическим даром, Толстой понимает, что есть бог этой силы. В дневниковой записи от 28 мая 1907 года он пишет: «Спрашивать: есть ли Бог? — все равно что спрашивать: есть ли я? Я в себе знаю Бога — не всего, но частицу, проявление. Все то, чего я есмь проявление, это есть Бог, столь же неизбежно существующий, как я» (Толстой, 1992з, с. 35). Но, будучи христианином, Толстой не имел права снимать дизъюнкцию двух Богов, отраженных в Новом Завете, — «бога века сего» (2 Кор 4: 4) и Бога во Христе. В «Исповеди» он писал: «Я перестал верить в то, что мне было сообщено с детства, но я верил во *что-то* (курсив наш. — В. Г.). Во что я верил, я никак бы не мог сказать. Верил я и в бога или, скорее, я не отрицал бога, но какого бога, я бы не мог сказать» (Толстой, 1992б, с. 3). Это — важный *психо-*, то есть *душе-*самоанализ Толстого, в котором он выходит на паралогическое х Канта в нашей душе (Кант, 1994а, с. 305). Но в отличие от Канта, которому в его антиномиях «пришлось возвысить [устранить] знание, чтобы получить место для веры» (Кант, 1994а, с. 31), Толстой полностью снимает Кантово хрупкое равновесие между верой и знанием и настаивает на том, что душа способна к соединению «с Богом — сознанием своей божественности» (Толстой, 1992ж, с. 13). Здесь он подходит к той мучительной для русской философии и культуры границе, которая обозначена Достоевским как проблема богочеловека и человекобога. Но, преодолев «танталову муку» Канта (см.: Schadel, 1998), Толстой создает тот мистический тип уверенности, который, в самом деле, является «зеркалом русской революции». Переписав Новый Завет, основываясь в том числе на поразительно кропотливом «Исследовании догматического богословия» (см.: Толстой, 1992в, с. 60–303), он создает собственную веру (Толстой, 1992г, с. 304–468), которую В.В. Зеньковский по праву именуется системой «мистического имманентизма» (Зеньковский, 1991, с. 198). Православный богослов оказывается солидарен с Асмусом!

Но вся мистическая подоплека этой веры диктатуры панморализма в том, что, веря в бога из «необходимости разума», Толстой разрывает не только с Церковью, но и со всей предшествующей философской традицией о соотношении бытия и инобытия, тождественного и иного, целого и части, а в этой связи и с антиномичной осторожностью Канта, включая его «скрытый онтологизм».

### 6. Уверенность в *circulus viciosus*

Совершенно справедливо доказав, что из имевшегося у него французского издания «Критики чистого разума» Толстой ознакомился только с «Канонем чистого разума», А.Н. Круглов приводит в своей книге иллюстрацию страницы из толстовского экземпляра текста «Канона», где Кант, рассуждая о дефиците очищенности моральных понятий в истории человеческого разума и согласного с ними систематического единства целей, «и притом из необходимых принципов», пишет, что из-за этого познание природы и даже значительная степень культуры разума во многих других науках, с одной стороны, вырабатывали лишь грубые и смутные понятия о

божестве, с другой — вообще проявляли этому вопросу удивительное равнодушие» (Кант, 1994а, с. 596). Подчеркивая первоначимость разработки нравственных идей, Кант утверждает, что «без всякого содействия со стороны обогащающихся знаний о природе и со стороны правильных и надежных трансцендентальных знаний (они были всегда недостаточны) эти нравственные идеи создали понятие о божественной сущности, которые мы считаем теперь правильными не потому, что *спекулятивный разум убеждает нас в его правильности* (курсив наш. — В.Г.), а потому что оно полностью согласуется с моральными принципами разума» (Кант, 1994а, с. 597). На полях к этим рассуждениям Толстой с нажимом пишет: «Добро всегда ведет к знанию бога — всегда» (Tolstoj, 2016, S. XVI). Это — важное для понимания Толстого замечание, которое задает перспективу движения от «собственной силы деятеля» добра (Лосский, 1991, с. 577) к познанию бога, что в той убежденности, каковая выражена подчеркнуто эмфатическим удвоением «всегда», свидетельствует о какой-то почти мистической уверенности на грани одержимости. Какая сила предидирует в сознание Толстого эту уверенность, в которой отражена предреволюционная одержимость российской интеллигенции изменить жизнь к лучшему? Толстой уверен, что это сила бога, но какого?

В дневниковой записи от 28 мая 1907 года Толстой размышляет: «Поступки по вере усиливают веру. Вера производит поступки. *Circularis viciosus*» (Толстой, 1992з, с. 35). В этом замечании о «порочном круге» Толстой вновь и вновь возвращает нас к диагнозу русской культуры о связи свободы с двумя «безднами» (Бердяев), с «меонизмом» и «логизмом» (Эрн), с «бого-человеком и человекобогом» (Достоевский).

Перед нами очень современная проблема со всем эсхатологическим накатом общеисторической дизъюнкции «или — или» — проблема Логоса и логического Анти-логоса и т.п. Величайшая трудность решения этой проблемы в контексте Толстого в том, что, не зная Бога в лицо и одновременно веря в то, что умом человек должен признать бога, заключенного в себе, он этого неизвестного бога абсолютизирует в его имманентных нам предикатах — добро, любовь, используя все известные категории христианства. Но в этой абсолютизации, нарушая все логические законы характеристики — «Бог есть Любовь» (1 Ин 4: 16), но не «любовь есть бог», — Толстой в своей уверенной одержимости признает *circularis viciosus*, в котором он в своем «я» — частица какого-то бога, не зная, однако, зачем бог разделился сам в себе. Бердяев характеризует этот круг как «безблагодатный» (Бердяев, 1990, с. 116), имея в виду синергийную мистику русского догматического православия. Но, с точки зрения Соловьева и Ильина, проблема Толстого сложнее, поскольку этот круг проникнут синергией «змея». Ильин в работе «О сопротивлении злу силою» прямо использует метафору «отравления» толстовством русской культуры, так как это «учение, узаконивающее слабость, возвеличивающее эгоцентризм, потакающее безволию, снимающее с души общественные и гражданские обязанности и, что гораздо больше, *трагическое время мироздания*, — должно было иметь успех среди людей, особенно неумных, безвольных, малообразованных и склонных к упрощающему, наивно-идеалистическому мирозерцанию. Так случилось это, что учение графа Л.Н. Толстого и его последователей привлекло к себе слабых и простодушных людей и, придавая себе ложную *видимость* (здесь и далее в цитате курсив наш. — В.Г.) согласия с духом Христова учения, *отравляло* рус-

скую религиозную и политическую культуру» (Ильин, 1993а, с. 306–307). Ильин, превосходно знавший Канта, неслучайно использует кантовское понятие «видимости» (Schein), косвенно упрекая Толстого в том, что отметил и А.Н. Круглов — в отсутствии не только «дисциплины чистого разума», но и необходимой для нее герменевтической полноты при использовании идей какого-либо мыслителя. Толстой не освоил учения Канта о трансцендентальной видимости в «Критике чистого разума» (см.: Кант, 1994а, с. 270–274) и о необходимой осторожности в отношении игры паралогического х (Кант, 1994а, с. 301–311). Доверившись учению Шопенгауэра о «достаточном основании разума» в пространственно-временной объективации «мировой воли» в мире, Толстой не учел того, что в «ложной видимости согласия с духом Христова учения» (Ильин, 1993а, с. 307) таится не только опасность подмены трансцендентного Бога в ложном по форме умозаключении, но и предательство «идеала чистого разума» (Кант, 1994а, с. 301) Канта.

### 8. Честная «ничейность» Канта

Первую опасность, принципиальную для русской философии Серебряного века, Толстой реализует уже в своем варианте перевода Евангелия от Иоанна, вводя понятие «разумение» вместо «Логос» в греческом списке и «Слово» в синодальном переводе: «Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин 1: 1) — «Началом всего стало разумение жизни. И разумение жизни стало за Бога. И разумение-то жизни стало Бог» (Толстой, 1992д, с. 25). Уже здесь Толстой ставит нас перед извечной онтологической проблемой о началах разумения — «отвлеченных» (см.: Соловьев, 1990а, с. 581–756) или четко идентифицированных в их теонии. Так, Н.О. Лосский, давший русской культуре лучший перевод «Критики чистого разума» Канта и глубоко сочувствующий его немецкой трансцендентальности, понимает, что антиномии чистого разума, отражая известную традицию противоречия между реализмом и номинализмом, порождены «разъединенностью между знанием и вещами» (Лосский, 1991, с. 108), что, согласно ему, может быть преодолено только в христоцентрической теонии как онтологическом условии непосредственного усмотрения и опознания абсолютных ценностей. Такая философия имени, основанная на свободе и любви единосутия личностей, свойственна многим представителям русской культуры.

Толстой, веря в божественность Христа, допускает, однако, смертельную для него феноменологическую редукцию номиналистского характера, невольно подменяя Слово воскресшего Христа «Да будет воля Твоя!» анонимной силой бесосновной «воли к жизни», каковая, соответствуя в целом Шопенгауэру, проявляет себя в имманентной способности «разумения». И несмотря на отмеченный и А.Н. Кругловым отказ позднего Толстого от пессимизма Шопенгауэра, Толстой в своем кантовском увлечении «приватизирует» и ополовинивает Канта, не учитывая ту тонкую грань в его философской «танталовой муке» (Кант, 1994д, с. 582), которая сделала Канта «ничейным» в западной философии, хотя именно он, отражая специфику немецкого духа, стал поводом для всего последующего ее развития от пантеистического романтизма (Шеллинг и др.) до феноменологического редукционизма (Гуссерль). «Ничейность» Канта — в его честной попытке про-

тивостоять иллюзиям, каковые через посредство способности суждения, а точнее *Urteilkraft* = силы суждения, способны становиться реальностями. Логический паралогизм как «ложное по форме умозаключение» (Кант, 1994а, с. 301) и трансцендентальный паралогизм, имеющий «трансцендентальное основание для ложного по форме умозаключения» (Кант, 1994а, с. 301), оказались неучтенными как традицией западной философии с ее «отвлеченными началами», так и Толстым. И этот учет в имманентном принципе «достаточного основания» труден, так как «подобное ошибочное умозаключение имеет свое основание в природе человеческого разума и содержит в себе неизбежную, хотя и не непреодолимую иллюзию» (Кант, 1994а, с. 301).

Этой иллюзии не избежал Толстой, когда на основе «разумения» дает определение бога: «Богом я называю в своей цельности то, что я в ограниченном состоянии сознаю в себе» (Толстой, 1992з, с. 383). Уже в этом суждении в октябре 1908 году, когда Кант - уже главный повод для его «головных болей», Толстой прочерчивает непреодолимую границу между собой и Кантом, поскольку разрушает все Кантовы регулятивные принципы в отношении паралогизмов. Кроме того, явно сказывается его недоброе сознание в чтении «Критики чистого разума», в частности, тех разделов, в которых Кант отвергает онтологическое, космологическое и физикотеологическое доказательство бытия Бога по причине невозможности логического обоснования. Толстой потому ограничивается чтением только «Канона чистого разума» (это отмечает в своей книге А.Н. Круглов), что для него бытие Бога *психологически* достоверно в полном доверии к х в нашей душе, с которым Кант призывал обращаться осторожно, так как «трансцендентальный субъект = х... познается только посредством мыслей, составляющих его предикаты, и о котором мы, если его обособить, не можем иметь ни малейшего понятия; поэтому мы постоянно вращаемся здесь в кругу, — так как должны уже пользоваться представлением о нем, чтобы высказать какое-нибудь суждение о нем...» (Кант, 1994а, с. 305).

Из «Записных книжек» Толстого видно, что после обретения уверенности в своем правильном понимании бога, отличном от догматического, что отражено в его «Исповеди» или «В чем моя вера», он постоянно, часто противоречиво и путано, вращается в этом своем круге: «Знаю в себе тот же X, — пишет он 9 апреля 1908 года, — силу жизни, которую знаю во всем... Силу жизни эту называю Бог. Могу, не сознавая эту силу, жить ею, могу сознавать и жить ею...» (Толстой, 1992и, с. 326). В этот герменевтический круг Толстой после прочтения «Критики практического разума» и «Религии в пределах только разума» попытался включить и Канта.

### 9. «Моральная инквизиция»

Но эта «сила жизни» не соответствует трансцендентальному идеалу «силы суждения» Канта, поскольку «сила жизни» есть узнаваемый в опыте феномен, определяемый Толстым как бог. У Канта «сила суждения» имеет значение понятия, применяемого к дисциплинированному контролю над данными опыта как в отношении природы, так и божества. Кантов проект «чистой религии» не признавал непосредственного «узнавания» божества в личном опыте. И в этом плане Кант примечательным образом близок к на-

мерению средневековой инквизиции противостоять демоническим вторжениям в реальность мира: только он выступает как апостол «моральной инквизиции». Будто предвосхищая опасности идолопоклонства анонимным «силам жизни», Кант пишет в «Критике способности суждения»: «...моральная телеология восполняет недостатки физической, и только она основывает теологию, тогда как физическая телеология, если она незаметно не заимствует положения моральной телеологии, а действует последовательно, сама по себе может обосновать только демонологию, не способную создать ни одно определенное понятие» (Кант, 1994в, с. 287). Кант опасается превращения теологии в «теософию и демонологию», а веры — в «теургию и идолатрию»: «Ограничение разума по отношению ко всем нашим идеям о сверхчувственном условии его практического применения — в том, что касается идеи Бога, бесспорно, полезно: оно препятствует тому, чтобы теология превратилась в теософию (в противоречащие разуму запредельные понятия) или опустилась до демонологии (антропоморфического представления о высшем существе); чтобы религия не стала теургией... или идолопоклонством» (Кант, 1994в, с. 302–303).

Как видно, Толстой — вне Кантовой «дисциплины чистого разума» в отношении идеи Бога, но, казалось бы, он все же един с ним в категорическом требовании морального добра, в том числе с опорой на моральный идеал Христа вне Никео-Цареградского Символа Веры с догматом о Воскресении, противоречащим «разумной вере». Но, как уже отмечено выше, моральная одержимость Толстого далека от кантовской философии морали: в дискурсе Кантова хода мыслей для Толстого характерна «наклонность к смешению неморальных мотивов с моральными (даже если это происходит с добрыми намерениями и образно максиме добра), т.е. *недобросовестность* (курсив наш. — В. Г.)» (Кант, 1994г, с. 29).

А.Н. Круглов не раз отмечает эту недобросовестность, хотя не столь критично, как автор рецензии, утверждающий, что Толстой в своей новой религии «пути жизни» недобросовестно «приватизировал» не только Канта, но и многих других «мудрых людей», мысли которых он кропотливо собирал и издавал, нередко подвергая редактированию, включая Канта. Какая сила «царства божия внутри нас» (Толстой, 1992г, с. 1) побуждала великого писателя создавать новый гнозис, представляющий собой эклектичный вариант недобросовестной редукции сложных мыслей, вырванных из родных герменевтических кругов? Это — не продуктивный диалектический синтез на «пути жизни», а опасный вариант смешения, ведущий к энтропии сознания.

И в этой связи Толстой в своей феноменологии «смещения» — не только «зеркало русской революции» (Ленин), но и всей противоречивой динамики российской истории, в которой все — от декабристов до эсеров и большевиков — хотели добра, но... Однако парадоксальным образом именно эта бинарная противоречивость культурного менталитета России свидетельствует, по Бердяеву, что у России есть только два пути в будущее — или сатанократия, или «выход из царства призраков», в котором, по его мнению, оказался Запад (Бердяев, 1994, с. 414). И это, по его мнению, кладет начало наступлению новой религиозной эпохи, в которой Россия после искушения сатанократией призвана к новому духовному сознанию: ее призвание — «образование единого христианского духовного космоса» (Бердяев, 1990, с. 469). В духовном арсенале Толстого, отраженном в том числе в его

собраниях «мыслей мудрых людей», почти нет русских имен! Это — поразительная антиномия души великого писателя и ума сомнительного религиозного философа. И в этой антиномичности узнается не только феноменология «безблагодатного», по Бердяеву, ума, но и сила, которую Кант связывает с опасностью демонологии, а Бердяев с искушением сатанократии.

### 10. *Coincidentia oppositorum*

Кант и Толстой ставят нас перед проблемой опыта мира, обреченного на движение к нам через преломление в трансцендентальной субъектности Х с его диалектической видимостью в чувстве и мысли. Кант с самого начала ищет критической осторожности в отношении как внешнего, так и внутреннего опыта, то есть метод трансцендентального регулятивного контроля над ними. Его вера — это вера в трансцендентальный принцип силы суждения (*Urteilkraft*) вне возможности чистого разума решить вопрос об источнике этой силы, которая в моральном плане есть максима моей воли. Именно эта сила, по Канту, призвана противостоять тем силам, которые проявляют себя в игре воображения и рассудка и могут выйти из-под контроля по причине *недобросовестности*. Толстой, демонстрируя эту недобросовестность, доверяется «силе жизни», именуемой им богом, и создает собственную «религию добра», которая, по Соловьеву, есть свидетельство Антихриста, прячущегося в «разумной религии».

Но обе силы — «сила суждения» у Канта и «сила жизни» у Толстого — связаны с антиномичностью разума, что подводит нас к границе известного в философии принципа *coincidentia oppositorum* = совпадения противоположностей, который имеет разные диалектические варианты — единое и иное (Платон), «знающее незнание» (Николай Кузанский), бытие — инобытие (Гегель) и т. д. Этот же принцип есть и в догматическом христианстве: это антиномия трансцендентного и имманентного, которую С.Н. Булгаков назвал основной антиномией религиозного сознания (Булгаков, 1994, с. 88). Именно с позиции этой антиномии С.Н. Булгаков и другие русские философы критиковали трансцендентно-имманентный проект кантовской теологии, основанный на попытке чистого разума разрешить четвертую антиномию «Критики чистого разума». Антиномия религиозного сознания не может быть разрешена в чистом разуме, так как изначально содержит в себе *contradictio in adjecto*: она, согласно С.Н. Булгакову, В.С. Соловьеву, П.А. Флоренскому и многим другим, разрешима только ипостасно вне «отвлеченных начал», то есть в личном опыте синергийного соединения двух сущностей, или природ, во Христе. Вот почему В.Ф. Эрн в «Борьбе за Логос» обозначает для русской культуры в отличие от германской только один путь жизни — Христос, а не Кант (Эрн, 1991, с. 164). Примечательным образом друг и современник Канта И.Г. Гаман стоит на стороне русских мыслителей (см.: Гильманов, 2013).

Толстой выбирает и Христа, и Канта, подвергая, однако, их обоих какой-то мистической редукции в своей новой вере. А что же все-таки Кант в своей тайне «танталовой» антиномичности? Н.О. Лосский называет Канта «чистой душой», справедливо смягчая жесткую и герменевтически недобросовестную критику Канта со стороны Эрна и других. Сам Эрн, упоминая «скрытый онтологизм» (Эрн, 1991, с. 49) Канта, косвенно указывает на возможность объяснить его «танталову муку». В трансцендентальной фило-

софии Канта есть то, что напоминает скрытую энтелехию языческой логосности, которая кодирована эйдетической телеологией. Гераклит в одном из фрагментов характеризует душу-псюхе как субстрат феноменов сознания и носитель нравственных качеств. В «Федре» Платона псюхе выступает как онтологический принцип движения, то есть его причинное начало. Гаман, прочитав первым «Критику чистого разума», назвал Канта в одном из писем к общему другу «нашим Платоном» (Гильманов, 2013, с. 185).

В дискурсе германской истории духа до Канта мир толкуется в Лютеровом смысле как попавший в рабство греха, включая и католическое христианство. Кант в своей философии свободы как причинного начала моральной онтологии проявляет просветительское мужество против всех форм патологической несвободы. Это — именно интуиция из глубины «чистой души» противостоять демонологии мира, которая, по мнению многих современных мыслителей, уже привела к деонтологизации человека. Это — «интуиция формы» в идее свободы, которую Кант возводит в закон практического разума.

Эта феноменологическая антропология Канта не потеряла значения для современного мира, например в контексте понятия «предельного опыта» у Фуко для преодоления кризисного состояния человека в «воле к истине». В этом предельном опыте, по Фуко, есть шанс опыта трансгрессии как актуального превосхождения прежней природы: этот предельный «опыт — это попытаться достичь... максимум интенсивности и максимум невозможности» (Фуко, 1996, с. 410). Даже в этой постмодернистской риторике просвечивает антиномичный принцип «совпадения противоположностей».

Как это не парадоксально, но возведение Кантом морального принципа в причинное основание нового опыта свободы в мире явлений сильно напоминает трансгрессию Фуко: ведь категорическое требование поступать в соответствии с моральным долгом вопреки естественным наклонностям и склонностям и есть преодоление моего исходного состояния собственного несовершеннолетия, в котором я нахожусь по собственной вине. И в этой связи затронутая в книге А.Н. Круглова полемика между выдающимся юристом А.Ф. Кони и Толстым о соотношении позитивного и естественного права имеет прямое отношение к возможности разрешения проблемы «совпадения противоположностей» целого и части, то есть социума и гражданина, в свете кантовской философии права, а не мистического панморализма Толстого. Столь же значима кантовская феноменология свободы и для современного естествознания, в котором уже давно распознаны вызовы, связанные с проблемой взаимодействия априорных структур человеческого сознания с физической объектностью. Принципы суперпозиции и неопределенности в квантовой физике, теории локальности/внелокальности в теории элементарных частиц и т.п. свидетельствуют о серьезной необходимости решать проблему «совпадения противоположностей» не на основе ложного объективистского метода, а иначе. И «так как всеобщность закона, по которому происходит действия, составляет то, что, собственно, называется *природой* в самом общем смысле (по форме)... то всеобщий императив долга мог бы гласить также и следующим образом: *поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была бы стать всеобщим законом природы*» (Кант, 1994б, с. 196).

Толстой, «приватизировавший» Канта, оказался не только противоположен к его нравственной осторожности в отношении трансцендентных

опасностей, но и к его философии «правил для природы», объявив беспощадную войну «животной телесности» от имени «силы жизни», каковая «не в теле, а в духе» (Толстой, 1992ж, с. 91). Вся мистичность его «пути жизни» в том, что, неверно используя Канта, Толстой отвергает и православный идеал «обождения тела», ссылаясь при этом все время на «приватизированный» Новый Завет. Учитывая то, что современная кризисная цивилизация ближе к герменевтике Толстого, чем Канта или христианства, становится еще раз ясно, насколько важна и своевременна книга А. Н. Круглова.

### 11. Апология Канта против Канта + Толстого против Толстого

Но на фоне отмеченных выше вызовов в гетерогенном диапазоне от опасности деонтологизации до «сатанократии» становится все более понятной и вся сложность рецензии на книгу А. Н. Круглова, поскольку оба — Кант и Толстой — «сошлись» в книге уже в тот период мировой истории, который все-таки, несмотря на разноречие в культурном пространстве, даже в учебниках именуется большинством авторов под амбивалентным знаком Post = После. Для этого гетерогенного Post-состояния еще не найден хоть какой-то научно обоснованный единый «герменевтический код», что, согласно общенаучному принципу соответствия, создает серьезные трудности в научно аргументированной оценке идейных систем прошлого. А. Н. Круглов пытается сохранить историко-филологическую сбалансированность своего изложения, но как автор пусть даже обзорной и сравнительно-сопоставительной работы обречен на «герменевтическую муку» того или иного уровня интерпретации, оказываясь связанным по меньшей мере с тремя герменевтическими кругами, отмеченными обостренным антиномическим напряжением. Помимо Канта и Толстого это и герменевтический круг «русской идеи», в котором идейные судьбы и Канта и Толстого складываются чрезвычайно противоречиво. И автор книги, безусловно, прав, когда пытается защитить Канта от гневных оценок некоторых русских философов, которые при всей их гениальности допустили объяснимую недобросовестность в отношении понимания «трудного Канта». Инвектика П. А. Флоренского, приведенная в книге «Кант есть апостол ненависти к Богу», несправедлива. Отличие Канта от православного идеала веры как доверия Богу в любви и свободе в том, что его вера — это доверие Богу в идее свободы в разуме и, соответственно, в совести. В силе этого доверия Кант не преодолевает имманентно-трансцендентной границы христианского «совпадения противоположностей» и не имеет той «уверенности в невидимом» (Евр. 11: 1), каковая соответствует Символу веры в Воскресение. Его вера, однако, в христианском смысле может быть распознана как сила Слова в начале (Ин 1: 1), в котором «была жизнь, и жизнь была свет человеков» (Ин 1: 4–5). Этот свет, ставший «фактом» и началом нравственной логики для Канта, есть основа его проекта Просвещения, что отличает его от идеала Света в православном понимании. Но в этой антиномичности Кантова света — его философская и моральная честность, которая может стать поводом для начала трансгрессии из ложного состояния. Кант потому защищал честь «философского факультета» в «борьбе факультетов», что не мог не увидеть того, как в западной религиозной истории из церкви исчезает свобода, что отразил, например, Достоевский в своей «Легенде о Великом инквизиторе». Его свобода в доверии к совести важ-

на как для честных и добросовестных философов, так и для верующих. Но то, что Кант надежен как точка честного начала и не надежен как последний ответ на фундаментальные вызовы истории, почувствовали все — и философы, и теологи. Эту антиномичность надежности/ненадежности довольно точно выразил Одо Марквард в двух своих афоризмах: «Кант — ненадежный мыслитель бытия (Seinsdenker) — должен быть защищен от Канта» (Marquard, 1958, S. 41) и «Кант — ненадежный хранитель традиции (Traditionshüter) — должен быть защищен от Канта» (Marquard, 1958, S. 51). Более сложной, но чрезвычайно важной для русской культуры представляется защита Толстого от Толстого в его драматичной антиномичности, близкой к финалу поэмы А. А. Блока «Двенадцать»: «В белом венчике из роз — / Впереди — Иисус Христос».

И отмеченный А. Н. Кругловым «параллелизм» Канта и Толстого не в их идейном сродстве, а в их непреходящей ценности для правильного решения проблемы добра, которого все хотят и все не могут по причине, названной Гаманом «проклятием контингентности» (Гильманов, 2013, с. 152) в экзистенциальной ситуации неизбежной антиномичности как в индивидуальном, так и общекультурном планах. Мир живет в условиях нового загадочного опыта Post-времени, который максимально обострил онтологические, космологические и физиотеологические антиномии «совпадения противоположностей». А. В. Гулыга надеется, что российские философы помогут в их разрешении не только для России, но и для всего мира: ведь «русская идея — это предчувствие общей беды и мысль о всеобщем спасении» (Гулыга, 1995, с. 25). Книга А. Н. Круглова — несомненный вклад в успех этой идеи.

В. Х. Гильманов

#### Список литературы

1. Асмус В. Ф. Религиозно-философские трактаты Л. Н. Толстого // Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Репринт. воспроизведение изд. 1928—1958 гг. М., 1992. Т. 23. С. V—XXXI.
2. Бердяев Н. А. Русская идея // Вопросы философии. 1990. № 2. С. 87—154.
3. Бердяев Н. А. Новое Средневековье. Размышление о судьбе России и Европы // Философия творчества, культуры и искусства : в 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 406—464.
4. Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994.
5. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988.
6. Гильманов В. Х. И. Г. Гаман и И. Кант: битва за чистый разум. Калининград, 2013.
7. Гулыга А. В. Русская идея и ее творцы. М., 1995.
8. Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1, ч. 2.
9. Ильин И. А. О сопротивлению злу силою // Сочинения : в 2 т. М., 1993а. Т. 1.
10. Ильин И. А. Религиозный смысл философии. Три речи // Там же. 1993б. Т. 2.
11. Кант И. Критика чистого разума // Собр. соч. : в 8 т. М., 1994а. Т. 3.
12. Кант И. Критика практического разума // Там же. 1994б. Т. 4.
13. Кант И. Критика способности суждения // Там же. 1994в. Т. 5.
14. Кант И. Религия в пределах только разума // Там же. 1994г. Т. 6.
15. Кант И. Избранные письма // Там же. 1994д. Т. 8.
16. Кожемякин В., Писаренко Д., Тутина Ю., Шишарева Ю. Апокалипсис по-научному // Аргументы и факты. 2017. 25 янв. С. 6—7.
17. Ленин В. И. Лев Толстой как зеркало русской революции // Полн. собр. соч. : в 55 т. 5-е изд. М., 1980. Т. 17. С. 206—213.
18. Лосский Н. О. Свобода воли // Избранное. М., 1991. С. 484—597.
19. Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // Соч. : в 2 т. М., 1990а. Т. 1.

20. Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соч. : в 2 т. М., 1990б. Т. 2.
21. Толстой Л.Н. Война и мир. Эпилог // Полн. собр. соч. : в 90 т. Репринт. воспроизведение изд. 1928—1958 гг. М., 1992а. Т. 12.
22. Толстой Л.Н. Исповедь // Там же. 1992б. Т. 23.
23. Толстой Л.Н. Исследование догматического богословия // Там же. 1992в.
24. Толстой Л.Н. В чем моя вера? // Там же. 1992г.
25. Толстой Л.Н. Соединение и перевод четырех евангелий // Там же. 1992д. Т. 24.
26. Толстой Л.Н. Царство божие внутри нас // Там же. 1992е. Т. 28.
27. Толстой Л.Н. Путь жизни // Там же. 1992ж. Т. 45.
28. Толстой Л.Н. Дневники // Там же. 1992з. Т. 56. С. 3—176.
29. Толстой Л.Н. Записные книжки и отдельные записи 1907—1908 гг. // Там же. 1992и. Т. 56. С. 177—383.
30. Фуко М. Воля к истине. М., 1996.
31. Эрн В.Ф. Сочинения. М., 1991.
32. Hefner Ch. Geschichte der Philosophie. Stuttgart, 1992.
33. Höhle V. Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie: Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik. München, 1994.
34. Marquard O. Skeptische Methode im Blick auf Kant. Freiburg ; München, 1958.
35. Negt O. Nur noch Utopien sind realistisch. Politische Interventionen. Göttingen, 2012.
36. Tolstoj L.N. Gedanken Immanuel Kants / Übertr., eing. u. hrsg. von Krouglov A.N. Stuttgart ; Bad Cannstatt, 2016.
37. Schadel E. Kants «Tantalischer Schmerz». Versuch einer konstruktiven Kritizismus-Kritik in ontotriadischer Perspektive. Frankfurt a/M, 1998.

**Обзор международной научной конференции  
«Проблемы войны и мира, этика и многообразии культурных миров:  
Кант, неокантианство и современные вызовы»\***

На философском факультете Саратовского государственного университета 25 апреля 2017 года в рамках постоянно действующего ежегодного семинара по философии И. Канта прошла IV международная научно-практическая конференция «Проблемы войны и мира, этика и многообразии культурных миров: Кант, неокантианство и современные вызовы». Форум был организован кафедрой этики и эстетики философского факультета СГУ, Российским университетом дружбы народов (РУДН, г. Москва) и Вольским военным институтом материального обеспечения (ВВИМО). В таком составе организаторов — это вторая международная конференция. Первая прошла в прошлом году и касалась в основном кантовского проекта вечного мира и его различных интерпретаций и современных оценок.

Программа конференции включала в себя пленарное и секционные заседания. Пленарное заседание открыла докладом «Мир как противостояние соблазну: Ф. Ницше и И. Кант о войне» *доцент Л.Ю. Пионткевич (СГЮА, Саратов)*. Он вызвал бурное обсуждение, докладчик представила нетрадиционный взгляд на восприятие философии Канта и отношение к

---

\* Поступила в редакцию: 05.06.2017 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2017-3-7

© Белов В.Н., Тетюев Л.И., 2017