

КАНТ И ФРАНК:  
КОНВЕРГЕНЦИИ И ДИВЕРГЕНЦИИ

УДК 1(091):17, 2-42

ОТ КАНТА К ФРАНКУ:  
ЭТИКА ДОЛГА И ПРОБЛЕМА  
СОПРОТИВЛЕНИЯ ЗЛУ  
В РУССКОЙ МЫСЛИК. М. Антонов<sup>1</sup>

Одна из важнейших этических дискуссий в русской религиозной мысли – инициированная Л. Н. Толстым полемика по вопросу о (не/со)противлении злу силой. Автор задается вопросом о влиянии этики и философии религии Канта на ход этой дискуссии, а также стремится установить место и значение аргументов и соображений, высказанных по этому поводу С. Л. Франком в ранний (1908 г.) и поздний (1940-е гг.) периоды творчества. Для этого осуществляется реконструкция общего хода дискуссии, в частности позиций и аргументов Л. Н. Толстого, Вл. Соловьева, И. А. Ильина и Н. А. Бердяева. Начиная с Толстого оригинальное, почерпнутое из Евангелия этическое содержание идеи непротивления вводилось русскими мыслителями в заимствованную у Канта форму этики долга. Poleмика с толстовским вариантом этой идеи велась главным образом в двух направлениях – в опоре на кантовское обоснование правомерности принуждения и в попытках вне этики долга обратиться к другим стилям морального мышления. Развернутая Ильиным апология использования силы в борьбе со злом заставила мыслителей русской эмиграции более внимательно присмотреться к этической концепции Толстого и обратить внимание на ее позитивное содержание. На этой основе Бердяев и особенно Франк создают варианты христocентричной этики спасения, которая в перспективе

<sup>1</sup> Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (ПСТГУ), Россия, 115184, Москва, ул. Новокузнецкая, 23б. Поступила в редакцию: 31.10.2022 г. doi: 10.5922/0207-6918-2023-1-2

IMMANUEL KANT AND SEMYON FRANK:  
CONVERGENCES AND DIVERGENCESFROM KANT TO FRANK:  
THE ETHIC OF DUTY AND THE PROBLEM  
OF RESISTANCE TO EVIL  
IN RUSSIAN THOUGHTК. М. Антонов<sup>1</sup>

One of the key ethical debates in Russian religious thought, initiated by Leo Tolstoy, concerned the question of nonresistance to evil by force. The purpose of this article is to assess the influence of Kant's ethics and philosophy of religion on the course of this debate and to determine the place and significance of the arguments and considerations expressed on this issue by Semyon Frank in the early and late periods (1908 and 1940s) of his work. To this end I reconstruct the general course of the debate, notably the positions and arguments of Leo Tolstoy, Vladimir Solovyov, Ivan Ilyin and Nikolai Berdyaev. Beginning with Tolstoy, Russian thinkers introduced the original ethical content of the idea of nonresistance derived from the Gospel into the ethics of duty borrowed from Kant. The Tolstoy version of this idea was challenged mainly from two directions: from the Kantian grounding of the legitimacy of coercion and attempts to bring in styles of moral thinking other than the ethic of duty. Ilyin's apologia for the use of force in the struggle against evil prompted Russian émigré thinkers to take a closer look at Tolstoy's ethical concept and pay attention to its positive content. On this basis Berdyaev and especially Frank create their version of the Christ-centered ethic of salvation which, in the perspective of "protecting

<sup>1</sup> St. Tikhon's Orthodox University. 23b Novokuznetskaya st., Moscow, 115184, Russia. Received: 31.10.2022. doi: 10.5922/0207-6918-2023-1-2

задачи «ограждения мира от зла» включает в себя этику долга и связывает с ней возможность применения силы — действия всегда несправедливого, но вынужденного «в ситуации крайней необходимости».

**Ключевые слова:** Кант, Толстой, Франк, этика долга, категорический императив, этика спасения, сопротивление злу, непротивление, принцип меньшего зла

## 1. Введение

Обсуждение вопроса о (не/со)противлении злу, его возможных формах, границах и базовых принципах — одна из важнейших этических дискуссий в русской религиозной мысли. В конце XIX — первой половине XX в. в ней приняли участие практически все наиболее значимые авторы, систематически работавшие в тот период в области этики. Несмотря на все трансформации культурной и политической ситуации, произошедшие во второй половине XX — начале XXI в., их вклад, основанный и на глубоко личном опыте христианской жизни, и на систематической рефлексии как относительно общих условий и особенностей Нового времени, так и относительно катастрофических исторических событий — революций, гражданских и мировых войн, — на мой взгляд, сохраняет свою непреходящую актуальность<sup>2</sup>. Именно в этом вопросе вклад русской мысли представляется действительно оригинальным, не имеющим независимых аналогов в мировой философской и богословской мысли. В дальнейшем мы попытаемся, во-первых, определить характер и действительную степень этой оригинальности, в частности роль этических концепций немецкой классической философии, прежде всего кантовской этики (и отчасти философии религии), ее базовых принципов, катего-

<sup>2</sup> О нарастающем «толстовстве» современного мира см.: (Ореханов, 2016, с. 19); о насущности толстовского идеала и значении «многоголосия философской критики его наследия» см.: (Гусейнов, Щедрина, 2014, с. 6–7).

*the world against evil” includes the ethic of duty and links it with the possibility of using force, always a wrongful act, but one justified “in a situation of extreme need”.*

**Keywords:** Kant, Tolstoy, Frank, ethic of duty, categorical imperative, ethic of salvation, resistance to evil, nonresistance, principle of the lesser evil

## 1. Introduction

The question of (non)resistance to evil, its possible forms, boundaries and basic principles is one of the key ethical debates in Russian religious thought. In the late nineteenth and the first half of the twentieth century it involved practically all the more significant authors who did systematic work in the field of ethics at the time. Notwithstanding all the cultural and political transformations that took place in the second half of the twentieth and the beginning of the twenty-first centuries their contribution, based on profound personal experience of Christian life and systematic reflection on the general condition and specificities of modern times and on arguably catastrophic historical events — revolutions, civil and world wars — has intransient relevance.<sup>2</sup> It is on this issue that the contribution of Russian thought is truly original and without independent analogues in the world’s philosophical and theological thought. Below I shall try, first, to define the character and actual degree of this originality, in particular the role of the ethical concepts of German classical philosophy, notably Kant’s ethics (and partly philosophy of religion), its fundamental principles, categories, train of

<sup>2</sup> On the increasingly “Tolstoyan” modern world see Orekhanov (2016, p. 19); on the relevance of the Tolstoy ideal and the importance of “polyvocality” of philosophical critique of his legacy” see Guseinov and Shchedrina (2014, pp. 6-7).

рий, ходов мысли и содержательных решений, в становлении анализируемой русской дискуссии; во-вторых, установить место и значение аргументов и соображений, высказанных по этому поводу С. Л. Франком в ранний (1908 г.) и поздний (1940-е гг.) периоды творчества. Для этого представляется необходимым, в-третьих, осуществить реконструкцию общего хода дискуссии, в частности позиций, аргументов и текстов Л. Н. Толстого, В. С. Соловьева, И. А. Ильина и Н. А. Бердяева.

## 2. Непротивление злему как моральный закон: Толстой и Кант

Толстой вводит принцип «непротивления злему» в своем центральном «вероучительном» сочинении — трактате «В чем моя вера?» (1884)<sup>3</sup>. Его описание того, как этот принцип был открыт им в результате сложной внутренней работы, очень напоминает многие аналогичные описания крупных интеллектуальных открытий, когда после долгого периода безуспешных духовных исканий истина открывается человеку в результате моментального озарения: «Это не было методическое исследование богословия и текстов Евангелий, — это было мгновенное устранение всего того, что скрывало смысл учения, и мгновенное озарение светом истины» (Толстой, 1957а, с. 306). Суть этого открытия заключалась в выяснении простой вещи: 1) слова Христа «Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб. А Я говорю Вам: не противься злему» (Мф. 5: 38–39) должны пониматься не иносказательно, а совершенно буквально: «Не противься злему — значит не противься злему никогда, т.е. никогда не делай насилия, т.е. такого поступка, который всегда противоположен любви» (Толстой, 1957а, с. 313); 2) в этих словах сосредоточен смысловой центр всего Евангелия и христианства вообще: «Положение о непротивлении злему есть положение,

<sup>3</sup> Классический разбор в контексте всего строя толстовской мысли см.: (Гусейнов, 2014).

thought and substantive solutions in the development of the Russian debate referred to above; second, to establish the place and significance of the arguments and considerations expressed on this issue by Semyon L. Frank (1877–1950) in the early and late periods (1908 and 1940s) of his work. To this end it is necessary, thirdly, to reconstruct the general course of the discussion, in particular the positions, arguments and texts of Lev N. Tolstoy, Vladimir S. Solovyov, Ivan A. Ilyin and Nikolay A. Berdyaev.

## 2. Nonresistance to Evil as the Moral Law: Tolstoy and Kant

Tolstoy introduces the principle of “nonresistance to evil” in his central “credal” work, the treatise *What I Believe* (in English translation: *My Religion*, 1884).<sup>3</sup> His description of how he discovered this principle in the course of arduous inner work is highly reminiscent of many similar descriptions of major intellectual discoveries when, after a long period of unsuccessful spiritual quests, the truth is revealed as a result of a brainwave: “It was not a methodical investigation of the theology and texts of the gospels, but a sudden removal of everything which concealed the very meaning of the teaching, and a sudden illumination by the light of truth” (Tolstoy, 1904a, p. 6). The essence of this discovery is simple: 1) Christ’s words, “You have heard it said, ‘An eye for an eye, and a tooth for a tooth’” (Matthew 5:38-39) should be understood not as a circumlocution, but literally: “Do not resist evil, means, Never resist evil, that is, never use violence, that is, do not commit an act which is always opposed to love” (Tolstoy, 1904a, p. 15); 2) these words give the gist of the Gospel and Christianity in general: “The proposition about non-resistance to evil is

<sup>3</sup> For a classical analysis of the structure of Tolstoy’s thought see Guseinov (2014).

связующее все учение в одно целое, но только тогда, когда оно не есть изречение, а есть правило, обязательное для исполнения, когда оно есть закон» (Там же, с. 315); 3) существует иррациональное внутреннее сопротивление, в силу которого христиане стандартно упускают из виду этот простой смысл формулы непротivления и, соответственно, ее императивный характер, и с этим внутренним сопротивлением тесно связана церковная догматика. В основе этого сопротивления лежит страх тотального разрушения жизни, которая вся построена на принципе сопротивления насилию насилием.

В результате Толстой, как известно, отбросил всю метафизическую часть догматики, которую, как выяснилось, нельзя рассматривать просто как придаток к этическому учению, поскольку она не только как бы оттесняет это учение на второй план, но и вносит в него существенные искажения: «Признание этого положения (о непротivлении злу. — К.А.) за изречение, невозможное к исполнению без сверхъестественной помощи, есть уничтожение всего учения» (Там же). Теоретическая догматика ведет, по Толстому, к фактической ликвидации этического потенциала христианства, поскольку именно в ее рамках обосновывается идея неисполнимости учения Христа: «мы верим во все это в том только смысле, что это есть идеал, к которому должно стремиться человечество, — идеал, который достигается молитвою и верою в таинства, в искупление и в воскресение из мертвых» (Там же, с. 329–330). Обратим внимание, насколько сильно Толстой здесь резонирует с Кантом: «Против этого требования самоисправления разум, от природы не имеющий охоты к моральному совершенствованию, под предлогом естественной неспособности провозглашает всевозможные нечистые идеи религии» (AA 06, S. 51; Кант, 1980, с. 123; курсив мой. — К.А.).

Однако параллели с Кантом идут гораздо дальше и касаются не только содержания этики и философии религии, но и формы: Толстой формулирует принцип непротivления

a proposition which binds the teaching together, but only when it is not an utterance but a rule which must be executed, — when it is a law” (*ibid.*, p. 18); 3) there is an irrational inner resistance due to which Christians routinely overlook the simple meaning of the nonresistance formula and, accordingly, its imperative character, and church dogma is inseparably linked with this inner resistance. Underlying this resistance is the fear of total destruction of life which is based entirely on the principle of violent resistance to violence.

As a result, Tolstoy cast aside the metaphysical part of his teaching which, as it turned out, cannot be seen as a mere adjunct to the ethical teaching inasmuch as it does not only push this teaching into the background, as it were, but distorts it in some important ways: “The recognition of this proposition (on nonresistance to evil — K.A.) as an utterance, which is impossible of execution without supernatural aid, is an annihilation of the whole teaching” (*ibid.*). Dogmatic theorizing, according to Tolstoy, virtually eliminates the ethical potential of Christianity because it grounds the idea that Christ’s teaching is impossible to implement; “[...] we believe in all this in the sense of its being an ideal toward which humanity must strive, an ideal which is attained by prayer and faith in the sacraments, in the redemption, and in the resurrection from the dead” (*ibid.*, p. 38). Let us note how strongly Tolstoy resonates with Kant here: “[...] against this requirement of self-improvement, reason, by nature averse to moral work, enlists — under the pretext of its natural incapacity — all sorts of impure religious ideas” (RGV, AA 06, p. 51; Kant, 2009, p. 58; my italics. — K.A.).

However, parallels with Kant go much further and have to do not only with the content of ethics and religious philosophy, but with

в кантианских терминах. В частности, он употребляет в его отношении выражение «принять правило» (аналог кантовской «максимы») и, как видно из вышесказанного, стремится показать, что это правило носит не исключительно субъективный, но и объективно обязывающий характер, является категорическим императивом, формулой долга<sup>4</sup>.

Более того, зачастую ход мысли Толстого прямо обнаруживает аналогии с кантовскими формулировками категорического императива. Например, Толстой говорит об «очевидности» той истины, согласно которой «если допустить, что один человек может насилием противиться тому, что он считает злом, то точно так же другой может насилием противиться тому, что этот другой считает злом» (Толстой, 1957а, с. 328) — иными словами, что «мирской» принцип сопротивления злу насилием вступает в противоречие с первой формулой категорического императива: «Поступай так, чтобы максима твоей воли во всякое время могла бы иметь также и силу принципа всеобщего законодательства» (AA 05, S. 30; Кант, 1997а, с. 349). Вторая формула категорического императива: «Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в твоём лице, так и в лице всякого другого, только как средству, но всегда в то же время и как к цели» (AA 04, S. 429; Кант, 1997б, с. 169) — как представляется, находит свою параллель в той интерпретации, которую Толстой даёт учению Христа о «сыне человеческом». Согласно Толстому, речь идет здесь не о личности Самого Христа, но, скорее, о единой человечности всех людей, «об общем всем людям стремлении к благу и об общем всем людям разуме, освещающем человека в этом стремлении» (Толстой, 1957а, с. 380), которое также рассматривается им как универсальный долг каждого человека. Следует обратить внимание, что

<sup>4</sup> На параллель между этикой Канта и Толстого указывал в свое время Бердяев (см.: Бердяев, 1931, с. 105). Подробный анализ этой параллели см. в статье: (Нижников, 2013). Представляется, однако, что автор существенно упрощает и кантианскую, и толстовскую постановку проблемы.

form as well: Tolstoy formulates the nonresistance principle in Kantian terms. Thus, he uses the expression “to accept the rule” (analogue of Kant’s “maxim”) and, as seen from the above, strives to show that this rule is not exclusively subjective, but has an objectively binding character; it is a categorical imperative, a formula of duty.<sup>4</sup>

Moreover, the course of Tolstoy’s thought often reveals a direct analogy with the Kantian formulation of the categorical imperative. For example, Tolstoy speaks about the “obvious” truth whereby “Not even the wisest and most learned among them want to see the simple, obvious truth that, if we concede to one man the right forcibly to resist what he considers an evil, a second person may with the same right resist what he regards as an evil” (Tolstoy, 1904a, p. 37) — in other words, the “worldly” principle of resistance to evil by violence contradicts the first formula of the categorical imperative: “So act that the maxim of your will could always hold at the same time as a principle in a giving of universal law” (*KpV*, AA 05, p. 30; Kant, 2015, p. 28). The second formula of the categorical imperative: “So act that you use humanity, whether in your own person or in the person of any other, always at the same time as an end, never merely as a means” (*GMS*, AA 04, p. 429; Kant, 1997, p. 38) — finds a parallel in Tolstoy’s interpretation of Christ’s teaching on “the human son”. According to Tolstoy, this is not about the personality of Christ himself, but rather “about the striving after the good, common to all men, about the common reason, which enlightens man in this striving” (Tolstoy, 1904a, p. 105), which he sees as the universal duty of every man. It should

<sup>4</sup> Parallels between Kant and Tolstoy were pointed out by Berdyaev (1931, p. 105) in his time. For a detailed analysis of this parallel see Nizhnikov (2013). I think, however, that the author greatly simplifies both Kant’s and Tolstoy’s approach to the problem.

акцент здесь делается Толстым не на отношении к другому индивиду (как у самого Канта и во множестве интерпретаций его идей), а на отношении к человечности, равно присутствующей во мне и в другом. Наконец, идея Канта о «царстве целей», или «царстве Божиим», «в котором разумные существа всей душой отдаются нравственному закону», а «святость нравов» приведена в гармонию с «блаженством» (AA 05, S. 128; Кант, 1997а, с. 637), имеет явный аналог в учении русского писателя о царстве Божиим на земле, понимаемом Толстым как реализация христианства, в которой «мир всех людей между собою» мыслится как «высшее доступное на земле благо людей» (Толстой, 1957а, с. 370).

Значимые совпадения или по крайней мере переклички, обнаруживаемые в этих вопросах между Толстым и Кантом, иногда могут быть объяснены знакомством Толстого с «Критикой чистого разума» (в 1869 г.) и «Критикой практического разума» (в 1877 г.), а иногда свидетельствуют о параллельном движении их мысли в рамках некоторой заданной структуры (в особенности это касается «Религии в пределах только разума», с которой Толстой познакомился только в 1905–1906 гг.)<sup>5</sup>. Можно с большой долей уверенности утверждать, что критика догматического богословия у Толстого во многом опирается на кантовскую критику доказательств бытия Божия в «Критике чистого разума», которая была им безоговорочно принята (Круглов, 2012а, с. 131).

Таким образом, Толстой вслед за Кантом уничтожает метафизическую теологию и заменяет ее этической. С этой точки зрения для него, как справедливо замечает А. Н. Круглов, «Критика практического разума» оказывается важнее «Критики чистого разума» (Там же, с. 143). Неудивительно, что Толстой с энтузиазмом воспринял «Религию в пределах только разума», полагая, что Кант в ней «разбивает догматы (божественность Христа) и суеверия» (цит. по: Круглов, 2012а, с. 144). Именно здесь,

<sup>5</sup> См. исчерпывающее исследование: (Круглов, 2012а, с. 122–159).

be noted that Tolstoy stresses not the attitude to another individual (as in Kant and in multiple interpretations of his ideas) but the attitude to humanity which is equally present in me and in the other. Finally, Kant's idea of the "kingdom of ends" or the "kingdom of God", "in which rational beings devote themselves with their whole soul to the moral law", and "holiness of morals" is in harmony with "beatitude" (KpV, AA 05, p. 128; Kant, 2015, pp. 103-104), plainly resonates with the Russian writer's teaching on God's kingdom on earth which he sees as the implementation of Christianity in which "the peace of all men among themselves" is "the highest accessible good on earth" (Tolstoy, 1904a, p. 92).

Telling coincidences or at least resonance on these issues between Tolstoy and Kant can sometimes be attributed to Tolstoy being familiar with the *Critique of Pure Reason* (in 1869) and the *Critique of Practical Reason* (in 1877), and sometimes to the parallel movement of their thought within a certain structure (particularly evident in *Religion within the Bounds of Bare Reason* which Tolstoy did not read until 1905–1906).<sup>5</sup> We can claim with a fair degree of certainty that Tolstoy's critique of dogmatic theology owes much to Kant's critique of the proof of the existence of God in the *Critique of Pure Reason* which he accepted without reservations (Krouglov, 2012a, p. 131).

Thus, Tolstoy, following Kant, cancels metaphysical theology and replaces it with ethical theology. On this view, as Aleksey Krouglov rightly notes, for Tolstoy, the *Critique of Practical Reason* turns out to be more important than the *Critique of Pure Reason* (*ibid.*, p. 143). Not surprisingly, Tolstoy hailed *Religion within the Bounds of Bare Reason*, believing that it "demolishes the dogmas (Christ's divinity) and prej-

<sup>5</sup> See the exhaustive study by Krouglov (2012a, pp. 122-159).

на пересечении этики и философии религии, между мыслителями обнаруживаются наиболее значимые совпадения. Оба решительно отстаивают автономию этики и ее смысловую первичность по отношению к догматике, связывая с этим пелагианскую по сути идею автономии человека по отношению к Богу. Для иллюстрации приведу две цитаты:

Толстой: «Бог делает свое дело, которое я, очевидно, никогда понять не буду в силах, а мне надо делать свое. Мне особенно важны и дороги указания моего дела, в богословии же я постоянно вижу, как дело это мое все уменьшается и уменьшается и в догмате искупления даже сводится на ничто» (Толстой, 1957б, с. 150).

Кант: «...действительно и следующее основоположение: "Несущественно и, следовательно, никому не обязательно знать, что бог делает или сделал для его блаженства"; надо только знать, что человек сам должен делать, чтобы стать достойным этого содействия» (AA 06, S. 52; Кант, 1980, с. 123–124).

Если традиционная догматика ставит человека в полную зависимость от Бога и репрезентирующей Его в земных условиях Церкви, то Кант и Толстой в духе Нового времени акцентируют независимость человека по отношению к Богу как условие возможности адекватной реализации богочеловеческого отношения и исполнения заповеди, данной Самим Богом.

Модерный характер сознания Толстого проявляется и в том, что это сознание не остается исключительно замкнутым в себе, ограниченным чисто личной сферой жизни, но вопреки тому, что часто говорится об аполитичности и индивидуализме Толстого и его этики, выходит в мир современной жизни: «Напрасно говорят, что учение христианское касается личного спасения, а не касается вопросов общих, государственных... Личная моя жизнь переплетена с общей государственной, а государственная требует от меня... деятельности, прямо противной заповеди Христа» (Толстой, 1957а, с. 318).

udices" (cited after Krouglov, 2012a, p. 144). It is here, at the intersection of ethics and the philosophy of religion that the similarities between the two thinkers are most significant. Both affirm the autonomy of ethics and its semantic primacy relative to dogma linking it with the essentially Pelagian idea of the autonomy of man with regard to God. Two quotations illustrate this:

"God is doing his work, which I shall never be able to comprehend, and I have to do my work. What is most important and precious to me is to have my work pointed out to me; but in the Theology I see constantly that my work is being made less and less, and in the dogma of the redemption it is reduced to nothing" (Tolstoy, 1904b, p. 247).

Kant: "[...] the principle holds, 'It is not essential and therefore not necessary for everyone to know what God does, or has done, for his salvation,' but it certainly is essential and is necessary for everyone to know *what the human being himself has to do* in order to become worthy of this assistance" (AA 06, p. 52; Kant, 2009, p. 59).

While traditional dogma makes the human being totally dependent on God and the Church which represents him on earth, Kant and Tolstoy in the spirit of modern times stress the human being's independence from God which makes it possible to implement adequately the God-human relationship and execute the commandment of God himself.

The modernist character of Tolstoy's thinking also manifests itself in the fact that it is not focused on itself and is not confined to personal life but, contrary to the frequent charge that Tolstoy and his ethics are apolitical and individualistic, is open to the contemporary world: "They speak in vain who say that the Christian teaching touches the personal salvation, and not the general questions of state. [...] My personal life is interwoven with the social, politi-

Толстой требует последовательного продумывания этой дилеммы, и это значит, что его понимание христианства предполагает необходимость эксплицировать то, что на современном языке может быть названо «политической теологией» и «теологией культуры». У Толстого они принимают характер радикальной этической критики культуры и политических институтов Нового времени, которым противопоставляется идеальное общежитие, основанное на идее непротivления: «Христос... в противоположение той основы, которою жило при нем по Моисею, по римскому праву и теперь по разным кодексам живет человечество, ставит положение непротivления злу, которое, по его учению, должно быть основой жизни людей вместе и должно избавить человечество от зла, наносимого им самому себе» (Там же, с. 328).

Основоположение, вводимое Христом, включает в себя отказ от любого принуждения в отношении другого человека, а вся современная (и не только) культура так или иначе оказывается связана с принуждением. В итоге радикальное прочтение Евангелия в духе Канта ведет Толстого к тому, что все институты современной культуры, и в особенности государственной правовой системы — институты армии, суда и тюрьмы — и, что еще важнее, стоящие за ними весьма высокие по человеческим меркам «ценности», раскрываются для великого писателя как «тогу» — «пустые идолы» (1 Цар. 12: 21): «Мы очень хорошо знаем, что учение Христа всегда обнимало и обнимает, отрицая их, все те заблуждения людские, те “тогу”, пустые идолы, которые мы, назвав их церковью, государством, культурою, наукою, искусством, цивилизацией, думаем выгородить из ряда заблуждений. Но Христос против них-то и говорит, не выгораживая никаких “тогу”» (Толстой, 1957а, с. 330—331).

Именно Новое время с его стремлением к рациональной организации жизни, распределению ответственности, «общей воинской по-

cal life, and the political life demands of me a non-Christian activity, which is directly opposed to Christ’s commandment” (Tolstoy, 1904a, pp. 22-23).

Tolstoy demands consistent reflection on this dilemma, which means that his interpretation of Christianity implies the need to explicate what in modern parlance can be called “political theology” and “theology of culture”. With Tolstoy, they take on the character of a radical ethical critique of culture and political institutions of modern times to which he juxtaposes ideal life based on the idea of nonresistance: “Christ [...] in contradistinction to the principle by which humanity lived in his day according to Moses and the Roman law, and now lives according to all kinds of codes — he put the proposition of non-resistance to evil in such a way that, according to his teaching, it was to be the foundation of the joint life of men and was to free humanity from the evil which it inflicted upon itself” (*ibid.*, p. 36).

The principle introduced by Christ includes renunciation of all coercion with regard to the other person, while all modern (and not only modern) culture involves coercion in one way or another. As a result, a radical reading of the Gospel in the spirit of Kant leads Tolstoy to the conclusion that all the institutions of modern culture, especially of the state legal system — the army, the law courts and prisons and, still more importantly, the “values” that stand behind them and are very much elevated by human measure, appear to Tolstoy as “thohus”, or “empty idols” (1 Kings, 12:21): “We know very well that Christ’s teaching, rejecting them, has always embraced those human delusions, those *thohus*, empty idols, which we, calling them the church, the state, civilization, science, art, culture, imagine we can segregate from the series of delusions; but Christ speaks against them, without segregating any *thohus*” (Tolstoy, 1904a, pp. 39-40).



винностью и участием всех в суде в качестве присяжных» (Толстой, 1957а, с. 318) предельно обостряет описанную выше дилемму. Характерное для Нового времени и тематизированное прежде всего Кантом религиозное и моральное сознание автономного, «вышедшего из состояния несовершеннолетия» субъекта (AA 08, S. 33; Кант, 1994, с. 127) у Толстого вступает в религиозную по своему основанию конфронтацию с основными структурами цивилизации модерна, предъявляя им (и в том числе Церкви и ее богословию) упрек в секулярности, системно продуцирующей насилие.

Итак, Толстой, несомненно, создает *принципиально новое этическое и теологическое содержание*, формально выражая его в терминах кантианской этики и развивая некоторые важные аспекты этики и философии религии Канта. Попробуем обратить внимание не только на их сходство, но и на их различие и его истоки.

### 3. От априорного конструирования этики к экзистенциальной моральной рефлексии: Кант и Толстой

Суммируя сказанное выше, мы находим у Канта в качестве оснований мышления Толстого деонтологическую этику и связанную с ней ригористическую идею долга, критику теологии как метафизики и обоснование возможности этической теологии, этическую критериологию религиозного отношения и интерпретацию христианства как моральной религии *par excellence*.

Обратим теперь внимание на различия между ними.

Прежде всего отметим тот факт, что Кант значительно уступает Толстому в радикальности. Сам Толстой отмечал это различие в религиозной сфере и упрекал Канта в том, что он «оправдывает, хотя и иносказательно, церковные формы» и «поддается требованиям оправдать существующие догматы» (цит. по: Круглов, 2012а, с. 144).

It is the modern period with its striving toward rational organisation of life, distribution of responsibility, “with the universal military service and the participation of all in the court in the capacity of jurymen” (*ibid.*, p. 23) that exacerbates the above dilemma. The religious and moral consciousness of an autonomous person “emerged from his self-incurred minority”, characteristic of the modern period and thematised above all by Kant (WA, AA 08, p. 33; Kant, 1996a, p. 17), enters into an essentially religious confrontation with the basic structures of modern civilisation accusing them (including the Church and its theology) of secularity which intrinsically generates violence.

Thus, Tolstoy undoubtedly creates a fundamentally new ethical and theological meaning, formally expressing it in the terms of Kantian ethics and developing some important aspects of Kant’s ethic and philosophy of religion. Let us pay attention not only to their similarity but also to their differences and the sources of these.

### 3. From *A Priori* Construction of Ethics to Existential Moral Reflection: Kant and Tolstoy

Summing up the above, we find in Kant as the foundation of Tolstoy’s thinking deontological ethics and associated rigoristic idea of duty, critique of theology as metaphysics and grounding of the possibility of ethical theology, ethical assessment of the religious attitude and interpretation of Christianity as a moral religion *par excellence*.

Let us look at the differences between them.

First of all, let us note the fact that Kant is much less radical than Tolstoy. Tolstoy himself noted this difference in the religious sphere and admonished Kant for “justifying, albeit indirectly, the church forms” and “submitting to the demands to justify the existing dogmas” (cited after Krouglov, 2012a, p. 144).

То же самое может быть сказано и о других областях: Кант в принципе позитивно оценивает государство и его институты, правовой строй, естественные науки, искусство и другие неприемлемые для Толстого элементы культуры Нового времени. Более того, в «Метафизике нравов» Кант, осуществляя дедукцию правового строя и опираясь на понятие свободы, обосновывает правомочность государственного принуждения: «...когда определенное проявление свободы само оказывается препятствием к свободе, сообразной со всеобщими законами (т.е. неправым), тогда направленное против такого употребления принуждение — как то, что воспрепятствует препятствию для свободы — совместимо со свободой, сообразной со всеобщими законами, т.е. бывает правым...» (AA 06, S. 231; Кант, 2014, с. 91). При этом, полагает Кант, право не должно мыслиться однонаправленным, но право, соответствующее категорическому императиву, подразумевает «возможность непосредственно увязывать всеобщее взаимное принуждение со свободой каждого» (AA 06, S. 232; Кант, 2014, с. 93). Иными словами, в структуру права необходимо входит морально оправданное принуждение, то есть такое, которое 1) сообразно всеобщим законам, 2) препятствует препятствиям свободы и 3) делает это на взаимной основе. Участие в таком взаимном принуждении рассматривается Кантом как право и долг<sup>6</sup>.

Но для Толстого, наоборот, правом и долгом является отказ от участия в таком принуждении, поскольку 1) взаимность этого принуждения является фикцией; 2) оно обслуживает человеческий эгоизм (то есть фактически привносит в структуру морального сознания гетерономные мотивы счастья и пользы); 3) приводит к бесконечной эскалации все возрастающего взаимного насилия и страдания; 4) противоречит «закону свободы», данному Христом (Толстой, 1957а, с. 328–334). Христос отнял у человека это право, предложив в качестве ка-

<sup>6</sup> Отметим также, что Кант говорит и о самопринуждении как принуждению в отношении человека со стороны долга (AA 06, S. 379; Кант, 2019, с. 23–25).

The same can be said of other areas: Kant in principle approves of the state and its institutions, the legal system, the natural sciences, arts and other elements of modern culture which Tolstoy finds unacceptable. Moreover, in *Metaphysics of Morals* Kant, deducing the legal system and proceeding from the concept of freedom, justifies state coercion: “[...] if a certain use of freedom is itself a hindrance to freedom in accordance with universal laws (i.e., wrong), coercion that is opposed to this (as a *hindering of a hindrance to freedom*) is consistent with freedom in accordance with universal laws, that is, it is right” (MS, AA 06, p. 231; Kant, 1996b, p. 338). And according to Kant law should not be one-way. Law that complies with the categorical imperative implies “the possibility of connecting universal reciprocal coercion with the freedom of everyone” (MS, AA 06, p. 232; Kant, 1996b, p. 389). In other words, the structure of law must include morally justified coercion, i.e. coercion which 1) is congruent with universal laws, 2) hinders the hindrance to freedom and 3) does so on a reciprocal basis. Kant considers participation in such reciprocal coercion to be a right and a duty.<sup>6</sup>

For Tolstoy, on the contrary, the right and duty is refusal to participate in such coercion because 1) reciprocity of such coercion is a fiction; 2) it caters to human egoism (i.e. effectively introduces in moral consciousness heteronomous motives of happiness and utility); 3) leads to endless escalation of mutual violence and suffering; and 4) contradicts “the law of freedom” laid down by Christ (Tolstoy, 1904a, pp. 36–45). Christ took away that right from man, offering a cardinaly different formula of common life as the categorical

<sup>6</sup> It should be noted that Kant also speaks of self-coercion as coercion of human being on the part of duty (AA 06, p. 379; Kant, 1996b, p. 512).

тегорического императива кардинально иную формулу общежития<sup>7</sup>. Таким образом, в противоположность Толстому, который вступает с секулярной культурой Нового времени в открытый конфликт, Кант стремится скорее к ее преобразованию через «просвещение», изнутри, и в силу этого оказывается открыт компромиссу.

В чем же источник описанных разногласий?

На первый взгляд кажется, что речь идет прежде всего о формальных различиях: Толстой вычитывает в Нагорной проповеди формулу непротivления злу и затем придает ей статус и форму категорического императива, Кант дедуцирует императив из одного только факта чистого морального сознания и в свете этого императива дает свою интерпретацию христианства. Иными словами, там, где Толстой строит свое рассуждение *a posteriori*, Кант рассуждает *a priori*. Точно так же Кант объективистски дедуцирует концепцию права, отталкиваясь от факта права, *a priori* показывая правомочность принуждения, а Толстой отрицает право и принуждение, поскольку это отрицание вытекает из принципа непротivления злу, открытого им в Евангелии.

Представляется, однако, что за этим формальным различием скрывается более глубокое различие в характере моральной рефлексии. Это последнее получает яркое выражение в модусе речи каждого из мыслителей: если Кант говорит от третьего лица, то Толстой — исключительно от первого. Все основные «вероучительные» сочинения Толстого написаны в жанре духовной автобиографии. В каждом из них он описывает произошедший с ним религиозный переворот, прилагает колоссальные усилия для полного снятия границы меж-

<sup>7</sup> Здесь, как это часто бывает, у Толстого звучит славянофильский мотив, напоминающий критику права как подмены любви у К. С. Аксакова. Ср. детальное описание антиюридической аргументации Толстого в статье А. Н. Круглова, где правовое оправдание насилия также рассматривается как один из ведущих мотивов негативного отношения Толстого к праву (Круглов, 2012б, с. 268–276).

imperative.<sup>7</sup> Thus, unlike Tolstoy, who openly challenges the secular culture of the modern period, Kant seeks rather to transform it through “enlightenment,” that is, from within, and is thus open to compromise.

What is the source of these differences?

On the face of it, the difference appears to be largely formal: Tolstoy sees in the Sermon on the Mount the formula of nonresistance to evil and then confers on it the status and form of a categorical imperative, while Kant deduces the imperative from the single fact of pure moral consciousness and interprets Christianity in the light of this imperative. In other words, where Tolstoy builds his case *a posteriori*, Kant reasons *a priori*. Likewise, Kant objectivistically deduces the concept of right proceeding from the fact of right, *a priori* justifying coercion while Tolstoy rejects right and coercion since this rejection follows from the principle of nonresistance to evil which he discovers in the Gospel.

I would hazard a suggestion, however, that underlying this formal difference is a deeper difference in the character of moral reflection. This is dramatically manifested in the two thinkers' mode of speech: while Kant speaks in the third person, Tolstoy invariably speaks in the first person. All of Tolstoy's “credal” works are, genre-wise, spiritual autobiography. In each of them he describes a religious conversion that he experiences, is at pains to remove the boundary between the author and the hero, as if investing himself in the process of writing which thus becomes a kind of “spiritual exercise”. The process of creating the text is thus

<sup>7</sup> Here, as often happens, we hear the Slavophile motive reminiscent of Aksakov's critique of right as the supplanting of love. Cf. the detailed description of Tolstoy's anti-legal argumentation in Krouglov's article in which legal justification of violence is also seen as a key motive of Tolstoy's rejection of right (Krouglov, 2012b, pp. 268-276).

ду автором и героем, как бы вкладывает всего себя в сам процесс письма, который тем самым становится некоторым «духовным упражнением». Процесс создания текста здесь направлен на трансформацию реальной личности автора (и читателя!) в ее повседневности, на перенос в эту повседневность выработанных в процессе рефлексии, мышления, чтения Евангелия и писания собственного текста структур религиозной и моральной субъективности<sup>8</sup>. Моральная рефлексия Толстого, таким образом, носит выражено экзистенциальный характер, для него принципиально важна структура морального субъекта, обуславливающая правомочность или неправомочность обращения к насилию, и важно, что этим субъектом является он сам, Лев Толстой как личность. В эту рефлексию существенно вовлечен личный жизненный и исторический опыт Толстого: великого писателя, в своей «психологической прозе» (Л. Я. Гинзбург) исследующего как скрытые пружины человеческого поведения, так и масштабные исторические события, представителя одного из наиболее «государственных» родов Российской империи, офицера с личным опытом участия в военных действиях, исследователя Наполеоновских войн, правозащитника, общественного деятеля и публициста. В своем собственном жизненном следовании Евангелию Толстой ставит себя на место судьи и присяжного, на место солдата и офицера, на место государственного деятеля, на место сопротивляющегося злу, на место принуждающего и т.д. — и усматривает нравственную невозможность смертной казни, суда, войны, государства, сопротивления и принуждения. От первого лица он описывает ситуацию христианина, пытающегося следовать закону Христа в современном мире, насквозь пронизанном социально обоснованным и рационально организованным принуждением.

<sup>8</sup> За рамки статьи я выношу вопрос о том, не была ли разрушительной эта трансформация для повседневности автора.

aimed at transforming the author's (and the reader's) personality in its dailiness, at transferring into this dailiness the structures of religious and moral subjectivity worked out in the process of reflection, thought, reading of the Gospel and writing of the treatise.<sup>8</sup> Tolstoy's moral reflection thus has a pronounced existential character, for him the structure of the moral subject is essential in making the case for or against violence, and it is important that the subject is Leo Tolstoy as a personality. Heavily involved in this reflection is the personal life and historical experience of Tolstoy, a great writer who in his "psychological prose" (Lidiya Ginzburg) explores the hidden springs of human behaviour as well as large-scale historical events, a representative of one of the most eminent families of the Russian Empire, an officer who saw military action, a student of the Napoleonic wars, a rights activist, public figure and social commentator. In his own life-journey following the Gospel, Tolstoy puts himself in the shoes of a judge and a juryman, a soldier and an officer, a statesman, a resister to evil and a person causing evil etc., and comes to the conclusion that the death penalty, trials, war, the state, resistance and coercion are impossible. He describes in the first person the predicament of a Christian who tries to follow the law of Christ in the modern world which is riddled with socially grounded and rationally organised coercion.

By comparison, Kant's methodical moral reflection comes across as "detached", abstracted from "real" daily life, having nothing to do with the philosopher's subjectivity. Kant's moral rigorism is objectivised and is no more directed towards himself than towards any

<sup>8</sup> Whether this transformation was destructive of the author's daily life is a question beyond the scope of this article.

В сравнении с этим методическая моральная рефлексия Канта представляется «отвлеченной», абстрагированной от «реальной» повседневной жизни, не затрагивающей собственную субъективность философа. Моральный ригоризм Канта объективирован и направлен на него самого в той же мере, как и на любого другого субъекта. Категорический императив распространяет требование долга на всех в равной мере, личность автора «Критики практического разума» в его собственных глазах не является чем-то, заслуживающим особого выделения. Однако это отнюдь не означает слабость его философской позиции в сравнении с таковой Толстого: проигрывая русскому писателю в радикальности, немецкий философ явно выигрывает в систематичности и обоснованности своих идей в рамках деонтологии. В свете этого не кажется удивительным, что, как мы увидим в дальнейшем, вся полемика против Толстого начиная с Вл. Соловьева будет, с одной стороны, так или иначе пользоваться кантовскими аргументами, а с другой — отстаивать недостаточность деонтологической этики как таковой. Мы обратимся теперь к описанию этой дискуссии.

#### 4. Дискуссия вокруг тезиса Толстого о непротивлении

##### 4.1. Ранний Франк: от индивидуалистической деонтологии к накоплению моральных чувств как мерилу прогресса

Несмотря на то что дискуссия вокруг принципа непротивления злу началась сразу, как только эти идеи Толстого стали распространяться в русском обществе, мы начнем ее описание с ранних работ С. Л. Франка, посвященных 80-летию юбилею великого писателя. Здесь история рецепции и критики идей Толстого русской интеллигенцией становится предметом рефлексии в контексте анализа хода и результатов Первой русской революции и подготовки «Вех»; ей подводятся определен-

other object. The categorical imperative applies the demand of duty equally to all, the personality of the author of the *Critique of Practical Reason* in his own eyes not deserving to be singled out in any way. However, this does not mean that his philosophical position is weaker than Tolstoy's: while he is not as radical as Tolstoy, Kant obviously is superior to him in terms of systematicity and validity of his ideas in the framework of deontology. In the light of the above, it is hardly surprising that, as we shall see presently, all the polemic against Tolstoy, beginning with Vladimir Solovyov, would on the one hand use Kant's arguments and on the other hand claim that deontological ethics as such is wanting. Let us turn to the description of this debate.

#### 4. Debate about Tolstoy's Nonresistance Thesis

##### 4.1. Early Frank: From Individualist Deontology to Accumulation of Moral Feelings as a Measure of Progress

Although the debate about the principle of nonresistance to evil began as soon as Tolstoy's ideas started spreading in Russian society, I shall start the description of this debate with the early works of Semyon Frank, devoted to Tolstoy's 80<sup>th</sup> birthday. Here the history of the reception and critique of Tolstoy's ideas by the Russian intelligentsia is the subject of reflection in the context of analysis of the course and results of the First Russian Revolution and preparation of *Vekhi (Signposts)*; it sums up the results, although, as we shall see, only interim results.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Cf. the description of this reception by one of the leaders of the revolutionary movement (Chernov, 2004).

ные итоги, хотя, как мы увидим дальше, эти итоги и промежуточные<sup>9</sup>.

Франк начинает с констатации противоречивого отношения русской интеллигенции к Толстому: даже оставляя в стороне двойственность в ее восприятии Толстого как мыслителя и как художника, Франк отмечает, что именно как мыслитель Толстой «пользуется наибольшей славой, но вместе с тем наименьшим признанием» (Франк, 2020а, с. 57; ср.: Франк, 2020б, с. 67). Причина этого в том, полагает Франк, что мировоззрение Толстого находится в сложном отношении к общему мировоззрению русской интеллигенции. Их сближают утопизм и моральный утилитаризм, но разделяют глубокая религиозность Толстого и свойственный ему пафос индивидуализма, противоречащие господствующему в русском обществе позитивизму и «стадности» (Франк, 2020б).

Говоря ницшеанским языком о «не вполне чистой совести», которую русское общество имеет в отношении идей Толстого (Франк, 2020а, с. 58), Франк, по сути, фиксирует то же иррациональное сопротивление, которое сам Толстой отмечает в отношении людей к Евангелию, и так же, как и Толстой, связывает его с учением о непротиивлении злу. Против этого учения «возмущается моральная совесть, требующая деятельной борьбы со злом» (Там же, с. 59), в том числе борьбы политической, связанной с насилием, однако его последовательное опровержение оказывается нелегким делом и, как правило, подменяется разговорами о слабости Толстого-мыслителя.

Исходной точкой является здесь общий Толстому и его оппонентам морализм, идея «моральной принципиальности», или ригоризма. Учение о непротиивлении злу ведет к очевидно абсурдным и неприемлемым следствиям, однако оно вытекает из базовых посылок ригористической деонтологии, которую Франк в кон-

Frank starts by stating that the Russian intelligentsia had mixed feelings about Tolstoy: even leaving aside its ambivalent attitude to Tolstoy the thinker and Tolstoy the artist, Frank notes that as a thinker Tolstoy “enjoys the greatest fame and at the same time meets with the least recognition” (Frank, 2020a, p. 57; cf. Frank, 2020b, p. 67). The reason is, according to Frank, that Tolstoy’s worldview is in a complicated relationship with the general worldview of the Russian intelligentsia. They share utopianism and moral utilitarianism, but are divided by Tolstoy’s deep religiosity and characteristic pathos of individualism which are at odds with the positivism and “the herd mentality” of Russian society (Frank, 2020b).

When he speaks about “a not quite clean conscience”, to use a Nietzschean phrase, of Russian society towards Tolstoy’s ideas (Frank, 2020a, p. 58) Frank has in mind the same irrational resistance Tolstoy himself notes in people’s attitude towards the Gospel and, like Tolstoy, links it with the teaching on nonresistance to evil. The teaching “outrages moral conscience which calls for active struggle against evil” (*ibid.*, p. 59), including political struggle which involves violence; refuting it consistently, however, is a tall order and is usually replaced with talk about Tolstoy’s weakness as a thinker.

The starting point is moralism, the idea of “the moral principle”, or rigour. The doctrine of nonresistance to evil leads to obviously absurd and unacceptable consequences, yet it flows from the basic propositions of rigoristic deontology which Frank, in the concrete polemical situation preceding the publication of *Vekhi*, ascribes to the Russian intelligentsia, but which is essentially embedded in Kant’s ethics: “From these premises Tolstoy draws a conclusion that is impeccably logical: bad acts should never,

<sup>9</sup> Ср. характеристику этой рецепции Толстого у одного из лидеров революционного движения: (Чернов, 2004).

кретной полемической ситуации, предшествовавшей выходу «Вех», приписывает русской интеллигенции, но которая, по сути, заложена уже в этике Канта: «Толстой делает из этих посылок логически безупречный вывод: никогда, ни при каких условиях и ни по каким мотивам нельзя совершать дурных поступков; следовательно, нельзя противиться злу насилием, ибо насилие дурно» (Там же). Таким образом, с точки зрения Франка, толстовская интерпретация идеи непротivления логически вытекает из его понимания категорического императива, но ведет к контринтуитивным с позиции здравого смысла следствиям, а представители политического радикализма оказываются ближе к здравому смыслу (и Канту, допускавшему правомочное насилие), но они непоследовательны в своем моральном сознании, поскольку разделяют посылки Толстого.

Из двух посылок наиболее проблематичной представляется Франку на данном этапе большая («насилие дурно»). Полностью отбрасывающий ее марксизм оказывается при парадоксальной концепции, в рамках которой «идеал любви творится средствами злобы», «социальный мир может быть лишь продуктом ожесточенной социальной борьбы» (Там же, с. 61). В этой точке морального выбора Франк безоговорочно становится на сторону Толстого. Против марксизма (и любой аналогичной концепции) он утверждает, что учение о непротivлении обладает «великим, вечным смыслом» (Там же, с. 58, 61). Таким образом, зачастую встречающееся в литературе представление о русских философах конца XIX — начала XX в. как о тотальных оппонентах Толстого уже на этом этапе оказывается требующим корректировки.

В чем же видит Франк подлинный смысл учения о непротivлении злему? Молодой философ полагает, что необходимо отказаться от догматической (в кантовском смысле) формулировки этого принципа, «заменить внешние критерии внутренними», «перенести нравственную оценку с поступков на переживания и настроения личности» (Там же, с. 61). В резуль-

under no circumstances and out of no motives be committed; consequently, one should not resist evil by violence because violence is bad" (*ibid.*). Thus, on Frank's view, Tolstoy's idea of nonresistance to evil follows logically from his interpretation of the categorical imperative but leads to counter-intuitive consequences, and political radicals turn out to be closer to common sense (and to Kant who admitted rightful violence) but they are inconsistent in their moral consciousness because they share Tolstoy's premises.

Of the two premises Frank, at this stage, considers the larger one ("violence is bad") to be the most problematic. Marxism, which brushes it aside, is left with a paradoxical concept whereby "the ideal of love is created by instruments of anger," and "social peace can only be a product of fierce social struggle" (*ibid.*, p. 61). On this point of moral choice Frank is totally on Tolstoy's side. He objects to Marxism (and all similar theories) and maintains that the teaching on nonresistance has "great and eternal meaning" (*ibid.*, pp. 58, 61). Thus, already at this stage, the widespread notion that Russian philosophers of the late nineteenth and early twentieth centuries were totally opposed to Tolstoy needs to be corrected.

What, according to Frank, is the real meaning of the teaching on nonresistance to violence? The young philosopher believes that the dogmatic (Kantian) formulation of this principle should be dropped and it is necessary to replace external criteria with internal ones, "to shift moral assessment from acts to the experiences and moods of the personality" (*ibid.*, p. 61). As a result, the larger premise of Tolstoy's moral syllogism acquires the following shape: "one should not combat evil passions by stirring evil passions of hostility and hatred" (*ibid.*).

тате большая посылка толстовского морального силлогизма приобретает вид: «нельзя бороться с злыми страстями возбуждением злых же страстей вражды и ненависти» (Там же).

Путь к такой реинтерпретации открывает, по Франку, моральный и религиозный индивидуализм самого Толстого, олицетворяющего подлинное «новое религиозное сознание» (Там же, с. 64)<sup>10</sup>. Молодой мыслитель полностью солидаризируется с толстовским пафосом авторефлексии, личного подвига и религиозного самовоспитания. Пытаясь углубить эту авторефлексию, он ищет пути синтеза индивидуалистического толстовского пафоса с социальной этикой русской интеллигенции и нововременной идеей культуры, которые отбрасывает Толстой. В своих поисках Франк вообще выходит за рамки деонтологии: от оценки конкретного поступка конкретного человека он переходит к оценке морального состояния не только субъекта, но и общества, видит моральный прогресс «в постепенном накоплении положительных чувств и вытеснении отрицательных» (Там же, с. 61–62).

Но как мы увидим дальше, полностью уйти от этики долга ему не удастся. Ему придется вернуться к ней после обсуждения проблемы непротивления и критики Толстого в работе И. А. Ильина и в дискуссии вокруг этой работы.

#### 4.2. В. С. Соловьев: насилие как меньшее зло

Трактат И. А. Ильина «О сопротивлении злу силой» — вероятно, самая резкая критика толстовской этики из всех известных, но Ильин в ней не полностью оригинален — еще Бердяев указывал на скрытую зависимость текста Ильина от идей Вл. Соловьева и следовавших ему представителей русской религиозной мысли (Бердяев, 1926, с. 105)<sup>11</sup>. Франк, судя по всему, на момент публикации статьи «Нравственное учение Толстого» соловьевскую полемику

<sup>10</sup> Здесь, конечно, сказывается критическое отношение будущих авторов «Вех» к группе Д. С. Мережковского. См.: (Колеров, 1996, с. 279–320).

<sup>11</sup> Наиболее ярко эта критика проявилась в сборнике «О религии Льва Толстого» (1912).

Frank argues that the path toward such re-interpretation is opened by the moral and religious individualism of Tolstoy who embodies true “new religious consciousness” (*ibid.*, p. 64).<sup>10</sup> The young thinker completely concurs with Tolstoy’s pathos of auto-reflection, personal feat and religious self-education. In a bid to deepen auto-reflection he seeks a synthesis of Tolstoy’s individualistic pathos and the social ethics of the Russian intelligentsia and the modern-day idea of culture which Tolstoy casts aside. In his quest Frank goes beyond the framework of deontology: from the assessment of a concrete act of a concrete person he moves to the assessment of the moral state not only of the subject, but of society seeing moral progress “in gradual accumulation of positive sentiments and the ousting of negative ones” (*ibid.*, pp. 61-62).

As we shall see, he would fail to get rid of the ethic of duty altogether. He would have to go back to it after the discussion of the problem of nonresistance and critique of Tolstoy in Ivan Ilyin’s work and the discussion it sparked off.

#### 4.2. Vladimir Solovyov: *Violence as the Lesser Evil*

Ivan Ilyin’s tract *On Resistance to Evil by Force* is probably the most vehement critique of Tolstoy’s ethics ever. But Ilyin is not entirely original because Berdyaev (1926, p. 105) pointed to the veiled dependence of Ilyin’s text on the ideas of Solovyov and Russian religious thinkers who followed him.<sup>11</sup> At the time of the publication of the article “Tolstoy’s

<sup>10</sup> This, of course, has a great deal to do with the critical attitude of the future authors of *Vekhi* to the Merezhkovsky group. See Kolerov (1996, pp. 279-320).

<sup>11</sup> This critique is most vivid in the collection *On the Religion of Lev Tolstoy* (1912).



с Толстым либо плохо знал, либо недооценивал. В традицию религиозно-метафизического мышления он встраивается несколько позже, а пока рассматривает критику Толстого с этих позиций как недостаточно аргументированную, «скорее бьющую на чувства, чем дающую рациональную критику» (Франк, 2020а, с. 58). Можно предположить, что речь здесь у Франка идет о соответствующих пассажах «Трех разговоров».

Однако совсем другую картину мы найдем в «Оправдании добра». Соловьев здесь не столько «бьет на чувства», сколько предлагает анализ логики нравственных эмоций как рациональный аргумент в этической дискуссии. В частности, само происхождение концепции непротивления злу и ее приложение к проблеме суда и уголовного права Соловьев объясняет в рамках своеобразной диалектики жалости, в силу которой сочувствие жертве, на стороне которой оказывается бесчеловечный государственный аппарат насилия и подавления, переносится на преступника, оказывающегося, в свою очередь, жертвой жестокости этого аппарата (Соловьев, 1988, с. 394).

Так или иначе, для правильного понимания критических аргументов Ильина кажется необходимым осуществить реконструкцию соловьевского понимания, и в том числе его кантианских оснований.

Несмотря на то что упоминания имени великого писателя практически отсутствуют в главном этическом сочинении Соловьева, имплицитная полемика с Толстым и его учением — одна из нитей, насквозь прошивающих «Оправдание добра»<sup>12</sup>. При этом можно с боль-

<sup>12</sup> Об отношениях Соловьева и Толстого — как житейских, так и идейных — см. очерк А. Ф. Лосева в его классической работе: (Лосев, 2009, с. 407–413), который, однако, трудно назвать исчерпывающим и удовлетворительным. Существенным дополнением, затрагивающим нашу проблематику, является недавняя статья А. Н. Круглова, в которой автор подробно останавливается на восприятии полемики обоих великих мыслителей в начале XX в. и демонстрирует, с одной стороны, возможность релятивизма, вытекающую из историзма Соловьева, а с другой — акцентирование «вневременного и непреходящего» этического содержания в «аморфизме» Толстого (см.: Круглов, 2021).

Moral Teaching” Frank apparently had little knowledge or appreciation of Solovyov’s polemic with Tolstoy. He joined the tradition of religious-metaphysical thinking a little later, while in the meantime he considered criticism of Tolstoy from that angle to be insufficiently argued, “appealing more to feelings than offering rational critique” (Frank, 2020a, p. 58). There is reason to believe that Frank is referring to the corresponding passages in *Three Conversations*.

However, we find a totally different picture in *The Justification of the Good* in which Solovyov does not so much “appeal to feelings” as offer an analysis of the logic of moral emotions as a rational argument in an ethical discussion. In particular, Solovyov attributes the origin of the concept of nonresistance to evil and its application to justice and criminal law to a dialectic of pity due to which sympathy for the victim on whose side the heartless state machine of coercion and suppression finds itself, is transferred to the criminal who in turn becomes a victim of the cruel machine (Solovyov, 1988, p. 394).

Be that as it may, to understand Ilyin’s critical arguments correctly it is necessary to reconstruct Solovyov’s position, including its Kantian foundations.

Although Tolstoy is practically not mentioned by name in Solovyov’s main ethical work, implicit polemic with Tolstoy and his pupil is one of the threads that runs throughout *The Justification of the Good*.<sup>12</sup> There are am-

<sup>12</sup> On the relations between Solovyov and Tolstoy — both in everyday life and in the intellectual sphere — see Aleksey F. Losev’s essay in his classical work (Losev, 2009, pp. 407-413), which, however, can hardly be called exhaustive or satisfactory. An important addition germane to our theme is Krouglov’s recent article which dwells on the perception of the polemic between the two great thinkers in the early twentieth century and demonstrates, on the one hand, the possibility of relativism which follows from Solovyov’s historicism, and on the other hand stresses the “extra-temporal and intransient” ethical content in Tolstoy’s “amorphism” (see Krouglov, 2021).

шой долей уверенности сказать, что речь идет не только о значении и содержании нравственного идеала и вытекающих из него практических действиях, но и о правильном истолковании этики Канта, к которой оба мыслителя постоянно апеллируют, причем как явно, так и неявно. Соловьев критикует 1) кажущуюся ему чисто моралистической, исключаяющей мистику и метафизику в их привычном понимании, интерпретацию христианства у Толстого; 2) «моральный аморфизм» и индивидуализм этики Толстого, для которого, как полагает Соловьев, «добро существует лишь в субъективных душевных состояниях каждого отдельного человека и в естественно проистекающих отсюда добрых отношениях между людьми, а всякие собирательно-организованные формы общества своим искусственным и насильственным действием производят только зло» (Соловьев, 1988, с. 48–49, 92); 3) его «отвлеченный морализм», то есть стремление изолировать нравственную оценку и постановку вопроса от исторического и социального контекста, а также от познавательного и эстетического интереса; 4) собственно идею непотворения злу и связанную с ней проблематику национального, уголовного вопроса, проблему войны, тему отношений права и нравственности и т.д. При этом если первый мотив связан со спецификой восприятия христианства самим Соловьевым, который в противоположность Толстому пытается построить действенную этику, основанную на богочеловеческой энергии воскресения Христа, имеющую целью преобразование и обожение человека, человечества и всего мира, то второй и третий связываются им с этикой Канта, а четвертый он представляет как следствие из трех первых. Существенно здесь то, что его полемика против этих моментов толстовской концепции также ведется с опорой на кантовские формулировки категорического императива.

В качестве парадигмального примера Соловьев рассматривает ситуацию «частного противодействия» единичному злодеянию. Его основной аргумент направлен скорее против

ple grounds for saying that it deals not only with the significance and content of the moral ideal and the practical actions that follow from it, but also with the correct interpretation of Kant's ethics to which both thinkers constantly appeal, explicitly and implicitly. Solovyov inveighs against 1) Tolstoy's interpretation of Christianity which he considers to be moralistic, ruling out mysticism and metaphysics in the habitual sense; and 2) the "moral amorphism" and individualism of the ethics of Tolstoy for whom, Solovyov believes, "the good is to be found only in the subjective mental states of each individual and in the good relations between men which naturally follow therefrom, and that all collectively organised forms of society lead to nothing but evil" (Solovyov, 1918, p. XXXVI, cf. p. XXVI); 3) his "abstract moralism", i.e. the tendency to isolate moral evaluation and the setting of the question proceeding from the historical and social context and from the cognitive and aesthetic interest; 4) the actual idea of nonresistance to evil and the related problems of the national, the criminal question, the problem of war, the relationship between law and morality etc. The first motive is linked with the specific perception of Christianity by Solovyov who, unlike Tolstoy, tries to construct an effective ethic based on the God-human energy of the resurrection of Christ which seeks to transfigure and deify the human being, humanity and the world; the second and third motives he links with Kant's ethics, and the fourth is presented as the consequence of the first three. It is important that his polemic against these elements of Tolstoy's concept also proceeds from Kant's formulation of the categorical imperative.

меньшей посылки в упомянутом выше силлогизме и строится следующим образом: поскольку «самый факт физического насилия, т.е. применения мускульной силы», в отношении человека не является безнравственным (например, в ситуации спасения утопающего) (Там же, с. 397–398), то и применение силы в отношении преступника (например, потенциального убийцы, занесшего руку над своей жертвой) необязательно является злом: вопрос заключается в возможности построения нравственно правильного отношения к нему, в характере моральной интенции.

Таким образом, хотя «противодействовать злу злом непозволительно и бесполезно, ненавидеть злодея и мстить ему есть нравственное ребячество» (Там же, с. 397), но не всякое применение силы — в этом Соловьев не соглашается с Толстым — является злом. Выявляя критерии злого и незлого насилия, Соловьев предсказуемо опирается на Канта, а именно 1) на его обоснование правомерности принуждения (насилие, призванное остановить насилие, «прямо вытекает из требований нравственного принципа») (Там же, с. 396) и 2) на вторую формулу категорического императива, которая, с его точки зрения, должна работать как в отношении жертвы, так и в отношении преступника: «нравственное начало запрещает делать из человека только средство» (Там же, с. 398). Не упуская из виду жертву, Соловьев все же концентрируется на статусе преступника, который, с его точки зрения, находится даже в более бедственном положении, чем потерпевший: исполнение им своего преступного намерения наносит урон его человеческому достоинству, противодействие же ему означает деятельное уважение и поддержание этого достоинства (Там же, с. 396). Таким образом, по Соловьеву, останавливая убийцу, пусть даже насильем, мы спасаем его человечность.

Переводя с языка деонтологии на собственный язык моральных эмоций, Соловьев утверждает, что «требуется жалеть обоих, и если мы этому следуем, если мы действитель-

As an example Solovyov cites the situation of “particular counteraction” to a single evil act. The main thrust of his argument is directed rather against the lesser premise in the above-mentioned syllogism and runs like this: because “the fact of physical violence, i.e. of the application of muscular force” to a human is not immoral (for example, when saving a drowning man) (*ibid.*, pp. 317-318), the use of force against a criminal (for example, a potential killer who is about to strike the victim) is not necessarily evil: the question is the possibility of building a morally correct attitude to it, the character of the moral intent.

Thus, although “[t]o resist evil by evil is wrong and useless; to hate the evil-doer for his crime and therefore to revenge oneself on him is childish” (*ibid.*, p. 317), but not any use of force — and here Solovyov disagrees with Tolstoy — is evil. Isolating the categories of evil and non-evil violence, Solovyov predictably falls back on Kant, that is, 1) his justification of coercion (violence called upon to stop violence “directly follow[s] from the demands of the moral principle” (*ibid.*, p. 316)); 2) the second formula of the categorical imperative which, in his opinion, should apply both to the victim and to the criminal: “The moral principle forbids to make a human being merely a means” (*ibid.*, p. 318). Without leaving the victim out of sight, Solovyov nevertheless concentrates on the status of the criminal who, he believes, is even in a more parlous situation than the victim: implementation of his criminal intent deals a blow at his human dignity, counteraction shows effective respect and support of dignity (*ibid.*, p. 316). Thus, according to Solovyov, by stopping the murderer, even by force, we rescue his humanity.

но имеем в виду общее их благо, то разум и совесть внушат нам, в какой мере и в каких формах необходимо здесь применять физическое принуждение» (Там же, с. 398). Универсальность этой жалости позволяет Соловьеву в критической ситуации опереться на принцип меньшего зла: «...*нечаянно* убить человека преступного есть меньший грех, нежели по собственному произволу допустить намеренное убийство невинного» (Там же, с. 397).

Еще одной существенной новацией Соловьева становится введение в обсуждаемый мысленный эксперимент темы общества. Последнее предстает здесь как частично самостоятельная реальность, чьи интересы и право оказываются задеты ситуацией не меньше, чем интересы и право преступника и его жертвы (Там же, с. 403). Тем самым здесь к кантианскому мотиву присоединяется гегельянский. Именно в этом отношении можно говорить об относительном индивидуализме этики Толстого (и Канта) в сравнении с соловьевской. Последняя выступает как социальная этика, в которой личность и общество предстают как соотносительные начала. При этом личность все же мыслится как первичная и абсолютно-ценная реальность, как особая форма бесконечного содержания, обладающая бесконечным стремлением и в силу этого бесконечным достоинством, а общество — как ее осуществление и восполнение (см.: Там же, с. 282–286)<sup>13</sup>. Тематизируя общество как позитивную моральную реальность, Соловьев уже не может рассматривать воздействие на личность его институтов, в первую очередь государства, исключительно негативно, как организованное насилие, по отношению к которому у христианина может быть только один долг — разорвать круг насилия. Государство как «собираательно-организованная жалость» требует соучастия христианина (Там же, с. 522).

Тем самым право общества на безопасность мотивируется, вопреки Толстому, не эвдемони-

Translating the language of deontology into the language of moral emotions, Solovyov argues that “[w]e ought to *pity both* the victim and the criminal; and if we do so, if we really have the good of them both in view, reason and conscience will tell us what measure and what form of physical compulsion is necessary” (*ibid.*, p. 318). The fact that pity is universal enables Solovyov, in a critical situation, to “invoke the principle of the lesser evil”: “*unintentionally* to kill a criminal is a lesser sin than deliberately to allow an intentional murder of an innocent person” (*ibid.*, p. 317).

Another important novelty introduced by Solovyov brings society into the above thought experiment. Society is here a partially independent reality whose interests and rights are affected by the situation no less than the interests and rights of the criminal and the victim (*ibid.*, p. 322). Thereby a Hegelian motive is added to the Kantian motive. In that respect we can talk about the relative individualism of the ethics of Tolstoy (and Kant) compared with Solovyov’s ethics. The latter is social ethics in which the individual and society are inter-related. The individual is still the primary reality of absolute-value, a special form of infinite content which has infinite striving and, on the strength of this, infinite dignity, while society is its actualisation and replenishment (see *ibid.*, pp. 200–204).<sup>13</sup> Thematising society as a positive moral reality, Solovyov can no longer consider the influence of institutions — above all the state — on the individual only negatively, as organised violence with regard to which a Christian can have only one duty, namely to break the circle of violence. The state as “collectively organised pity” demands the Christian’s participation (*ibid.*, p. 448).

<sup>13</sup> Об абсолютности личности и ограниченности прав общества в отношении личности см.: (Соловьев, 1988, с. 295).

<sup>13</sup> On the absolute value of the individual and limited rights of society vis-à-vis the individual see Solovyov (1918, p. 213).

стически, а чисто морально — поскольку эта безопасность необходима как основа «организованной жалости». Соловьев, несомненно, учитывает толстовскую критику пенитенциарной системы, но не требует ни ее отмены, ни отказа христиан от участия в ней, а предлагает осуществление моральной реформы этой системы (см.: Там же, с. 403—405). То же самое касается и других институтов эпохи модерна: Соловьев частично присоединяется к толстовской критике их секулярного и, соответственно, насильнического характера, но, усматривая в них и позитивно моральные аспекты, предлагает христианину не отказываться от участия в их деятельности, а работать над их преобразованием.

В заключение коснемся специфики характера моральной рефлексии у Соловьева. Ее напряженность и вовлеченность, с одной стороны, существенно уступают таковой характеристике моральной рефлексии Толстого, а с другой — превосходят таковую у Канта. Соловьев не имел личного боевого или судебного опыта, не пережил, в отличие от своих последователей в XX в., значительных общественных потрясений и гуманитарных катастроф. Тем не менее как философ он был активно вовлечен в общественную жизнь, регулярно выступал в защиту обижаемых (евреев, голодающих и пр.), а в своей личной жизненной практике целенаправленно разрушал структуры повседневности<sup>14</sup>. Это привело к формированию специфической чувствительности, позволившей ему эти грядущие потрясения и катастрофы не только предвидеть (в «Повести об антихристе»), но и остро прочувствовать. В силу этого видимый оптимизм и абстрактность его морального дискурса, которые на фоне толстовской экзистенциальной серьезности смотрятся несколько легкомысленно, не должны скрывать от читателя напряженность его духовного поиска и серьезность его отношения к задачам христианина в современном мире.

<sup>14</sup> См. яркую картину этих практик в: (Трубецкой, 1911).

In this society's right to security is motivated, contrary to Tolstoy, not eudemonically, but purely morally insofar as security is necessary as the basis of "organised pity". Solovyov undoubtedly is mindful of Tolstoy's criticism of the penitentiary system, but he does not demand its abolition or Christians' refusal to take part in it, but instead calls for a moral reform of the system (see *ibid.*, pp. 323-325). The same is true for the other institutions of the modern era: Solovyov partially concurs with Tolstoy's criticism of its secular and, accordingly, coercive character but, being aware of some positive moral aspects in them, urges the Christian not to renounce participation in their activities, but to work to transform them.

Finally, let us touch upon the specific features of Solovyov's moral reflection. It is not so intense and involved as Tolstoy's but more so than Kant's. Solovyov had no personal military or judicial experience and, unlike his twentieth-century successors, was not exposed to major social upheavals and humanitarian disasters. Nevertheless, as a philosopher he was actively involved in social life, regularly came out in defence of the ill-done-by (Jews, famine-stricken people etc.), and in his personal life was committed to destroying quotidian structures.<sup>14</sup> This sharpened his sensibility and enabled him not only to foresee future upheavals and catastrophes (*cf.* "The Story of Antichrist"), but to feel them intensely. For all these reasons the apparent optimism and abstract character of his moral discourse, which look somewhat light-hearted against the background of Tolstoy's existential seriousness, need not conceal from the reader the intensity of his spiritual quest and seriousness of his attitude to the Christian's tasks in the modern world.

<sup>14</sup> See a vivid picture of these practices in Trubetsky (1911).

Неудивительно, что русские мыслители, жившие в гораздо более трудные времена XX в., оставались во многом его последователями.

#### 4.3. И. А. Ильин: апология сопротивления злу силой

Имя Соловьева не упоминается на страницах трактата «О сопротивлении злу силою» (как и имя Толстого в «Оправдании добра»). Критические упоминания в близкой по теме, связанной с началом Первой мировой войны статье «Основное нравственное противоречие войны» (1914) показывают, что в предреволюционный период Ильин, как и Франк, судил о соловьевской критике Толстого главным образом по «Трем разговорам» и относился к ней весьма критически, полагая «несправедливой карикатурой», в которой «настроение сходит за аргумент» (Ильин, 1914, с. 820)<sup>15</sup>. Идея Толстого «о несопротивлении нападающему как об одном из действительных нравственных средств борьбы со злым и хищным желанием нападающего», с его точки зрения, не была оценена по достоинству (Там же, с. 821). Тем не менее дальнейший анализ покажет, что приведенное в начале предыдущего параграфа указание Бердяева на зависимость концепции Ильина от аргументации Соловьева и его последователей следует считать верным. И упомянутая статья, и трактат написаны вполне в русле идей «путейского» сборника «О религии Льва Толстого», в особенности статей Е. Н. Трубецкого и самого Бердяева (см.: Трубецкой, 1912; Бердяев, 1912), хотя и представляют собой их радикализацию в свете начала мировой войны и последующих событий. Рассмотрим подробнее аргументацию, представленную в трактате.

Трактат 1925 г. опирается на новый, существенно более богатый и трагичный исторический опыт: уже пережиты Первая мировая война, Февральская и Октябрьская револю-

No wonder the Russian thinkers who lived in far more difficult times in the twentieth century remained in many ways his successors.

#### 4.3. Ivan Ilyin: *Apologia of Resistance to Evil by Force*

Solovyov is not mentioned by name in the tract *On Resistance to Evil by Force* (just as Tolstoy's name is not mentioned in *The Justification of the Good*). Critical references to a related topic connected with the start of the First World War in the article "The Main Moral Contradiction of the War" (1914) show that in the pre-revolutionary period Ilyin, like Frank, judged Solovyov's critique of Tolstoy mainly on the basis of *Three Conversations* and took a very critical view of it, describing it as "an unfair caricature" in which "mood passes for argument" (Ilyin, 1914, p. 820).<sup>15</sup> He believes that Tolstoy's idea "on non-resisting an attacker as a real moral means of struggle against an evil and predatory wish of the attacker" has not received due recognition (*ibid.*, p. 821). Nevertheless, subsequent analysis will show that Berdyaev's claim, cited at the beginning of the previous section, to the effect that Ilyin's concept draws on the argumentation of Solovyov and his followers is valid. The article referred to and the tract are quite in line with the ideas of the collection *On the Religion of Lev Tolstoy* brought out by *Put'* publishing house, especially the articles of Trubetskoy and Berdyaev himself (see Trubetskoy, 1912; Berdyaev, 1912), although they radicalise these ideas in the light of the start of the World War and the events that followed. Let us take a closer look at the argumentation presented in the tract.

The 1925 tract draws on new, richer and more tragic historical experience: the First

<sup>15</sup> Противоположную оценку аргументации «Трех разговоров» см: (Трубецкой, 1912, с. 70–71).

<sup>15</sup> For an opposite assessment of the argumentation in *Three Conversations* see Trubetskoy (1912, pp. 70-71).

ции, подпольная антибольшевистская работа и Гражданская война, кампании по вскрытию мощей и изъятию церковных ценностей, вынужденная эмиграция. Ильин сближается с представителями белого движения и активно воспринимает их понимание хода вещей. Итогом становится усиление романтизирующей героизации воинского насилия и, как следствие, критичности в отношении идей Толстого, которые теперь подвергаются уничтожительной критике<sup>16</sup>. Признавая и здесь, что толстовское «непротivление» в действительности есть «особый вид сопротивления» злу (Ильин, 1925, с. 16), Ильин считает всю концепцию недостаточно продуманной и в силу этого философски и духовно ложной.

Апология сопротивления злу силой у Ильина в значительной степени представляет собой повторение и развертывание определенной линии аргументов Соловьева и Канта, а именно — о правомерности принуждения. В развитие этой линии Ильин предлагает вообще отказаться от понятия «насилие» как слишком связанного с негативными коннотациями и использовать в качестве общего термина нейтральные «заставление» и «понуждение» (тем самым он, как и Соловьев, пересматривает вторую посылку сформулированного Франком морального силлогизма). Он намечает многообразную феноменологию «заставления», сохраняя термин «насилие» для «предосудительного заставления», «исходящего из злой души и направляющего на зло», и предлагает рассмотреть проблему «непредосудительного заставления», которая, как он считает, полностью выпадает из внимания при толстовской постановке вопроса (Там же, с. 30). Это «непредосудительное заставление» и есть, по сути, кантовское «правое принуждение», «препятствие к препятствию свободе».

Как и Соловьев, границу между насилием и правым принуждением Ильин проводит, апел-

<sup>16</sup> Интересный анализ эволюции отношения Ильина к Толстому, а также этики Ильина и ее отношения к христианству см.: (Евлампиев, 1998, с. 186–195).

World War, the February and October 1917 revolutions, underground anti-Bolshevik work and the Civil War, campaigns to exhume the relics of saints and seize church valuables, and forced emigration. Ilyin draws closer to the White movement and embraces their interpretation of the course of events. Increasingly, he tends to romanticise military violence and as a consequence to criticise Tolstoy's ideas which he subjects to scathing criticism.<sup>16</sup> Recognizing even here that Tolstoy's "non-resistance" is really "a special kind of resistance" to evil (Ilyin, 2018, p. 12), Ilyin considers the concept to be ill-thought-out and hence philosophically and spiritually false.

Ilyin's apologia for resistance to evil by force largely repeats and unfolds a certain line of argumentation by Solovyov and Kant, namely the arguments that justify coercion. Developing this line of thought Ilyin proposes to drop the concept "violence" which is laden with negative connotations and to use instead the more neutral concepts of "inducement" (*zastavleniye*) or "compelling" (*ponuzhdeniye*) somebody to do something (whereby he, like Solovyov, revises the second premise of Frank's moral syllogism). He suggests a diverse phenomenology of inducement, reserving the term "violence" for "reprehensible inducement coming from an evil soul or directing toward evil" (*ibid.*, p. 25; corrected by Editor) and urges the need to consider the problem of "non-reprehensible inducement" (*ibid.*; corrected by Editor) which, he claims, is totally ignored in Tolstoy's approach. The "non-reprehensible inducement" is basically Kant's "right coercion", "a hindering of hindrance to freedom".

Like Solovyov, Ilyin draws the boundary between violence and right coercion by ap-

<sup>16</sup> See an interesting analysis of the evolution of Ilyin's attitude to Tolstoy as well as Ilyin's ethics and its attitude to Christianity in Evlampiyev (1998, pp. 186-195).

лирую ко второй формуле категорического императива: «Насильник говорит своей жертве: “ты средство для моего интереса и моей похоти”, “ты не автономный дух, а подчиненная мне одушевленная вещь”...» (Там же, с. 55). Напротив, «человек, *творящий понуждение или пресечение от лица духа*», стремится сохранить, поддержать или восстановить свободу другого: «...он не разрушает духовность безумца, а полагает начало его самообузданию и самостроительству; он не унижает его достоинства, а понуждает его прекратить свое самоунижение; он не попирает его автономию, а требует ее восстановления...» (Там же). В этом снова можно видеть корреляцию с идеями Соловьева за исключением того, что ни Соловьев, ни Кант не рассматривают преступника в промежутке между совершением преступления и исправлением как «безумца», то есть не лишают его в этот период вменяемости, объективного достоинства, статуса «цели в себе» и связанных с этим неотъемлемых прав<sup>17</sup>. Напротив, именно на их признании основана соловьевская идея гуманистической реформы пенитенциарной системы.

Таким образом, в концепции Ильина возникает возможность деперсонализации «злодея». Ильин рисует «ряд классических состояний», выражающих собой «постепенное отделение и удаление того, кто любит, от того, кто утрачивает право на полноту любви». Этот ряд, начинающийся «неодобрением, несочувствием», заканчивается «пресечением, безжалостностью, казнью» (Там же, с. 139–140). Если вспомнить статус жалости как нравственного отношения к равному в «Оправдании добра», то нетрудно увидеть, что предложенный Ильиным ряд состояний фактически заканчивается лишением «злодея» человеческого достоинства и статуса.

С другой стороны, здесь сохраняется важный для Канта элемент взаимности, в структу-

pealing to the second formula of the categorical imperative: “The *attacker* says to his victim: ‘you are a means for my interest and my lust’, ‘you are not an autonomous spirit, but a subordinate object of mine’ [...]” (*ibid.*, p. 48). By contrast, someone “who *sustains compulsion or suppression on behalf of the spirit*” seeks to preserve, support and restore the freedom of the other: “[...] he does not destroy the spirituality of the madman, but presupposes the beginning of his self-restraint and self-construction; he does not demean his dignity, but compels him to stop his self-abasement; he does not violate his autonomy, but requires its restoration [...]” (*ibid.*) Herein we can again discern a correlation with Solovyov’s ideas, except that neither Solovyov nor Kant examines the criminal in the interval between the commission of the crime and the reforming as a “madman”, i.e. do not, during that period, deprive him of sanity, objective dignity, the status of “an end in itself” and associated inalienable rights.<sup>17</sup> On the contrary, Solovyov’s idea of a humanistic reform of the penitentiary system is based on the recognition of these rights.

Thus, Ilyin’s concept allows of depersonalisation of “the villain”. Ilyin describes a “series of classical states” which manifest “gradual detachment and separation of one who loves and one who loses the right to the fullness of love”. The series begins with “disapproval, lack of sympathy” and ends with “suppression, ruthlessness, execution” (*ibid.*, p. 133). If we recall the status of pity as a moral attitude to an equal in *The Justification of the Good* it will readily be seen that the sequence of states contemplated by Ilyin ends with “the villain” being deprived of dignity and status.

<sup>17</sup> Ср. у Ильина: «Добро и зло в действительности не равноценны и не равноправны; и точно так же не равноценны и не равноправны их живые носители, осуществители и слуги» (Ильин, 1925, с. 112).

<sup>17</sup> Cf. Ilyin (2018, p. 106): “Good and evil are in fact *not* equivalent or equal in rights; and their living conduits, agents and servants are similarly *not* equivalent or equal in rights.”



ру которой Ильин, вслед за Соловьевым и Гегелем, вводит общество: «Ибо бытие злодея есть проблема... для всех, значит, и для пострадавшего, но не как для пострадавшего и непростившего, а как для члена того общественного единения, которое призвано к общественному *взаимовоспитанию* и к организованной борьбе со злом» (Там же, с. 132).

Проблемы и сама личность «пострадавшего» у Ильина вообще уходят на второй план (отчасти вслед за Толстым). Как основную моральную коллизию он рассматривает отношение, возникающее между обществом, злодеем (злодеями) и героем (борцом со злом). Если Соловьев пытается тут сохранить равновесие, требуя равной (хотя и различно направленной) жалости для жертвы и для насильника (и указывает на общество как на контекст и одновременно заинтересованного участника ситуации), то Ильин, как мы увидим, оказывается ближе к Гегелю с его представлением об обществе как «нравственной субстанции» личности, чем к Соловьеву и Канту, для которых именно личность является «целью в себе». Подрыв автономии личности проявляется и в том, что требование борьбы со злом в самом себе, самопонижение Ильин описывает не как личный долг, а как «общественную обязанность» (Там же, с. 149). Этот примат общества над личностью ведет к тому, что любое утверждение свободы мыслится здесь как замаскированное утверждение «свободы злодеяния», влечет за собой, вольно или невольно, оправдание не ограниченного никакими формальными рамками государственного насилия в отношении «злодеев» (Там же, с. 150, 152). Тем самым в отношении концепции Ильина возникает вопрос, насколько работающей остается здесь 2-я формула категорического императива, не оказываются ли как жертва, так и злодей лишь средствами для самоутверждения общества и его «святынь»?

В соответствии с утверждаемым таким образом приматом общества Ильин в принципе пытается уйти от индивидуального физического насилия как базовой парадигмы для ана-

On the other hand, this preserves the element of reciprocity which is important for Kant and into whose structure Ilyin, following Solovyov and Hegel, introduces society: “For the existence of a villain is a problem [...] *for all*, and therefore for the victim as well, but not considered as a victim and one who is unable to forgive, but as a member of the social union which calls him to the service of *mutual social education* and to the organized struggle against evil” (*ibid.*, p. 125).

For Ilyin (as is partly the case with Tolstoy) the problems and personality of the “victim” recede into the background. For him the moral issue is the relationship which arises between society, the villain(s) and the hero (who combats evil). Solovyov tries to keep a balance, demanding equal (though differently directed) pity for the victim and for the perpetrator (pointing to society as the context and simultaneously as concerned participant in the situation). Ilyin by contrast, as we shall see, turns out to be closer to Hegel with his notion of society as the “moral substance” of the personality than to Solovyov and Kant, for whom the personality is “an end in itself”. Personal autonomy is also undermined by Ilyin’s demand to combat evil within oneself, self-compulsion, which he describes as “a *public duty*” (*ibid.*, p. 142). The primacy of society over the individual results in any assertion of freedom being seen as a disguised affirmation of “the freedom of crime” and, wittingly or unwittingly, justifying state violence with regard to “villains” without any formal constraints (*ibid.*, pp. 143, 145). This exposes Ilyin to the question, how relevant is the second formula of the categorical imperative and do the victim and the villain turn out to be mere means of the affirmation of society and the things it holds “sacred”?

In accordance with the primacy of society, Ilyin essentially tries to abandon individu-

лиза и предполагает, что физическое насилие по отношению к отдельному человеку — лишь частный и не самый значительный случай злодеяния вообще. В действительности «главным проявлением зла... остается именно качественное извращение и архитектурное разложение живого духа» (Там же, с. 57–58), причем не индивидуальное, а коллективное, осуществляемое «сговорившимися злодеями» в отношении «целых народов и всего человечества» (Там же, с. 56–57). Таким образом, не отдельные насильники и убийцы, а организованные в сообщества «враги дела Божия на земле» оказываются, по Ильину, подлинными злодеями. Объектом злодеяния тоже оказывается не личность, а общество и его святыни. При этом, отрицая различие между «злодеянием» и «злупыхательством» и тем самым стирая границу между нравственностью и правом, Ильин фактически утверждает идею того, что позже будет названо мыслепреступлением (Там же, с. 151).

Здесь особенно ясно проявляется влияние исторического опыта автора на его идеи. За образом «сговорившихся насилующих злодеев» явно просматриваются Центральный комитет ВКП(б) и Совнарком, хотя одновременно он несет в себе и характерные для белой эмиграции конспирологические ассоциации, во многом обусловившие, как кажется, популярность идей философа.

Итак, с точки зрения Ильина, морализирующий толстовец оказывается гедонистом, так же повинным против 2-й формулы категорического императива (он рассматривает других лишь как средство для достижения собственной праведности), как и злодей. Его моральная рефлексия индивидуалистична и эгоцентрична, а потому недостаточна. В действительности долг требует от человека активной и бескомпромиссной борьбы со злом, готовности сознательно жертвовать личной безгрешностью ради общего блага. Образ такого борца со злом одновременно героизируется и сакрализируется Ильиным путем обращения к «водительным образам» святых воинов — архангела Михаила и Георгия Победоносца (Там же, с. 130).

al physical violence as the basic paradigm of analysis and postulates that physical violence toward a single individual is only a particular and not the most significant case of villainy in general. In reality “the main manifestation of evil [...] remains precisely the qualitative perversion and the architectural decomposition of the living spirit” (*ibid.*, p. 50), not an individual but a collective decomposition, effected by conspiring villains with regard to “whole nations, and [...] all mankind” (*ibid.*, p. 49). So, it is not individual rapists and murderers, but organised communities of “the enemies of God’s works on earth” who are, according to Ilyin, the real villains. The object of evil, too, is not the individual but society and the things it holds sacred. Rejecting the difference between “crime” and “malevolence”, and thus erasing the boundary between morality and law, Ilyin practically affirms the idea of what would later be called thought crime (*ibid.*, p. 144).

It is here that the influence of the author’s historical experience on his ideas is particularly manifest. The image of “conspiring violent villains” is a thinly veiled reference to the Central Committee of the Bolshevik Party and Sovnarkom (the Soviet government) although it also reflects the conspiracy mentality of the White émigré community, which in many ways contributed to the popularity of Ilyin’s ideas.

Thus, according to Ilyin, a moralising Tolstoyan turns out to be a hedonist who contravenes just as much the second formula of the categorical imperative (he sees others only as a means to attain his own righteousness) as a villain. His moral reflection is individualistic and egocentric and therefore insufficient. In reality, duty demands from man active and uncompromising struggle against evil, a readiness to sacrifice consciously personal sinlessness for the common good. Ilyin glorifies and

Таким образом, глубокая противоположность между позициями Толстого и Ильина очевидна. Если, несмотря на это, попробовать найти между ними сходство, то оно, как представляется, будет лежать не в области содержания, а скорее в характере говорения. Вслед за Толстым и в противоположность Соловьеву Ильин углубляет экзистенциальную рефлексию относительно субъективности морального деятеля. Окончательная формула проблемы у Ильина вся центрирована вокруг «я» этого деятеля, которое, как и «я» в трактатах Толстого, несет на себе отчетливый автобиографический отпечаток:

...если я вижу подлинное злодейство или поток подлинных злодейств и нет возможности остановить его душевно-духовным воздействием, а я подлинно связан любовью и волей с началом божественного добра не только *во мне*, но и *вне меня*, — то следует ли *мне* умыть руки, отойти и предоставить злодею свободу кощунствовать и духовно губить, или я должен вмешаться и пресечь злодейство физическим сопротивлением, идя сознательно на опасность, страдание, смерть и, может быть, даже на умаление и искажение *моей личной праведности*? (Там же, с. 65–66; курсив мой. — К.А.).

Более того, Ильин требует от морального деятеля постоянной и всё углубляющейся авторефлексии относительно собственного духовного состояния, аскетической внутренней духовной работы, проверки совести, включающей таинство исповеди, с помощью которого осуществляется восстановление умаленной в борьбе со злом праведности.

Представляется, однако, что ключевое для всей моральной конструкции Ильина условие — наличие подлинной связи «любовью и волей с началом божественного добра» — утверждается здесь догматически и не допускает проблематизации. Любое сомнение в ее подлинности (как и в чистоте злодейства злодея) неизбежно разрушает конструкцию, ставит право и долг пресечения злодейства под вопрос. Мысленный эксперимент Ильина ока-

sanctifies the image of such a fighter against evil by invoking the “guiding images” of holy warriors: the Archangel Michael and St. George (*ibid.*, p. 123).

All this lays bare the polarities between Tolstoy and Ilyin. If, however, we were to try to find similarities between them, they would consist not in the content, but in the manner of speaking. Following Tolstoy and contrary to Solovyov, Ilyin deepens existential reflection on the subjectivity of the moral agent. Ilyin’s ultimate formula centres round the “I” of the agent, which, like the “I” in Tolstoy’s tracts, bears a clear autobiographical imprint:

[...] if I see true villainy or the flow of real crimes, and there is no way to prevent it by a psychospiritual effect, and I am truly bound by love and will to the origin of divine good not only *in me* but also outside of *me*, should I wash my hands, back off and give the villain the freedom to blaspheme and spiritually destroy, or must I intervene and stop the evil by physical resistance, going consciously towards danger, suffering, death, and maybe even the diminishment and distortion of *my own* righteousness? (*ibid.*, pp. 59-60; corrected by Editor; my italics — K.A.).

Moreover, Ilyin demands from the moral agent constant and ever deepening auto-reflection on his/her own spiritual state, ascetic inner spiritual work, searching of his/her conscience, respect for the sacrament of confession which restores the righteousness diminished in the struggle against evil.

In my opinion, however, the existence of a genuine link “by love and the will with divine good”, the key condition of Ilyin’s moral construction, is asserted dogmatically and defies problematisation. Any questioning of its validity (like the unalloyed wickedness of the vil-

зывается, если можно так выразиться, *слишком чистым*: та определенность в добре и зле, которую он рассматривает как условие возможности силового вмешательства, в действительности почти никогда не имеет места. Попытка использовать результат этого мысленного эксперимента на практике должна вести примерно к следующей перестановке основных данных: *поскольку зло реально и должно быть во что бы то ни стало остановлено и уничтожено, хотя бы и силой, а условием моральности применения силы в отношении зла является праведность субъекта, ergo, я как субъект, применяющий силу в отношении подлинного зла, при условии соблюдения всех правил и условий являюсь праведным субъектом (как и каждый, кто соблюдает описанные правила)*. Тем самым авторефлексия субъекта оказывается здесь (в отличие от толстовской постановки проблемы) существенно ограниченной. Формирующееся здесь сознание может быть по аналогии с гегелевским «несчастливым сознанием» охарактеризовано как «самоуверенное сознание», чья цельность и уверенность в собственной моральной правоте опирается на вытеснение заложенных в его основание морально проблематичных моментов.

Результатом становятся вычленение из общей массы человечества однозначно определенных групп злодеев и борцов со злом (по сути дела, соответствующих политическим группам красных и белых) и романтизация действий последних через описание «трагической ситуации», в которой они вынуждены поступать своей праведностью ради спасения общества от зла. Тот факт, что «поступиться праведностью» означает здесь совершать насилие и даже убивать, оказывается (в отличие от статьи 1914 г.) отодвинут на второй план.

Итак, Ильин в своей критике Толстого опирается на аргументы Соловьева и категориальный аппарат Канта и Гегеля. Представляя толстовскую мораль как гедонистическую, он пытается удержаться на уровне толстовской постановки проблемы, однако в своей авторефлексии существенно ему уступает. Если моральный ригоризм Толстого заставляет его посто-

lain) inevitably destroys the structure and calls in question the right and duty to stop an evil act. Ilyin's thought experiment turns out to be *too pure*, as it were: the certainty concerning good and evil which he sees as the condition of the possibility of intervention by force, hardly ever happens in reality. An attempt to use the result of this thought experiment in practice would lead to roughly the following redistribution of the basic data: *because evil is real and must be stopped and destroyed, even if by force, and the condition of morality of the use of force against evil is the righteousness of the subject, then I as the subject using force with regard to genuine evil, on condition of compliance with all the rules and conditions, am a righteous subject (like anyone who complies with the written rules)*. Clearly the subject's auto-reflection here (as distinct from Tolstoy's approach to the problem) is significantly limited. The consciousness that emerges here can, by analogy with Hegel's "unhappy consciousness", be characterised as "self-confident consciousness" whose integrity and assurance of its moral righteousness is achieved by sweeping the underlying morally problematic questions under the rug.

As a result, there emerge from the mass of humanity clearly defined groups of villains and fighters against evil (effectively corresponding to political Reds and Whites), with the actions of the latter romanticised through a description of their "tragic situation" in which they have to forgo their righteousness to save society from evil. The fact that "to forgo righteousness" means to use violence and even to kill is pushed into the background (in contrast to the 1914 article).

To sum up, Ilyin in his critique of Tolstoy uses the arguments of Solovyov and the categories of Kant and Hegel. In presenting Tolstoyan morality as hedonistic, he tries to match Tol-

янно ставить под вопрос свою праведность, постоянно стремиться к исправлению своей жизни, очищению ее от зла, то моральный ригоризм Ильина ведет философа к утверждению собственной праведности, проповеди борьбы с общественным злом и героизации связанного с этим насилия. При этом Ильин то опирается на 2-ю формулу категорического императива, то отбрасывает ее, рассматривая человека как орудие утверждения религиозно освященного нравственного миропорядка.

#### 4.4. Русская эмиграция

##### *между Ильиным и Толстым: Н. А. Бердяев*

Книга Ильина вызвала бурную дискуссию в философии и публицистике русского зарубежья<sup>18</sup>, однако наиболее этически принципиальными в этой дискуссии следует считать критические рецензии Н. А. Бердяева и З. Н. Гиппиус. Мы не будем анализировать их подробно, отметим, однако, что они, особенно рецензия Бердяева с говорящим названием «Кошмар злого добра», отражают существенный поворот, совершившийся в мышлении не только их авторов, но и ряда других философов, в том числе Франка (Бердяев, 1926). Высокая степень эмоциональности этой рецензии, пронизанной протестом против «кошмарной и мучительной», по выражению Бердяева, книги Ильина, объясняется тем, что автор спорит в ней не только со своим оппонентом, но и с самим собой — многие страницы известной книги Бердяева «Философия неравенства» (1923) проникнуты идеями, весьма близкими к концепции, изложенной в трактате Ильина (Бердяев, 1923, с. 190–201).

<sup>18</sup> Большая часть полемических материалов собрана в издании: (О сопротивлении..., 2007). См. также: (И. А. Ильин..., 2004). Аналитический обзор этой полемики см.: (Полторацкий, 1975). Несмотря на явные симпатии Полторацкого к Ильину, обзор дает довольно целостную картину и особо отмечает в рамках религиозно-философской линии критики идей Ильина статьи Бердяева и З. Н. Гиппиус. Последняя, однако, остается вне рамок нашего рассмотрения. См. также: (Евлампиев, 1998, с. 197–200).

stoy's level of treating the problems but falls far short in his auto-reflection. While Tolstoy's moral rigour makes him constantly question his own righteousness, seek to improve his life and cleanse it of evil, Ilyin's moral rigour is directed towards asserting his own righteousness and cleansing society's life from evil, which leads to glorification of the violence which this involves. Ilyin alternately falls back on the second formula of the categorical imperative or casts it aside, regarding man as an instrument in the assertion of a moral world order sanctified by religion.

#### 4.4. Russian Émigré Community

##### *between Ilyin and Tolstoy: Nikolay Berdyaev*

Ilyin's book provoked a stormy debate in the milieu of Russian émigré philosophers and publicists.<sup>18</sup> Still, the critical reviews of Nikolay Berdyaev and Zinaida Gippius stand out from the ethical point of view. Without going into details, let us point out that they, especially Berdyaev's review under the tell-tale title "The Nightmare of the Evil Good", reflect a pivot in the thinking not only of their authors, but of some other thinkers, including Frank (Berdyaev, 1926). Berdyaev's emotionally charged review, suffused with protest against this "nightmarish and painful" book, challenges not only the opponent, but the reviewer himself as many pages of his famous book *The Philosophy of Inequality* (1923) are informed with ideas very similar to the concept set forth in Ilyin's tract (Berdyaev, 2015, pp. 223-237).

<sup>18</sup> Most of these polemical materials are brought together in Lisitsa (2007) and Evlampiev (2004). For analytical review of the polemic see Poltoratsky (1975). In spite of Poltoratsky's undisguised sympathy for Ilyin, the review provides a comprehensive picture and singles out the articles by Berdyaev and Gippius which contain a religious-philosophical critique of Ilyin's ideas. Gippius, however, is beyond the scope of my article. See also Evlampiev (1998, pp. 197-200).

Обсуждение этого трактата приводит Бердяева к необходимости пересмотреть свое отношение к этике Толстого и проблеме сопротивления злу. Так, в своем главном этическом трактате «О назначении человека» Бердяев фактически следует Толстому в противопоставлении Евангелия и мирской морали и присоединяется к идее непротивления: «Не противься злу насилием. Мир же видит добро в противлении злу насилием. <...> Любите врагов ваших, благословляйте проклинаящих вас. Мир же видит добро лишь в том, чтобы любить друзей своих, а не врагов. И потому только христианство прорывает магический круг мести» (Бердяев, 1931, с. 132). Неправоту Толстого он видит лишь в «кантианской» интерпретации этого принципа как «правила», как «нормы жизни», которой он противопоставляет «осуществление совершенства и наступление Царства Божия» «во Христе и через Христа» (Там же).

Основной пафос этики позднего Бердяева — в идее трагической неразрешимости основных этических проблем. И все же, оказавшись перед выбором между Толстым и Ильиным, мыслитель (и вместе с ним многие авторы эмиграции) решительно делает поворот в пользу первого<sup>19</sup>. В русле этого поворота лежат и работы позднего Франка.

### 5. Поздний Франк: нравственное долженствование в контексте этики спасения и политики любви

Этические работы позднего Франка, в особенности «Свет во тьме» и соответствующие разделы апологетических очерков «С нами Бог», можно рассматривать в том числе как попытку создания реалистической христианской этики, альтернативной и этике непротивления Толстого, и соловьевскому эмотивизму, и этике силы Ильина, и трагической этике Бердяева.

<sup>19</sup> С этой точки зрения представляется очень упрощенной унифицированная трактовка аргументов Вл. Соловьева, Н. Ф. Федорова, Н. А. Бердяева и И. А. Ильина в работе: (Гельфонд, 2008).

The discussion around this tract prompts Berdyaev to reappraise his attitude to Tolstoy's ethics and the problem of nonresistance to evil. In his main ethical tract *The Destiny of Man* he practically concurs with Tolstoy in juxtaposing the Gospel and secular morality view and supports the idea of nonresistance: "Do not resist evil by force. But the world thinks it a good thing to resist evil by force. [...] Love your enemies, bless them that curse you. But the world thinks it good to love one's friends only and not one's enemies. This is why Christianity alone breaks through the vicious circle of vengeance" (Berdyaev, 1993, с. 124). He only faults Tolstoy over his "Kantian" interpretation of this principle as the "rule", "a norm of life" which he counters with the realisation of "perfection of the Heavenly Father" and the advent of the Kingdom of God "in and through Christ" (*ibid.*).

The main thrust of the later Berdyaev ethics is the idea of the tragic irresolvability of the main ethical problems. Even so, faced with a choice between Tolstoy and Ilyin, Berdyaev (along with many émigré authors) comes down four square on the side of the former.<sup>19</sup> The later works of Frank follow the same trend.

### 5. Later Frank: Moral Ought in the Context of the Ethic of Salvation and the Policy of Love

The ethical works of the later Frank, most notably *The Light Shineth in the Darkness* and the corresponding chapters of the apologetic essays, *God with Us*, can be seen, among other things, as an attempt to create a realistic Christian ethic that would be an alternative

<sup>19</sup> From that point of view, lumping together the arguments of Vladimir Solovyov, Nikolay Fedorov, Nikolay Berdyaev and Ivan Ilyin in Gelfond (2008) is a simplistic approach.

К моменту написания этих работ<sup>20</sup> его нравственный опыт был обогащен переживанием двух мировых войн, революции и Гражданской войны в России, работой философа-идеалиста в формирующихся советских научно-философских структурах (см.: Сидорин, 2021), изгнанием из России, участием в церковных и политических дискуссиях эмиграции, жизнью еврея в нацистской Германии и оккупированной немцами Франции. Неудивительно, что создаваемая им в конце жизни христианская этика оказывается опосредована существенно более глубокой, чем в ранних работах, рефлексией относительно базовых структур морального субъекта и его фундаментальной жизненной ситуации.

Толстой в этих работах упоминается лишь единожды и довольно критично. С одной стороны, Франк утверждает правоту «толстовства» в том, что «никаким насилием и принудительным обузданием нельзя ни сущностно преодолеть зло, ни сущностно оздоровить мир» (Франк, 2011а, с. 226). Собственное учение «о борьбе со злом любовью» Франк приравнивает к принципу «не противься злему». Однако, с другой стороны, здесь же он прямо указывает на ложность толстовской буквальной интерпретации последнего, подразумевающей «безусловное запрещение всяких насильственных действий или вообще действий земного порядка в борьбе со злом» (Франк, 2011б, с. 675, ср.: Франк, 2011а, с. 229). Вместе с тем влияние Толстого не следует недооценивать: представляется, что намеченная Франком в начале «Света во тьме» критика «самоуверенности всякой объективной богословской системы», предлагаемый последним поиск «*религиозно актуальных* “догматов”... которые дали бы нам прочную нравственную опору в жизни» (Франк, 2011а, с. 6, 9) в значительной степени исходит из толстовского импульса. Его понимание оппозиции Ветхого и Нового завета, данной в Нагорной проповеди, и соответствующих заповедей Христа, которые «суть не правила поведе-

<sup>20</sup> Историю их создания и связанные с ними архивные материалы см.: (Аляев, Оболевич, Резвых, 2021).

to Tolstoy's ethic of nonresistance, Solovyov's emotiveness, Ilyin's ethic of force and the tragic ethics of Berdyaev. By the time these works were written<sup>20</sup> his moral experience had been enriched by two world wars, the Russian revolution and Civil War, the idealist philosopher's work in newly-forming Soviet philosophical institutions (see Sidorin, 2021), expulsion from Russia, church and political discussions in the émigré community and the life of a Jew in Nazi Germany and German-occupied France. Not surprisingly, the Christian ethic he was developing toward the end of his life rested on a much deeper reflection on the basic structures of the moral subject and his fundamental life situation than we find in his early works.

In these works Tolstoy is mentioned only once, and in a rather critical way at that. On the one hand, he affirms “Tolstoyism” in that “no compulsion or repression can essentially overcome evil or essentially heal the world and generate good in the world” (Frank, 1989, p. 126). Frank associates his own teaching on “fighting evil with love” with the principle “do no resist evil”. However, on the other hand, in the same breath he declares that the literal interpretation of this principle is false: “an absolute prohibition to use any forcible *action* or any worldly kind of means for resisting evil” (Frank, 1946, p. 190, cf. 1989, pp. 128-129). Still, the influence of Tolstoy should not be underestimated: There is much of the Tolstoyan impulse in Franks's critique of the “self-assurance of all objective theological systems”, and his proposed search for “*religiously contemporary* ‘dogmas’ [...] that could give us solid moral support in life” (Frank, 1989, pp. XX, XXI) His interpretation of the opposition between the Old and the New Testaments in the Sermon on the Mount and the corresponding Commandments which “are not rules of behavior, but principles determin-

<sup>20</sup> For the history of these works and associated archive materials see Alyaev, Obolovich and Rezvykh (2021).

ния, а начала, определяющие правильное *внутреннее бытие* человека» (Там же, с. 242), также представляет собой попытку мыслить вместе с Толстым, но против Толстого.

Напротив, имя Канта упоминается Франком неоднократно, причем, как правило, именно в связи с категорическим императивом или близкими к нему понятиями. Так, философ сопоставляет опытную основу христианского учения о всемогуществе Бога и учение Канта «о всепобеждающей идеальной силе безусловного нравственного закона» (Там же, с. 85). В том же ключе Франк строит свое обоснование «нравственного ригоризма», идеи «абсолютности нравственного долга»: «Голос совести — веление верховной, идеально всемогущей воли Божией — требует беспрекословного повиновения и потому независим ни от каких эмпирических условий» (Там же, с. 276). Именно Кант оказывается его проводником в поиске истоков нравственной жизни в «духовном строе внутреннего бытия, нравственном состоянии человека» (Там же, с. 250).

В то же время кантовская интерпретация нравственной жизни в свете «категорического императива» как «веления безусловного», «одинаково обязательного для всех людей», соответствует скорее ветхозаветному сознанию, и на том же уровне остается, можно предположить, вместе с Кантом Толстой. Как полагает Франк, только апостол Павел открыл, что откровение Христа «определяет человеческую жизнь не в форме закона поведения, а в форме искупляющей и спасающей благодати...» (Там же, с. 239—240).

Здесь открывается путь к углублению моральной рефлексии. «Соловьевские» концепции богочеловечества и всеединства позволяют мыслителю, с одной стороны, обратить внимание на «богочеловеческую основу человеческого бытия» и «внутреннюю взаимосвязанность человеческих душ» (Там же, с. 123, 215), а с другой — сильнее прочувствовать, вслед за апостолами Павлом и Иоанном, власть «греха» или «плоти» над человеком в его нынешнем «мир-

ing the right inner being of man" (*ibid.*, p. 135), also represent an attempt to think along with and not against Tolstoy.

By contrast, Frank mentions Kant by name more than once, usually in connection with the categorical imperative or related concepts. For example, he compares the experiential basis of the Christian teaching on God's omnipotence and Kant's teaching on "the all-conquering ideal force of the absolute moral law" (*ibid.*, p. 43). In the same vein Frank grounds "moral rigour" and "absoluteness of moral duty": "The voice of conscience, the command of the supreme, ideally all-powerful will of God, demands complete obedience and is therefore independent of all empirical conditions" (*ibid.*, p. 154). Kant is his spiritual guide in the search for the sources of moral life in "the spiritual order of inner being," in "the moral state of man" (*ibid.*, p. 139).

At the same time Kant's interpretation of moral life in the light of the categorical imperative as "unconditional command" "equally obligatory for all people" chimes rather with Old Testament consciousness, and there Tolstoy is arguably in harmony with Kant. Frank believes that only the apostle Paul discovered that Christ's "revelation determines human life not in the form of a law of behavior but in the form of redeeming and saving grace" (*ibid.*, p. 133).

This paves the way for deepening moral reflection. Solovyovian concepts of God-mankind and all-unity enable him, on the one hand, to draw attention to "the Divine-human ground of the human being" (*ibid.*, p. 123) and the "inner mutual connectedness of human souls" (*ibid.*, p. 119) and, on the other hand, become imbued, following St. Paul and St. John, with a sense of the power of "sin" and "flesh" over the human being in his/her present worldly state as something universal, but inherently wrongful, something that needs to be overcome.



ском» состоянии как нечто универсальное, но при этом кардинально недолжное, подлежащее преодолению.

Этика долга, таким образом, трансформируется, но не в эмотивизм, а в экзистенциальную этику спасения, в рамках которой субъект рефлексивирует относительно условий возможности этого акта-процесса и соответствующих ему практик. Эти условия Франк формулирует в виде набора основных «двойственностей»: индивидуалистического и коллективистского понимания человеческого существования, «жизни в Боге и жизни в плену у мира сего». В результате «общность судьбы человеческих душ касается одинаково как достижений, так и немощей и грехов человеческой природы» (Там же, с. 215; ср.: Ильин, 1925, с. 147). Само спасение мыслится при этом и имманентно, как «духовное возрождение, просветление, укрепление» (Франк, 2011а, с. 217), и трансцендентно, как «включение в общее царство спасенного, просветленного бытия» (Там же, с. 212), причем «персоналистическое понимание спасения сочетается с... универсализмом духовного бытия», спасению подлежит не только «человеческая личность во всей единственности, неповторимости и сокровенности этого начала», но и мир в целом как всеединство (Там же, с. 217).

Из этого далее вытекает двойственность стоящих перед человеком задач и соответствующих им практик: «Наряду с задачей идти собственным путем к Богу... человек имеет еще насущную задачу действительно соучаствовать в солидарном оздоровлении и спасении мира». Эта последняя налагает на него нравственную ответственность не только за его личную греховность, но и за «общую греховность мира» (Там же, с. 218). Таким образом, здесь вновь возникает этика долга, но уже внутри общей рамки этики спасения: исполнение долга в отношении мира оказывается условием спасения, духовного оздоровления и возрождения личности. При этом само отношение к миру и, соответственно, путь реализации долга снова оказываются двойственными. Франк предлагает различать

The ethic of duty is thus transformed, not into emotivism but rather into an existential ethic of salvation within which the agent reflects on the conditions of the possibility of this act-process and the corresponding practices. Frank formulates these conditions as a set of basic “dualities”: the individualist and collectivist concept of human existence, life “in God” and “life in captivity of this world”. As a result, “[t]his commonality of the fate of human souls refers both to the achievements and to the weaknesses and sins of human nature” (*ibid.*, p. 120; cf. Ilyin, 2018, pp. 140-141). Salvation is thought both immanently, as “spiritual rebirth, illumination, strengthening” (Frank, 1989, p. 121), and transcendently, as “its inclusion into the universal kingdom of saved, illuminated being” (*ibid.*, p. 118), with “the personalistic idea of salvation [...] combined with the *universalism* of spiritual being”; what is to be saved is not only “the human personality in all its uniqueness and mystery”, but the whole world as all-unity (*ibid.*, p. 121).

From this follows the duality of the human being’s tasks and the corresponding practices: “Together with the task of following his own path to God [...], man also has the urgent task of actively participating in *the common healing and salvation of the world*”. The latter makes him personally responsible not only for his personal sinfulness, but for “the common sinfulness of the world” (*ibid.*, p. 121). Here the ethic of duty crops up again, but this time within the general framework of the ethics of salvation: the fulfilling of duty to the world turns out to be a condition of salvation, of spiritual improvement and rebirth of the personality. The attitude to the world, and thus the way toward fulfilling duty, again, is dual. Frank distinguishes “the task of *genuine, essential salvation* and the task of simple *protection from evil*” (*ibid.*, p. 125).

«между задачей *подлинного, сущностного спасения* и задачей простого *ограждения от зла...*» (Там же, с. 225).

Из этих задач первая практически совпадает с задачей личного нравственного совершенства, представляет собой его проекцию в сферу межличностных отношений. Этого, однако, недостаточно для решения второй задачи. Нравственный опыт говорит нам о «недостаточности или слабости благодатных сил в качестве эмпирических сил, эффективно действенных в мире...» (Там же, с. 227–228). Тем самым правомерным становится вопрос о специфической форме, которую в этих рамках принимает наш долг, зачастую связанный с «мирскими способами борьбы». Приходится признать, что он «вынуждает нас скорее брать на свою совесть *грех*, чем, блюдя нашу личную чистоту и святость, из-за бездействия оказаться повинным в торжестве в мире зла, с которым мы не вступили в борьбу» (Там же, с. 228–229).

Именно на этих основаниях строится дальнейшее оппонирование Франк христианскому пацифизму и именно в этом пункте его мысль (но не риторика!) в наибольшей степени приближается к мысли Ильина. В то же время здесь необходимо отметить ряд существенных отличий:

1. Применение силы в рамках мирского сопротивления злу Франк, в отличие от Ильина и Соловьева, мыслит исключительно как действие «против воли», в рамках принципа «наименьшего зла» и даже, как он выражается, «*состояния крайней необходимости*» (Там же, с. 233)<sup>21</sup>.

2. Всякое проявление зла в другом человеке Франк предлагает рассматривать как «итог своего упущения в исполнении долга любви» (Там же, с. 222).

3. Франк в явном виде возвращается к парадигме физического насилия, что позволяет ему

<sup>21</sup> Ср. анализ этого «мнимого» права у Канта (AA 06, S. 235–236; Кант, 2014, с. 103), с которым подход Франк явно перекликается: оба подчеркивают наличие объективной моральной вины, присутствующей в соответствующих действиях.

Of the two tasks the first practically coincides with the task of personal moral improvement, being its projection onto the sphere of inter-personal relations. This, however, is not enough to solve the second task. Moral experience shows the “[i]nsufficiency or weakness of the powers of grace in the capacity of empirical powers effectively acting in the world” (*ibid.*, p. 126). This raises the legitimate question of the specific form our duty acquires in this framework as it often implies “worldly means of struggle”. We have to admit that it “compels us to take the burden of sin upon our conscience and not to observe our personal purity in a situation where we would be responsible, by our inaction, for the triumph of evil in the world” (*ibid.*, p. 127).

It is on these grounds that Frank goes on to challenge Christian pacifism and it is on this point that his thinking (but not his rhetoric!) comes closest to Ilyin’s. However, some essential differences need to be pointed out.

1. Unlike Ilyin and Solovyov, Frank considers the use of force as part of worldly struggle against evil to be “against one’s will, according to the principle of the lesser evil and even in a “*state of extreme necessity*” (*ibid.*, p. 130).<sup>21</sup>

2. Frank suggests that any manifestation of evil in another person should be seen “as a result of the failure of one’s duty of love” (*ibid.*, p. 123).

3. Frank explicitly goes back to the paradigm of physical violence, which enables him once more to stress the status both of the victim and the criminal as an end in itself (*ibid.*, p. 125–127).<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Cf. Kant’s analysis of this “imagined” right (AA 06, pp. 235–236; Kant, 1996b, pp. 391–392), which is clearly echoed in Frank’s approach: both stress the presence of objective moral guilt in such actions.

<sup>22</sup> On the need for “a humane relation to the criminal” on the part of the state, on “*the active fruitful respect for the sanctity of man*” as the key motive of the “politics of love” see Frank (1989, p. 138, 152).

вновь акцентировать статус и жертвы, и преступника как цели в себе (Там же, с. 227–228)<sup>22</sup>.

4. Оба автора разделяют описанное выше представление о «круговой поруке» людей в добре и зле, однако для Франка оно не влечет за собой требования бескомпромиссной борьбы с любым проявлением «зла», но, напротив, делает невозможной однозначность в определении ролей «героя» и «злодея», которую часто ставили в вину Ильину, заставляет его прежде всего считать предметом анализа зло в себе самом.

5. Оба автора (а также Бердяев) указывают на трагический характер вынужденного предупреждающего насилия и положения его субъекта. Однако в отличие от Ильина Франк отказывается от всякой его романтизации, четко определяя насилие как грех, который «обременяет душу» и неизбежно имеет «неумышленные вредные следствия» (Там же, с. 237).

6. Моральный пуризм у Франка направлен вообще не на действие (как у Толстого) и не на состояние общества (как у Ильина), относительно которых он, напротив, придерживается точки зрения «морального компромисса», а на состояние самого морального субъекта, для которого завет о любви к ближнему «остается при всех жизненных положениях... абсолютно ненарушимым» — в противоположность Ильину, посвятившему целую главу рассуждению о «границах любви» (Там же, с. 247; ср.: Ильин, 1925, с. 127–135). У Франка, напротив, любовь ставит внутреннюю границу внешней борьбе со злом, не размыкает, а изнутри взрывает замкнутый круг насилия и мести, определяет не только личное отношение к ближнему, но и «политику».

7. Но, может быть, главным отличием двух подходов является то, что Франк вообще не тематизирует «борьбу со злом» в качестве центрального предмета системы этической мыс-

<sup>22</sup> О необходимости «человечного отношения и уважения к личности преступника» со стороны государства, о «почитании святости человека» как определяющем мотиве «политики любви» см.: (Франк, 2011а, с. 248, 273).

4. Both authors share the idea of “collective responsibility” of human beings in good and evil, but for Frank it does not entail the demand for uncompromising struggle against any manifestation of “evil but, on the contrary, makes it impossible to unambiguously determine the roles of “hero” and “villain,” a sin Ilyin was frequently accused of, making one see evil in oneself as the prime object of analysis.

5. Both authors (as well as Berdyaev) stress the tragic character of forced pre-emptive violence and the situation of its subject. However, unlike Ilyin, Frank refuses to romanticise it, clearly defining violence as a sin which “burdens the soul” and inevitably has “unintended harmful consequences” (*ibid.*, p. 132).

6. In general, Frank’s purism is not directed at action (as with Tolstoy) or at the state of society (as with Ilyin) where he, on the contrary, advocates “moral compromise”, but at the state of the moral subject for whom “the commandment ‘love thy neighbor as thyself’ is *absolutely inviolable* for all situations of life” (*ibid.*, p. 138) — as opposed to Ilyin who devotes a whole chapter to discussing “the limits of love” (*cf.* Ilyin, 2018, pp. 121-127). With Frank, on the contrary, love marks an internal boundary of struggle against evil, it does not disconnect, but blows up the vicious circle of violence and revenge from within and determines not only the personal attitude to one’s neighbour, but also to “politics”.

7. But perhaps the main difference of the two approaches is that Frank does not regard the “struggle against evil” as being central to ethical thought, as does Ilyin in his book, but considers it in a broader, positive context of doing good, active help for those who are close to oneself as a manifestation of the light of Christ shining in the darkness of the world.

ли, как это сделал Ильин в своей книге, но рассматривает ее как лишь один из топосов в более широком позитивном контексте благоотворения, активной помощи ближним как проявления света Христова, светящего во тьме мира.

Получает ли здесь ответ вопрос о возможности установления границы праведного насилия? Ответ Франка в том, что насилие ни при каких обстоятельствах не может стать праведным (и эту несправедность он акцентирует в значительно большей степени, чем Ильин или Соловьев, приближаясь к Толстому), но может, *оставаясь неправедным, оказаться вынужденным* (и здесь он, напротив, уходит от Толстого и отчасти приближается к Соловьеву). Будучи требованием долга, действие в такой ситуации не допускает возможности рациональной формулировки общего правила. Вместо этого Франк делает основной акцент на внутреннем состоянии личности и вводит новое понятие — говорит о «целостном решении морального такта», помогающем «в данных конкретных условиях найти исход, наименее обремененный греховностью» (Там же, с. 234).

Таким образом, в 1940-е гг. Франк предлагает подход, во многом близкий к его ранним идеям: буквальное понимание принципа непротивления, основанное на моральной оценке конкретного поступка, и здесь заменяется оценкой «внутреннего строя души» (который, конечно, уже не сводится только к «моральным чувствам»), но принцип «насилие дурно» остается в силе. Однако, в отличие от статей 1908 г., он, во-первых, эксплицитно опирается на Канта и усиливает критический аспект в высказываниях о Толстом; во-вторых, поддерживает критику морального ригоризма как мерила внешних поступков, но одобряет его как требование к собственной внутренней жизни христианина; и, в-третьих, вписывает этот подход в рамки эксплицитно христианской этики и, подобно Бердяеву, предполагает возможность реализации заповеди любви (в том числе и в политике) благодаря исцеляющему действию Христа и присутствию Бога любви в душе человека.

Does this answer the question of the possibility of establishing the limits of rightful violence? Frank's answer is that violence cannot be rightful under any circumstances (he emphasises wrongfulness far more than Ilyin or Solovyov, approaching Tolstoy's stance) but may, *while remaining wrong*, turn out to be *forced* (and there he, on the contrary, moves away from Tolstoy and partly approaches Solovyov). Being a demand of duty, the act in such a situation defies a rational formulation of a general rule. Instead, Frank lays emphasis on the internal state of the individual and derives a new concept of "*integral solution of moral tact*" and helps to find "in the given concrete conditions, a way out that is least burdened by sin" (Frank, 1989, p. 130).

Thus, in the 1940s Frank proposes an approach that is in many ways similar to his own early ideas: he replaces the literal interpretation of the principle of nonresistance based on a moral assessment of a concrete act with an assessment of the "inner state of the soul" (which of course is no longer reduced to "moral sentiments"), but the principle that "violence is bad remains valid. However, unlike his 1908 articles, he 1) explicitly proceeds from Kant and strengthens the critical element in his utterances about Tolstoy; 2) supports the critique of moral rigour as a measure of external acts but approves it as a requirement to the Christian's inner life; 3) explicitly writes this approach into the framework of Christian ethics and, like Berdyaev, believes that compliance with the commandment of love (including in politics) is possible, thanks to the healing effect of Christ and the presence of the God of love in the human soul.

## 6. Заключение

Русская религиозная этика XIX — первой половины XX в. формируется на стыке экзистенциального прочтения Евангелия и осмысления моральной философии Канта. Кантовская терминология, базовые схемы, заложенная в них логика морального дискурса воспринимаются русскими философами, но при этом они начиная с Толстого пытаются вложить в эти формы совершенно новое, обусловленное иной моральной культурой и иным пониманием человека нравственное содержание, и это содержание взламывает кантианскую форму, существенно меняет содержательное наполнение кантианских терминов.

Русские мыслители 1) вводят в моральное мышление свой исторический опыт, а также личный опыт не только морального, но экзистенциального решения и чтения Евангелия; 2) открывают принцип непротivления злoму, интерпретируя его первоначально в русле этики долга (Толстой); 3) делая отсюда радикальные выводы, проходят сложный путь от полного отвержения нововременной культуры и стандартной церковной практики и догматики на основании принципа непротivления (Толстой) через критический пересмотр толстовского буквализма (ранний Франк), апологию государства и насилия (Ильин, отчасти Соловьев и его последователи) к новой, христовцентричной взаимосвязи этики и догматики (Бердяев), к христианскому приятию мира, обусловленному чувством вины и ответственности за мир (поздний Франк); 4) дополняют и корректируют деонтологию Канта, апеллируя к другим этическим концепциям (главным образом эмотивистского или экзистенциалистского плана), и на этой основе осуществляют интериоризирующую реинтерпретацию принципа непротivления; 5) неизменно демонстрируют известный уровень критичности в отношении идей Толстого, однако столь же неизменно превращают принцип непротivления, пусть и не в столь жесткой, основанной на кантианской де-

## 6. Conclusion

Russian religious ethics of the nineteenth and the first half of the twentieth centuries emerges at the juncture of the existential reading of the Gospel and assimilation of Kant's moral philosophy. Russian philosophers adopt Kant's terminology, basic schemes, and the inherent logic of moral discourse but, beginning with Tolstoy, they try to invest these forms with an entirely new moral content stemming from a different moral culture and a different concept of the human being, and this content breaks the Kantian form and substantially changes the content of Kantian terms.

Russian thinkers 1) introduce into moral thinking their historical experience and their personal experience not only of moral but also existential solutions and reading of the Gospel; 2) discover the principle of nonresistance to evil, interpreting it initially in the framework of the ethics of duty (Tolstoy); 3) they draw radical conclusions therefrom and traverse a complicated path from total rejection of modern culture and standard church practices and dogma on grounds of nonresistance (Tolstoy) via a critical revision of Tolstoyan literalism (early Frank), apologia for the state and violence (Ilyin, partly Solovyov and his followers) to new Christ-centric ethics and dogmas (Berdyayev) and to Christian acceptance of the world, conditioned by a sense of guilt and responsibility for the world (later Frank); 4) complement and correct Kant's deontology, appealing to other ethical concepts (mainly of an emotive and existential kind) and on this basis reinterpret and internalize the principle of nonresistance; 5) invariably show a partly critical attitude to Tolstoy's ideas while at the same time turning the principle of nonresistance, if not in Tolstoy's hard interpretation based on

онтологии интерпретации, как у Толстого, в источник гуманистического вдохновения при столкновении с доктринами, откровенно делавшими ставку на использование насилия в борьбе со «злом».

Без сомнения, Кант стоит у начала этой цепочки, и очевидно, что без него все это движение мысли было бы невозможно или имело бы совершенно другой вид. При этом он определяет скорее категориальный строй обсуждения, чем содержательную проблематику. Толчок же к обсуждению этой последней дает своим открытием Толстой. Первый набросок приемлемого решения проблемы непротивления мы видим у Соловьева. Ранний Франк предпринимает усилия для реинтерпретации толстовской идеи в контексте полемики веховцев против революционного крыла интеллигенции, Ильин обостряет постановку проблемы, доводя «соловьевскую» линию мысли до морально мало-приемлемой героизации использования силы в борьбе со злом. Бердяев проблематизирует решение Ильина. Завершает обсуждение поздний Франк, предлагая решение, которое в наибольшей мере учитывает все данные морального и экзистенциального опыта. Он полностью признает и нестерпимость соучастия в насилии, и бесполезность насилия с точки зрения победы над злом, и греховность субъекта морального и политического действия, но противопоставляет им переживание этой греховности как вины за совершающееся зло и нестерпимость неучастия в деле ограждения мира от зла, — неучастия, выступающего бóльшим злом по сравнению с вынужденным применением силы. При этом, однако, возникающая здесь новая проблема — вопрос о границах вынужденного применения силы — оказывается не имеющей рационального разрешения.

*Благодарность:* статья подготовлена при поддержке гранта Фонда развития науки, образования и семьи «Живая традиция», проект «С.Л. Франк между онтологией всеединства и осмыслением бытия человека и общества».

Kantian deontology, into a source of humanistic inspiration when confronting doctrines that are openly committed to the use of violence in the struggle against “evil”.

Kant is undoubtedly at the top of this chain and obviously without him this movement of thought would have been impossible or would have had a totally different shape. But he determines the categorical system of discourse rather than the substantive problems. Tolstoy's discovery gives an impetus to the study of these problems. The first sketch of an acceptable solution to the problem of nonresistance was offered by Solovyov. Early Frank attempts to reinterpret Tolstoy's idea in the context of the *Vekhi* authors' polemic with the revolutionary intelligentsia, Ilyin dramatises the problem by carrying the Solovyovian line of thought to an unacceptable extreme of heroisation of the use of violence in the struggle against evil. The debate concludes with later Frank who offers a solution that takes into account all available data of moral and existential experience. He is fully aware that complicity in violence is intolerable, that violence is useless in terms of defeating evil, and that the subject of moral and political action is sinful; but he juxtaposes to all this a sense of sinfulness as being responsible for the evil being done and the intolerance of not taking part in protecting the world from evil, which turns out to be a greater evil by comparison with forced use of force. However, the new problem that arises — the question of the limits of forced use of force — does not lend itself to a rational solution.

*Acknowledgement:* This research was supported by the grant of the Foundation for the Development of Science, Education and Family “Living Tradition”, project “S.L. Frank between the Ontology of All-Unity and Comprehension of the Existence of Human Being and Society”.

## Список литературы

Аляев Г. Е., Оболевич Т., Резвых Т. Н. «Свет во тьме» и «С нами Бог»: неизвестные книги С. Л. Франка. М. : Модест Колеров, 2021. (Исследования по истории русской мысли. Т. 29.)

Бердяев Н. А. Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л. Толстого // Сборник первый. О религии Льва Толстого. М. : Путь, 1912. С. 172–195.

Бердяев Н. А. Философия неравенства. Берлин : Обелиск, 1923.

Бердяев Н. А. Кошмар злого добра // Путь. 1926. № 4. С. 103–116.

Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж : Современные записки, 1931.

Гельфонд М. Л. Критика учения Л. Н. Толстого о непротивлении злу насилием в отечественной религиозно-философской мысли конца XIX – начала XX вв. : три основных аргумента // Теоретический семинар Сектора этики Института философии РАН. М., 2008. URL: [https://iphras.ru/uplfile/ethics/seminar/gelfond\\_q.html](https://iphras.ru/uplfile/ethics/seminar/gelfond_q.html) (дата обращения : 15.11.2022).

Гусейнов А. А. Непротивление злу силой // Лев Николаевич Толстой / под ред. А. А. Гусейнова, Т. Г. Щедриной. М. : Политическая энциклопедия, 2014. С. 219–247.

Гусейнов А. А., Щедрина Т. Г. От редакторов // Лев Николаевич Толстой / под ред. А. А. Гусейнова, Т. Г. Щедриной. М. : Политическая энциклопедия, 2014. С. 5–8.

Евлампиев И. И. Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб. : Наука, 1998.

И. А. Ильин: pro et contra. Личность и творчество Ивана Ильина в воспоминаниях, документах и оценках русских мыслителей и исследователей : антология. СПб. : Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2004.

Ильин И. А. Основное нравственное противоречие войны // Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 125 (V). С. 797–826.

Ильин И. А. О сопротивлении злу силою. Берлин : Тип. об-ва «Presse», 1925.

Кант И. Религия в пределах только разума // Трактаты и письма. М. : Наука, 1980. С. 78–278.

## References

Aljaev, G.E., Obolevich, T. and Rezvykh, T.N., 2021. "Svet vo t'me" i "S nami Bog": neizvestnye knigi S. L. Franka [The Light Shineth in the Darkness and God with Us: The Unknown Books of S. L. Frank]. Moscow: Modest Kolerov. (In Rus.)

Berdyaev, N.A., 1912. The Old and New Testament in L. Tolstoy's Religious Consciousness. In: *Sbornik vtoroi. O religii L'va Tolstogo* [The Second Collection. On Lev Tolstoy's Religion], 1912. Moscow: Put', pp. 172-195. (In Rus.)

Berdyaev, N., 2015. The Philosophy of Inequality. Letters to my Contemners, Concerning Social Philosophy. In: N. Berdyaev, 2015. *The Philosophy of Inequality. Letters to my Contemners, Concerning Social Philosophy* (1923); *Spirits of the Russian Revolution: Gogol, Dostoevsky, L. Tolstoy* (1918). Translated by Fr. S. Janos. Mohrsville, PA: frsj Publications, pp. 1-291.

Berdyaev, N.A., 1926. A Nightmare of Evil Good. *Put'* [The Way], 4, pp. 103-116. (In Rus.)

Berdyaev, N.A., 1993. *The Destiny of Man*. Reprint of the 4<sup>th</sup> edition published by G. Bles. Westport, Connecticut: Hyperion Press.

Chernov, V.S., 2004. Peace, Sword and World. In: I. I. Evlampiev, ed. 2004. *I. A. Il'in: pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo Ivana Il'ina v vospominaniyakh, dokumentakh i ocenках russkikh myslitelei i issledovatelei: antologiya* [I.A. Ilyin: Pro et Contra. Ivan Ilyin's Person and Work in Memoirs, Documents and Assessments of Russian Thinkers and Researchers: An Anthology]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo Hristianskogo gumanitarnogo instituta, pp. 617-640. (In Rus.)

Frank, S.L., 1946. *God with Us. Three Meditations*. Translated by N. Duddington. New Haven: Yale University Press.

Frank, S.L., 1989. *The Light Shineth in the Darkness: An Essay in Christian Ethics and Social Philosophy*. Translated by B. Jakim. Athens: Ohio University Press.

Frank, S.L., 2020a. The Moral Teaching of Tolstoy. In: S. L. Frank, 2020. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works]. Volume 3: 1908–1910. Moscow: PSTGU, pp. 57-66. (In Rus.)

Frank, S.L., 2020b. Lev Tolstoy and Russian intelligencija. In: S. L. Frank, 2020. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works]. Volume 3: 1908–1910. Moscow: PSTGU, pp. 67-73. (In Rus.)

Evlampiev, I.I., 1998. *Bozhestvennoe i chelovechesкое v filosofii Ivana Il'ina* [Divine and Human in the Philosophy of Ivan Ilyin]. St. Petersburg: Nauka. (In Rus.)

Кант. И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Камі, 1994. Т. 1. С. 125–148.

Кант И. Критика практического разума // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 1997а. Т. 3. С. 277–733.

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 1997б. Т. 3. С. 39–278.

Кант И. Метафизика нравов. Первая часть. Метафизические первоначала учения о праве // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Канон-Плюс, 2014. Т. 5, ч. 1.

Кант И. Метафизика нравов. Вторая часть. Метафизические основные начала учения о добродетели // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Канон-Плюс, 2019. Т. 5, ч. 2.

Колеров М. А. Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902–1909. СПб. : Алетейя, 1996.

Круглов А. Н. Кант и кантовская философия в русской художественной литературе. М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012а.

Круглов А. Н. Право в восприятии позднего Толстого // Лев Толстой и мировая литература : материалы VII междунар. науч. конф., проходившей в Ясной Поляне 10–15 августа 2010 г. Тула : Издательский дом «Ясная Поляна», 2012б. С. 267–283.

Круглов А. Н. Полемика об «аморфизме» в этике: поздний В. С. Соловьев против Л. Н. Толстого // Лев Толстой и мировая литература : материалы XI междунар. науч. конф., проходившей в Ясной Поляне 11–15 августа 2018 г. Тула : Издательский дом «Ясная Поляна», 2021. С. 203–218.

Лосев А. Ф. Вл. Соловьев и его время. М. : Молодая гвардия, 2009.

Нижников С. А. Противиться ли злу силой: проблема морали в философско-политическом дискурсе // Пространство и время : альманах. 2013. Т. 3, вып. 2. URL: <http://www.j-spacetime.com/actual%20content/t3v2/3221.php> (дата обращения: 30.06.2022).

О сопротивлении злу силой. Pro et contra. Полемика вокруг идей И. А. Ильина о сопротивлении злу силой. М. : Айрис-Пресс, 2007.

Ореханов Г., прот. Лев Толстой. «Пророк без чести». Хроника катастрофы. М. : Эксмо, 2016.

Evlampiev, I.I., ed. 2004. *I. A. Il'in: pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo Ivana Il'ina v vospominaniyakh, dokumentakh i ocenках russkikh myslitelei i issledovatelei: antologiya* [I. A. Ilyin: Pro et Contra. Ivan Ilyin's Person and Work in Memoirs, Documents and Assessments of Russian Thinkers and Researchers: An Anthology]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo Hristianskogo gumanitarnogo instituta. (In Rus.)

Gelfond, M.L., 2008. Critique of Tolstoy's Doctrine of Non-Resistance to Evil by Violence in Russian Religious-Philosophical Thought in the Late 19<sup>th</sup> and Early 20<sup>th</sup> Centuries: Three Main Arguments. In: *Theoretical Workshop of the Division of Ethics of the Institute of Philosophy RAS, Moscow*. Available at: [https://iphras.ru/uplfile/ethics/seminar/gelfond\\_q.html](https://iphras.ru/uplfile/ethics/seminar/gelfond_q.html) (accessed 15 November 2022). (In Rus.)

Guseinov, A.A., 2014. Non-resistance to Evil by Force. In: A. A. Gusejnov and T.G. Shchedrina, eds. 2014. *Lev Nikolaevich Tolstoy*. Moscow: ROSSPEN, pp. 219-247. (In Rus.)

Gusejnov, A.A. and Shchedrina, T.G., 2014. From Editors. In: A. A. Gusejnov and T.G. Shchedrina, eds. 2014. *Lev Nikolaevich Tolstoy*. Moscow: ROSSPEN, pp. 5-8. (In Rus.)

Ilyin, I.A., 1914. The Main Moral Contradiction of War. *Voprosy filosofii i psichologii* [The Issues of Philosophy and Psychology], 125(5), pp. 797-826. (In Rus.)

Ilyin, I.A., 2018. *On Resistance to Evil by Force*. Translated by K. Benois. Zvolen & London: Taxiarch Press.

Kant, I., 1996a. An Answer to the Question: What is Enlightenment? In: I. Kant, 1996. *Practical Philosophy*. Edited by M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 15-22.

Kant, I., 1996b. *The Metaphysics of Morals*. In: I. Kant, 1996. *Practical Philosophy*. Edited by M. Gregor, General Introduction by A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 365-603.

Kant, I., 1997. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Translated and edited by M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 2009. *Religion within the Bounds of Bare Reason*. Translated by W.S. Pluhar, Introduction by S. R. Palmquist. Indianapolis: Hackett.

Kant, I., 2015. *Critique of Practical Reason*. Translated and edited by M. Gregor, with a revised introduction by A. Reath. Cambridge: Cambridge University Press.

Kolerov, M.A., 1996. *Ne mir, no mech. Russkaja religiozno-filosofskaja pechat' ot "Problem idealizma" do "Vekh"* [Not the Peace, but the Sword. The Russian Religious-Philosophical Press from The Problems of Idealism to the Signposts], 1902–1909. St. Petersburg: Aleteya. (In Rus.)



Полторацкий Н. П. И. А. Ильин и полемика вокруг его идей о сопротивлении злу силой. Лондон (Канада) : Заря, 1975.

Сидорин В. В. Семен Людвигович Франк // Институт научной философии. Начало / отв. ред.-сост. А. В. Черняев, Т. Г. Щедрина. М. : Политическая энциклопедия, 2021. С. 82–91.

Соловьев В. С. Оправдание добра // Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1988. Т. 1. С. 47–580.

Толстой Л. Н. В чем моя вера? // Полн. собр. соч. М. : Художественная литература, 1957а. Т. 23 : Произведения 1879–1884. С. 304–468.

Толстой Л. Н. Исследование догматического богословия // Полное собр. соч. М. : Художественная литература, 1957б. Т. 23 : Произведения 1879–1884. С. 60–303.

Трубецкой Е. Н. Личность В. С. Соловьева // Сборник первый. О Владимире Соловьеве. М. : Путь, 1911. С. 45–74.

Трубецкой Е. Н. Спор Толстого и Соловьева о государстве // Сборник второй. О религии Льва Толстого. М. : Путь, 1912. С. 59–75.

Франк С. Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии // Франк С. Л. Свет во тьме. Минск : Издательство Белорусского Экзархата Московского Патриархата, 2011а. С. 3–414.

Франк С. Л. С нами Бог. Три размышления // Франк С. Л. Свет во тьме. Минск : Издательство Белорусского Экзархата Московского Патриархата, 2011б. С. 415–827.

Франк С. Л. Нравственное учение Толстого // Полн. собр. соч. М. : ПСТГУ, 2020а. Т. 3 : 1908–1910. С. 57–66.

Франк С. Л. Лев Толстой и русская интеллигенция // Полн. собр. соч. М. : ПСТГУ, 2020б. Т. 3 : 1908–1910. С. 67–73.

Чернов В. С. Мир, меч и мир // И. А. Ильин: pro et contra: Личность и творчество Ивана Ильина в воспоминаниях, документах и оценках русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб. : Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2004. С. 617–640.

Krouglov, A.N., 2012a. *Kant i kantovskaya filosofiya v russkoi khudozhestvennoi literature* [Kant and Kantian Philosophy in Russian Fiction]. Moscow: «Kanon+». (In Rus.)

Krouglov, A.N., 2012b. Law in the Perception of the Late Tolstoy. In: *Lev Tolstoj i mirovaja literatura: materialy VII Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii* [Lev Tolstoy and World Literature: Proceedings of the 7<sup>th</sup> International Conference] (Yasnaya Polyana, 10-15 August 2010), 2012. Tula: “Yasnaya Polyana”, pp. 267-283. (In Rus.)

Krouglov, A.N., 2021. The Polemic on “Amorphism” in Ethics: The Late V. S. Solovyov vs L. N. Tolstoy. In: *Lev Tolstoj i mirovaja literatura: materialy XI Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii* [Lev Tolstoy and World Literature: Proceedings of the 11<sup>th</sup> International Conference] (Yasnaya Polyana, 11-15 August 2018), 2021. Tula: “Yasnaya Polyana”, pp. 203-218. (In Rus.)

Lisitsa, Yu.N., ed. 2007. I. A. Ilyin: *O soprotivlenii zlu siloju; Pro et contra: Polemika vokrug idej I. A. Il'ina o soprotivlenii zlu siloju* [I. A. Ilyin: On Resistance to Evil by Force; Pro et contra. The Polemic Around I. A. Ilyin's Ideas on Resistance to Evil by Force]. Moscow: Airis-Press. (In Rus.)

Losev, A.F., 2009. *VI. Solov'ev i ego vremya* [VI. Solovyov and His Time]. Moscow: Molodaya gvardiya. (In Rus.)

Nizhnikov, S.A., 2013. Shall We Resist Evil by Force? The Problem of Morals in Philosophy-Political Discourse. *Space and Time: E-Almanac*, 3(2). Available at: <http://www.j-spacetime.com/actual%20content/t3v2/3221.php> (accessed 30 June 2022). (In Rus.)

Orekhanov, G., 2016. *Lev Tolstoj. "Prorok bez chesti". Hronika katastrofy* [Leo Tolstoy. "A Prophet Without Honor". Chronicle of the Catastrophe]. Moscow: Eksmo. (In Rus.)

Poltoratsky, N.P., 1975. I. A. Il' in i polemika vokrug ego idei o soprotivlenii zlu siloi [I. A. Ilyin and the Controversy about His Ideas of Resistance to Evil by Force]. London (Canada): Zarya. (In Rus.)

Sidorin, V.V., 2021. Semyon Liudvigovich Frank. In: A. V. Chernjaev and T. G. Shchedrina, eds. 2021. *Institut nauchnoi filosofii. Nachalo* [The Institute of Scientific Philosophy. The Beginning]. Moscow: Politicheskaya entsiklopediya, pp. 82-91. (In Rus.)

Solovyov, V., 1918. *The Justification of the Good: An Essay on Moral Philosophy*. Translated by N. Duddington with a note by S. Graham. London: Constable and Company LTD.

Tolstoy, L., 1904a. My Religion. In: *The Complete Works of Count Tolstoy*. Translated and edited by L. Wiener. Volume XVI. Boston: Dana Estes & Company, pp. 3-221.

**Об авторе**

Константин Михайлович Антонов, доктор философских наук, богословский факультет, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия.

E-mail: konstanturg@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0982-2513>

**Для цитирования:**

Антонов К. М. От Канта к Франку: этика долга и проблема сопротивления злу в русской мысли // Кантовский сборник. 2023. Т. 42, № 1. С. 10-51.

doi: 10.5922/0207-6918-2023-1-2

© Антонов К. М., 2023.

Tolstoy, L., 1904b. Critique of Dogmatic Theology. In: *The Complete Works of Count Tolstoy*. Translated and edited by L. Wiener. Volume XIII. Boston: Dana Estes & Company, pp. 91-451.

Trubetskoi, E.N., 1911. V. S. Solovyov's Personality. In: *Sbornik pervyi. O Vladimire Solovyove [The First Collection. On Vladimir Solovyov]*, 1911. Moscow: Put', pp. 45-74. (In Rus.)

Trubetskoi, E.N., 1912. Tolstoy and Solovyov's Dispute about the State. In: *Sbornik vtoroi. O religii L'va Tolstogo [The Second Collection. On Lev Tolstoy's Religion]*, 1912. Moscow: Put', pp. 59-75. (In Rus.)

*Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov*

**The author**

Prof. Dr Konstantin M. Antonov, Faculty of Theology, St. Tikhon's Orthodox University, Moscow, Russia.

E-mail: konstanturg@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0982-2513>

**To cite this article:**

Antonov, K.M., 2023. From Kant to Frank: The Ethic of Duty and the Problem of Resistance to Evil in Russian Thought. *Kantian Journal*, 42(1), pp. 10-51.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2023-1-2>

© Antonov K. M., 2023.



ПРЕДСТАВЛЕНО ДЛЯ ВОЗМОЖНОЙ ПУБЛИКАЦИИ В ОТКРЫТОМ ДОСТУПЕ В СООТВЕТСТВИИ С УСЛОВИЯМИ ЛИЦЕНЗИИ CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))



SUBMITTED FOR POSSIBLE OPEN ACCESS PUBLICATION UNDER THE TERMS AND CONDITIONS OF THE CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) LICENSE ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))