

гом. А пользоваться плодами чужого труда, да еще лишившись возможности отплатить благодарностью, ибо чем же сможет отплатить Бог всемогущему Человечеству, недостойно Бога.

Все-таки действительно прав Дмитрий Мережковский, и приходится блуждать между двумя полюсами: или Бог без мира, или мир без Бога.

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал//В. С. Соловьев. Соч. В 2 т. Т. 1. Мысль, 1988. С. 594—595.

<sup>2</sup> Кант И. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 2. Aufl. Königsberg: Fr. Nicolovius, 1794. S. 146.

<sup>3</sup> См.: Кант. И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 172, 173.

<sup>4</sup> (3, 95; В XXX).

<sup>5</sup> (3, 92; В XXV).

<sup>6</sup> (3, 96; В XXXI).

<sup>7</sup> Бердяев Н. Философия свободы//Н. Бердяев. Соч. М.: Правда, 1989. С. 39.

<sup>8</sup> Соловьев Э. Ю. И. Кант: взаимодополнительность морали и права. М.: Наука, 1992. С. 42.

<sup>9</sup> Кант И. Трактаты и письма... С. 276.

<sup>10</sup> Гёте И. В. Фауст. Пер. Б. Пастернака//И. В. Гёте. Собр. соч.: В 10 т. Т. 2. М.: Худож. лит., 1976. С. 17.

<sup>11</sup> Кант И. Трактаты и письма... С. 165.

<sup>12</sup> Там же. С. 222, 170.

<sup>13</sup> Соловьев Вл. Чтения о Богочеловечестве//В. С. Соловьев. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 5.

<sup>14</sup> Там же. С. 15.

<sup>15</sup> Соловьев Вл. Оправдание добра//В. С. Соловьев. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 273, 277, 279, 513...

<sup>16</sup> Там же. С. 271.

<sup>17</sup> Кант И. Трактаты... С. 128, 129.

<sup>18</sup> Там же. С. 132.

<sup>19</sup> Соловьев Вл. Оправдание добра... С. 277.

<sup>20</sup> Там же. С. 273.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> См.: Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М.: Прогресс, 1986.

<sup>23</sup> Соловьев Вл. Оправдание добра... С. 513.

<sup>24</sup> Соловьев В. С. Три речи в память Достоевского. Третья речь//Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 309.

<sup>25</sup> Там же. С. 311.

<sup>26</sup> Соловьев Вл. Оправдание добра... С. 259.

<sup>27</sup> Там же. С. 267.

*В. Д. ШМЕЛЕВ*

*(Уральская лесотехническая академия)*

## **И. Кант и Л. Н. Толстой об истинах религии**

Древние мудрецы когда-то утверждали, что нельзя входить дважды в одну и ту же реку. Мы же, как бы наперекор им, постоянно припадаем к одному и тому же живительному источнику — к предшествующей философской мысли, черпая в ней силы для преодоления трудностей нашей сложной жизни. При-

чем если еще совсем недавно философы хотели пайти в наследии прошлого подтверждение научным положениям, то сегодня все чаще объектом их внимания становятся моральные и религиозные истины. Интерес к прежним этикотеологическим концепциям неизмеримо возрос. Видное и почетное место среди последних занимают доктрины И. Канта и Л. Н. Толстого.

Несмотря на то, что этих мыслителей разделяет целое столетие, что один из них был профессиональным философом, а другой — писателем с мировым именем, оба они тем не менее очень близки в своих воззрениях на религию, в обосновании и утверждении моральной веры. Сходство между ними просто поразительно. Оно отчетливо проступает уже в первичных, основополагающих вопросах, которые ставят перед собой тот и другой выдающиеся мыслители. «Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться?» (З, 661) — вопрошает немецкий философ в «Критике чистого разума». «Зачем мне жить, зачем чего-нибудь желать, зачем что-нибудь делать?»<sup>1</sup> — как бы вторит ему русский писатель в своей знаменитой «Исповеди». Достаточно сравнить эти вопросы, чтобы понять, что духовные поиски Канта и Толстого в делах веры исходят из одного и того же источника: из реальной жизни каждого человека. Все мы, вместе и поодиночке, задаемся подобными вопросами, пытаясь уяснить для себя смысл своей жизни. Отличие великих людей от нас лишь в том, что они умели четко формулировать эти жизненно важные вопросы и давать на них не тривиальные, а содержательные ответы.

Богословие тоже предлагает свое решение вопроса о смысле человеческого бытия, которое фактически однотипно во всех христианских конфессиях. Католикам, протестантам, православным, за исключением некоторых деталей, присущи одни и те же воззрения. Все они исходят из тезиса, что существует бог как наивысшее благо, в служении которому только и может человек обрести подлинное счастье, мир и покой для своей души. Неуклонное исполнение божественных заповедей, вера в бога как нашего благодетеля и спасителя — единственное, что приносит истинный свет и радость земной жизни и позволяет каждому индивиду спастись. Вне бога, без веры в его существование любая отдельная личность и общество в целом обречены на хаос и безмерные страдания, так как в мире будет тогда господствовать не любовь, а ненависть, не добро, а зло. Хранителем и распространителем божественных истин, данных богом в Священном писании, является церковь, призванная просветить людей и научить их действовать в соответствии с божественными предписаниями.

Претензии богословов на единственно правильную трактовку смысла человеческой жизни, на обладание вечными и наивысшими истинами И. Кант считает чисто догматическими и не соответствующими реальной действительности. Теологи и сле-

дующая за ними часть философов не учитывают ограниченные возможности человеческого разума в его спекулятивном применении давать какое-либо знание о трансцендентном и сверхъестественном. Поэтому их догматические утверждения о бытии высшей сущности, о бессмертии души и другие подобного рода истины, не имеющие никакого отношения к возможному опыту, подчеркивает немецкий философ, порождают лишь бесконечные споры и приводят в итоге к тому, что они «сами затем искажают свои учения» (3, 98). Больше того, подобная монополия на истину, попытки поставить на основании собственной святости теологические утверждения вне критики разума только уменьшают уважение к религии и открывают дорогу двум крайностям: с одной стороны, материализму, фатализму и атеизму, а с другой — фанатизму и суевериям. Только открыв себя для критики разумом, проверив на прочность проповедуемые догмы, богословие будет вправе претендовать на правильность своих теоретических построений и рассчитывать на доверие со стороны своей паствы. Без проверки разумом богословские рассуждения — всего-навсего полет на крыльях фантазии. Они не имеют какой-либо точки опоры.

Примерно такой же подход к теологическим суждениям мы встречаем у русского писателя. Он также призывает православных священников отказаться от абсолютного характера проповедуемых ими религиозных догм и придать последним более понятную и соответствующую разуму форму. «Скажите мне истины так, — страстно взывает Л. Н. Толстой к служителям церкви, — как вы знаете их, скажите хоть так, как они сказаны в том символе веры, который мы все учили наизусть; если вы боитесь, что, по затемненности и слабости моего ума, по испорченности моего сердца, я не пойму их, помогите мне (вы знаете эти истины божии, вы, церковь, учите нас), помогите моему слабому уму; но не забывайте, что что бы вы ни говорили, вы будете говорить все-таки разуму»<sup>2</sup>.

Подвергнув критике абсолютизацию истин религии, мыслители не ограничились простой констатацией этого недостатка. Они вынесли на суд разума всю богословскую теорию и практику. Правда, здесь их пути несколько разошлись, хотя в выводах содержится очень много общего. Суть расхождения можно кратко выразить так: Л. Н. Толстой первоначально обратился к изучению религиозной практики простого народа, а затем, на базе полученных результатов, к анализу догматического богословия, тогда как И. Кант в первую очередь исследовал теоретические идеи протестантизма и только после этого, с помощью выработанных спекулятивных принципов, рассмотрел доктрину в целом и культовую практику. Столь разный подход мыслителей к религиозным идеям был обусловлен историческими факторами и, в частности, тем, что русский писатель был знаком с результатами теоретического поиска И. Канта.

Кстати, он целиком был согласен с выводами немецкого философа, но по его мнению, теоретическая спекуляция не может нам указать непосредственного смысла жизни. Этот смысл, согласно Л. Н. Толстому, может открыться только вере. «Я начинал понимать,— пишет писатель,— что в ответах, даваемых верою, хранится глубочайшая мудрость человечества, и что я не имел права отрицать их на основании разума, и что, главное, ответы эти одни отвечают на вопрос жизни»<sup>3</sup>.

Иными словами, Л. Н. Толстой попытался постичь социальное содержание религии, отбросив на время ее историческое теоретическое выражение в православной догматике. И. Кант же подошел к религиозным истинам с противоположной стороны, исследовав именно эту теоретическую оболочку и показав ее ограниченность и несостоятельность. Следует заметить, что хотя Л. Н. Толстой обратился за ответом на поставленные вопросы к самой жизни, к обычным явлениям человеческой религиозной практики, где он надеялся найти (да, собственно говоря, и нашел) основание для веры тем не менее логикой самого поиска писатель был вынужден вернуться к теоретическому осмыслению.

Главной причиной, побудившей Л. Н. Толстого повернуться лицом к теории, послужило то, что верования простых людей, взятые им за основу, сами по себе не давали исчерпывающей характеристики мучившей его проблемы. Как отмечал писатель, в них, наряду с зернами подлинной истины, содержится также очень много наносного, различные вымыслы и суеверия. Эти верования (в присутствии им виде) для решения вставших перед мыслителем вопросов явно не годились. Чтобы постичь глубинное содержание данных верований и отделить зерна от плевел, следует, по мысли Л. Н. Толстого, сравнить их с первоисточником — с библейским учением Христа, которое, собственно, служит базой народных верований. Но так как на обладание абсолютным правом толкования библейского учения претендовало богословие, писатель и обратился к изучению последнего, подвергнув его при этом критической переработке.

Основным предметом богословия является идея бога. Трактовка этого центрального богословского понятия находится у И. Канта и у Л. Н. Толстого в прямой зависимости от пути исследования религиозных истин. Полное согласие между мыслителями сложилось лишь в одном, а именно: в признании невозможности теоретического доказательства бытия божьего. И. Кант, как известно, подверг тщательному анализу все существовавшие в его время способы доказательства. Их было три: онтологическое, космологическое и физикотеологическое. Каждое из них, по мнению И. Канта, связано со всеми другими, причем два последних вытекают из первого, онтологического доказательства. Последовательно рассматривая их, философ приходит к неутешительному для теологов выводу: при-

водимые ими аргументы в пользу существования высшей сущности построены на песке и не выдерживают критики.

Л. Н. Толстой дал высокую оценку этому кантовскому выводу и полностью солидаризировался с ним. «Несмотря на то, что я вполне был убежден в невозможности доказательства бытия божия (Кант доказал мне, и я вполне понял его, что доказать этого нельзя), — писал он, — я все-таки искал бога, надеялся на то, что я найду его, и обращался по старой привычке с мольбой к тому, чего я искал и не находил»<sup>4</sup>. Вместе с тем русский писатель не ограничился одной лишь поддержкой кантовского вывода. Он обратился к анализу доказательства единства божия, которые приводились святыми отцами православной церкви. Все приводимые доказательства подразделялись в теологии на три вида: антропологические, космологические и онтологические. Исследуя основные аргументы, предлагавшиеся для защиты единства божия в каждом из доказательств, Л. Н. Толстой вскрывает их неясность и противоречивость. Конечный вывод писателя состоит в том, что доказательства единства бога, как и теоретические доказательства его существования, не имеют достаточно четкой и последовательной аргументации. Поэтому и те и другие должны быть отвергнуты.

В трактовке бога между русским и немецким мыслителями есть еще один момент единства, не указать который — значит пойти против истины, но это единство не столь полное, как в первом случае. Мы имеем в виду их оценку регулятивной функции бога в человеческой деятельности. Богословие обычно толкует, что все наши действия находятся под контролем верховной сущности. «У вас же и волосы на голове все сочтены»<sup>5</sup>. И. Кант, решая эту проблему, считает, что регулятивная функция бога не является такой безграничной. В области теоретических исследований она практически равна нулю. Все, кто уповает на бога в этой сфере, исходят из «ленивого» или из «извращенного» разума. Что же касается практического поведения, то и здесь решающее слово вовсе не за богом, а за моральными законами, высшим из которых является категорический императив. Именно моральные законы регулируют нашу деятельность. «Если спрашивают, — подчеркивает немецкий философ, — почему для нас важно вообще иметь теологию (а следовательно, и ее предмет — бога. — В. Ш.), то становится ясным, что она нужна не для расширения или для совершенствования нашего познания природы и вообще какой-либо теории, а только для религии, то есть для практического, а именно морального, применения разума в субъективном отношении» (5, 523).

И. Кант вовсе не случайно пишет о субъективном применении религиозных догм в практической деятельности. Повседневное, объективное поведение человека, согласно ему, регулирует-

ся моральным долгом, а вовсе не заповедями божьими. Бог нужен индивиду лишь для того, чтобы дополнить моральную детерминацию поступков религиозными регулятивами, действующими в мотивационной сфере. Если бы человеческая деятельность целиком определялась только максимами морали, то божественные сущности были бы просто излишни. Исчезла бы в этом случае и свобода человека; его действия были бы полностью предопределены и мало бы чем отличались от механических перемещений заведенной куклы. Но человек — не кукла и не автомат, приводимый в движение внешними силами. Он может строить свое поведение по-разному: или руководствуясь моральными повелениями, или же на базе своих желаний, весьма далеких от категорического императива. Здесь-то и приходят ему на помощь религиозные представления о боге, о загробном мире, о бессмертии души, которые способствуют осознанию человеком моральных принципов, пресекая в его сознании аморальные мотивы.

Как видим, в кантовском учении регулятивная функция верховного существа ограничена рамками сознания субъекта. Сходную (хотя и не тождественную) роль божественных сущностей в человеческом поведении мы встречаем в толстовской концепции. Русский писатель не отрицает важности христианских истин как регуляторов поступков человека. Больше того, он считает их единственно необходимыми для праведной и осмысленной жизни. «Мне была нужна и дорога жизнь,— пишет Л. Н. Толстой,— основанная на христианских истинах»<sup>6</sup>. Однако обращение к реальной действительности привело его к выводу, что истины Христа в обществе совершенно не действуют. «Но со всех сторон,— печально констатирует он,— в истории, в современной окружающей меня, и в моей жизни я видел закон противоположный, противный моему сердцу, моей совести, моему разуму, но потакающий моим животным инстинктам. Я чувствовал, что, прими я закон Христа, я останусь один...»<sup>7</sup>.

Неоднократные утверждения Л. Н. Толстого об игнорировании людьми христианских заветов, о действии в обществе совершенно других законов, чем божьи, наводят на мысль о том, что русский писатель отводит богу такое место в регуляции человеческих поступков, которое вовсе не соответствует заповедям Нового Завета. Его позиция в этом вопросе весьма напоминает взгляды деиста, которому, как писал Л. Фейербах, «...бог нужен только для создания мира; как только мир создан, он поворачивается к богу спиной и от души радуется безбожной самостоятельности мира»<sup>8</sup>. Что касается радости, то ее у Л. Н. Толстого по этому поводу, конечно же, нет; скорее всего, ему присуща глубокая печаль, однако и ему Христос нужен до тех пор, пока он проповедует близкие сердцу писателя общечеловеческие истины, а после этого писатель забывает о

нем и обращается непосредственно к личности, которая своим конкретно направленным поведением должна подтвердить истинность изреченных заветов и заново переустроить свою жизнь. По сути дела, согласно Л. Н. Толстому, бог призван исполнить роль мудрого наставника, хранителя духовных сокровищ человечества, а все остальное зависит от самих людей: последуют ли они его советам или же нет. Какое-либо личное участие бога в регулировании человеческого поведения русский писатель отрицает, его как бы нет. Подобное ограничение божьей компетенции сближает Л. Н. Толстого с Кантом, признававшим регулятивную функцию бога только в мотивационной сфере.

Наряду с общими моментами, которые мы наблюдаем у немецкого и русского мыслителей при трактовке понятия бога, для них характерно и глубокое различие. Бог И. Канта и бог Л. Н. Толстого — разнопорядковые величины. Для немецкого философа создатель мира — всего лишь гипотетическое образование человеческого мышления, предположение практического разума, которое необходимо субъекту, чтобы преодолеть естественные желания и осознать значимость моральных повелений. Будучи наивысшей идеей человеческого разума, бог жестко привязан к субъекту, составляет неотъемлемый элемент внутреннего мира личности. Это даже не идея, указывает немецкий философ, а трансцендентальный идеал, являющийся индивидуализацией и гипостазированием идеи. Мы можем определить его «как сущность единую, простую, вседвоящую, вечную и т. д.» (3, 509).

Современные зарубежные исследователи (сторонники «негативной теологии» Р. Б. Брайтвайт, Р. М. Харе, Т. Р. Майлз, Д. Кьюпит) находят у И. Канта два понятия бога: одно как идея нашего разума (идеал) и другое как некая «тайна, лежащая за пределами нашего схватывания»<sup>9</sup>. Основным аргументом в пользу такой дуалистической природы бога они выдвигают многочисленные высказывания И. Канта о том, что мы не можем постичь природу бога, а должны исходить из того, что он как бы есть. Как раз в этом случае мы и воспринимаем его в роли постулата, составляющего необходимое условие моральной веры. Сама по себе такая постановка проблемы трактовки природы бога в кантовских произведениях, по-видимому, имеет право на существование и заслуживает внимания, но, по нашему мнению, не более, чем определенная частность, не являющаяся основополагающей чертой этикотеологии И. Канта. Ею вполне можно пренебречь при характеристике его религиозных взглядов. Представители дуалистической концепции кантовского бога, как нам кажется, неоправданно расширяют воззрения немецкого философа с целью обосновать собственное понимание творца мира. Последний изображается ими как трансцендентное образование, лежащее за пределами возможностей дескриптивного языка.

Между тем сами приверженцы данной концепции постоянно подчеркивают, что для И. Канта «природа Бога не является мистической, так как мы имеем ясную, непроблематичную и полезную идею Бога, присущую имманентно нашему разуму», и что «Кант очень настаивает на этом указании»<sup>10</sup>. Но если природа бога — это тайна, да притом за семью печатями, то другого пути постижения ее, кроме мистического (пусть даже интуитивного), в действительности нет. Здесь возникает явное противоречие со взглядами И. Канта. Ведь немецкий философ, как явствует из его отношения к деятельности Сведенборга, отнесся к подобному проникновению в сущность материальных и духовных объектов весьма скептически. Для него нет ни вещи, ни мысли, которые могли бы устоять перед всепроникающими лучами разума. Кстати, об этом же пишет К. Форлендер, оценивая творчество И. Канта. Он указывает, что великий критик «самым энергичным образом всегда отклонял от себя всякие упреки в мистицизме»<sup>11</sup>. Так что любые попытки трактовать кантовские взгляды как рационально-иррациональные представляются нам не совсем корректными.

Скорее всего выдвигаемое сторонниками «негативной теологии» описание бога как тайны в большей мере подходит для характеристики тех воззрений на бога, которые мы встречаем у русского писателя. У него действительно бог — это нечто трансцендентное и непостижимое разумом. «Если мы говорим о самом существе бога, — указывает Л. Н. Толстой, — то очевидно, что мы не можем постигнуть его»<sup>12</sup>. Причем русский писатель выносит бога из сферы человеческого сознания: нам даны только истины Христа, изложенные в Священном Писании. Бог, по Л. Н. Толстому, объективное, сверхъестественное начало. Это некий источник света во тьме наших жизненных блужданий. Именно он (бог) снабдил людей истинными правилами общежития, которыми они должны руководствоваться в своем бытии, а отступление от этих правил неизбежно ведет к аморальности и бесчестности. Если индивид будет следовать в своей жизни истинам Христа, то ему обязательно откроется ее подлинный и праведный смысл. Правда, русский писатель, в отличие от приверженцев «негативной теологии», ничего не говорит нам об иррациональном, мистическом постижении природы бога. Напротив, он убежден, что «только идя по пути разумного мышления, на крайнем пределе разума можно найти бога, но, дойдя до этого понятия, разум уже перестает постигать»<sup>13</sup>.

Вторым по значимости предметом богословия является учение о церкви. Л. Н. Толстой детально исследовал этот специфический социальный организм. Он подробно рассматривает теоретическое обоснование данного института, его внутреннее устройство и основные таинства, культовые церемонии, обряды и символику церковной жизни. Все это, в меньшей степени,

интересовало и немецкого философа. Он тоже уделил атрибутам церковного бытия немало внимания, особенно в «Религии в пределах только разума». Причем очень часто вопросы о деятельности церкви, о ее особенностях как социальной организации, о существующем и желательном облике, об общественном предназначении решаются И. Кантом и Л. Н. Толстым приблизительно с одних и тех же позиций. По крайней мере, во многом их взгляды почти совпадают. Конечно, определенные нюансы в отношении к этому социальному институту у них имеются, однако конечный результат практически один и тот же: оба мыслителя ратуют за изменение существующей формы этого социального организма, за замену его новым и, как они думают, более совершенным.

Немецкий философ проявляет большую осторожность в своей критике протестантской церкви. Прямо он нигде не утверждает, что она уже утратила прежнее лицо и израсходовала свою социальную энергию. Напротив, И. Кант постоянно подчеркивает свое лояльное отношение к исторической религии и ее социальному носителю. По его мнению, существующая церковь должна быть сохранена, так как она проводит большую воспитательную работу среди простых, необразованных людей, формирует у них нравственные ценности. Вместе с тем философ считает, что деятельность церкви не должна быть столь безграничной, когда церковное влияние распространяется буквально на все стороны общественной жизни. Это влияние следует уменьшить и ограничить. Из сферы религиозной юрисдикции должна быть выведена деятельность интеллигенции, и прежде всего деятельность философов. Последним не должно чиниться каких-либо препятствий для критического исследования религиозных догматов и выработки собственного понимания вечности, бессмертия и других подобного рода богословских истин.

Ограничение церковного влияния, согласно И. Канту, не просто какая-либо прихоть; оно вытекает из самого существа этого социального института. Дело в том, замечает немецкий философ, что существует два вида церкви: невидимая и видимая. Невидимая церковь — это «идея о соединении всех честных под божественным, непосредственным, но моральным мироправлением...»<sup>14</sup>. Она является прообразом настоящей и всех будущих церквей. В ее основании находится религия разума, а не историческая религия откровения, представляющая собой одно из конкретных (в общем-то не очень удачных) воплощений этого прообраза. Видимая церковь — это не только церковь, базирующаяся на откровении, но и возможные другие воплощения невидимой церкви. Лучшим из таких воплощений будет то, которое полнее соответствует идее церкви. Его можно назвать истинной видимой церковью. В отличие от существующей, истинная церковь строится не на догматах, а на четырех

принципах: всеобщности, чистоте, свободе, неизменяемости. Правление в такой церкви «не бывает ни *монархическим* (под папой или патриархами), ни *аристократическим* (под епископами и прелатами), ни *демократическим* (как сектанствующие иллюминаты). Ее лучше всего сравнивать с домашним общением (семьей) под общим, хотя и невидимым моральным отцом, поскольку его священный сын, который имеет его волю, и вместе с тем, со всеми ее членами состоит в кровном родстве, занимает в ней его место, — настолько ближе знакомит ее с его волей, что поэтому в нем уважают отца и таким образом вступают между собой в добровольное, всеобщее и продолжительное сердечное единение»<sup>15</sup>.

Существующая же видимая церковь явно не отвечает требованиям, предъявляемым к истинной церкви. В ней присутствуют такие негативные явления, как наличие статутарной веры и лжеслужения (в христианстве, по мнению И. Канта, они сохранились в качестве исторического довеска к моральному содержанию); представления о боге как о реально существующем законодателе и творце мира; построение церкви как слепка с государственных учреждений и чиновничье управление вверенной паствой; вера в чудеса и другие мистические феномены; безмерное упование на Библию, хотя данное произведение всего лишь исторический документ, не отвечающий принципу всеобщности; антропоморфизм и т. д. и т. п. На все эти недостатки христианской видимой церкви в обычных воззрениях не обращают внимания; они обнаруживаются лишь при философском анализе. Только философы могут проникнуть в сущность этого социального организма и предложить обществу образ истинной церкви. Последующее просвещение народа приведет к усвоению этого образа и к созданию новой церковной общины, основывающейся только на моральных истинах.

Л. Н. Толстой, в отличие от немецкого философа, более резко в своей характеристике православной церкви. Его оценка этого социального образования достаточно жесткая, не допускающая у функционирующей церкви каких-либо прав на существование. Он видит в ней такую организацию людей, которая «проводит сознательную ложь и избрала веру средством для достижения каких-то своих целей»<sup>16</sup>. Конечно, было бы опрометчивым сделать отсюда вывод, что русский писатель отрицает церковь как таковую и выступает с позиций свободомыслия. Дело обстоит несколько иначе. Подобно И. Канту, писатель ратует за идеальную церковь. «Я не говорю того, — пишет он, — что я не верю в святость и непогрешимость церкви»<sup>17</sup>. Главным образом его не устраивают существующие институты церкви, и особенно стоящая во главе этих институтов церковная иерархия. Последняя — оплот реакции и основной источник всех бед. Именно она извратила подлинное учение И. Христа и ввела в заблуждение народные массы. Красочно и с прису-

щей ему эмоциональностью писатель описывает факты неприглядного поведения официальных священнослужителей, корит их за пренебрежение к нуждам простого народа.

Чтобы не быть голословным в своей критике иерархии, Л. Н. Толстой обращается к богословскому учению о церкви, проверяет на прочность его теоретические устои. Православное богословие дает три толкования понятия церкви. Первое характеризует церковь как сообщество людей и ангелов, которые верят в И. Христа и соединены в нем, второе — как совокупность живых и мертвых людей, исповедовавших или исповедующих Христову веру, и, наконец, третье — как собрание только живущих людей и верующих во Христа. Рассматривая все эти толкования, Л. Н. Толстой указывает, что ни одно из них не соответствует той реальной деятельности церкви, которую мы встречаем в общественной жизни. Эта деятельность предполагает две основные функции: учительство и освящение людей. Для исполнения этих функций, замечает писатель, церковь «необходимо должна быть особнным учреждением среди всех верующих»<sup>18</sup>; в приводимых же богословами определениях церкви она предстает не особным, а всеобщим учреждением. Как всеобщее образование церковь не способна ни устанавливать догматы, ни проводить священнодействие. Поэтому ее важнейшие функции не доказываются, а просто постулируются богословами.

В качестве оправдания такого постулирования, пишет Л. Н. Толстой, богословие прибегает к историческим свидетельствам. Оно утверждает, что устройство церкви и ее функции были завещаны ей Христом и что именно он является первым основателем этого учреждения. Однако ни в одном из посланий Евангелия нет прямых указаний на то, что Христос создал церковь и установил заниматься ей учительством и священнодействием. «Известно всякому, — подчеркивает писатель, — читавшему хоть краткую семинарскую историю церкви, а именно, что ни прав, ни власти никакой никто в первые века христианства никогда себе не приписывал»<sup>19</sup>. Ссылки на Евангелие, которые приводят богословы в поддержку своих утверждений, носят эклектический и туманный характер: непосредственных доказательств в пользу существования этого института они не содержат. Поэтому церковь — вовсе не созданное богом святое учреждение, а институт, созданный людьми для вполне определенных, корыстных целей.

После такой жесткой и нелюбезной критики трудно было ожидать от церковной иерархии другой реакции, чем та, которая незамедлительно последовала за выходом в свет религиозных трудов писателя: он публично был отлучен от православной церкви. И. Кант, кстати, тоже был подвергнут гонениям со стороны официальных властей: специальным указом ему было запрещено писать что-либо по вопросам религии. Не по-

лучил заметной поддержки Л. Н. Толстой и со стороны тех кругов русской интеллигенции, которые работали над богословскими проблемами. «Он не понял, — писал, например, В. В. Розанов, — или, лучше сказать, *просмотрел* великую задачу, над которою трудились духовенство и Церковь девятьсот лет... Это — выработка *святого* человека, выработка самого типа *святости*, *стиля святости*; и — *благочестивой жизни*»<sup>20</sup>.

Справедлива ли такая оценка В. В. Розановым религиозных взглядов великого писателя? Вопрос непростой, и однозначного ответа на него нет. Если взять за точку отсчета определение Л. Н. Толстым роли церкви, то можно согласиться с В. В. Розановым. Л. Н. Толстой явно не прав, так как этот институт исполнял в обществе положительные функции, приобщая народные массы к достижениям мировой культуры и формируя у них определенные нравственные качества. Он не был просто паразитическим наростом на древе общества. Писатель, несомненно, несколько сгустил краски. Позиция И. Канта в этом вопросе выглядит предпочтительнее. Вместе с тем нам представляется ошибочным утверждение В. В. Розанова, что Л. Н. Толстой «просмотрел» или «не понял» великой задачи, стоявшей перед церковью. Скорее, наоборот, он более ясно представил эту задачу и предложил свой собственный способ ее решения, считая, что церковь трудилась девятьсот лет не в том направлении. Ведь чем как не помыслами выявить истинные пути к благочестивой жизни продиктованы усилия писателя постичь подлинный смысл учения И. Христа, да и вся его критика догматического богословия. К тому же Л. Н. Толстой весьма подробно и тщательно исследовал непосредственную деятельность православной церкви в области установления догматов и проведения освящающих действий. Однако и здесь он не обнаружил каких-либо следов сизифова труда церкви по воспитанию высоконравственной личности, то есть по решению стоящей перед ней великой задачи.

Чтобы воспитать благочестивого человека, церковь проводит свою работу среди верующих на основе учения о божьей благодати. Догмат о благодати в различных конфессиях понимается по-разному. В протестантизме он обычно трактуется как прямое воздействие бога на любого верующего, делающее последнего избранником божьим. В православии такое воздействие видится как осуществляющееся только через церковь, являющуюся посредником между богом и людьми. Верующий лишь тогда получит благодать божию, когда будет выполнять церковные таинства и обряды, когда будет следовать ее предписаниям. Несмотря на различия, сущность этого догмата и в том и в другом богословии в общем-то идентична. Он устанавливает связь между верующим и богом, предполагает их непосредственное или опосредованное общение, имеющее целью нравственное совершенствование личности.

Кантовская трактовка догмата о благодати весьма своеобразна. Философ рассматривает его как продукт «ленивого» разума в моральной области. Разум под предлогом естественной необходимости выдвигает не нравственные идеи божьей милости, оказываемой верующему индивидууму. В тех религиях, говорит И. Кант, которые не основываются на моральных принципах, эти идеи приводят к тому, что человек льстит себя мыслью стать лучшим, не затрачивая при этом каких-либо усилий для нравственного совершенствования. В моральных же религиях (в их число И. Кант включает прежде всего христианство) подобные идеи «ленивого» разума появляются в тех случаях, когда человек, делая все от себя зависящее, чтобы стать высоконравственным, не может добиться желанного успеха. Тогда-то у него и возникает надежда на милость Божию, на содействие в его делах сверхъестественной причины. Поскольку такое содействие требуется лишь в исключительных ситуациях и никто не знает, когда и как оно совершается и совершается ли вообще, то по отношению к нему, замечает философ, должно действовать «правило»: «это несущественно и, следовательно, никому не необходимо знать, что Бог делает или сделал для его спасения». Надо только знать, *«что человек сам должен делать, чтобы стать достойным этого содействия»*<sup>21</sup>.

Определив догмат о божьей благодати как продукт «ленивого» разума, И. Кант показал также те внутренние пружины, которые приводят к его формированию. Этот догмат возникает, по его мнению, в результате выхода разума за собственные границы. В данном состоянии разум и выдвигает не нравственные идеи, которые становятся содержанием мнимого внутреннего опыта. Само собой разумеется, что люди должны рассматривать эти идеи как заблуждение практического разума в моральном отношении. Ненравственные идеи нельзя использовать в этико-теологии. Творить добро, причем опираясь лишь на собственные силы, — вот истинное предназначение человека, а уповать на милость Божию ему нет необходимости.

Оценка догмата о божьей благодати русским писателем, хотя и базируется на других теоретических основаниях, в конечном итоге такая же, как у И. Канта. Рассматривая православный вариант этого богословского понятия, он указывает, что содержание его чрезвычайно запутанно, противоречиво и к тому же безнравственно. Православное богословие определяет божью благодать как все то, что дарует господь земным тварям безвозмездно и без всяких заслуг с их стороны перед спасителем. Эти божьи дары могут быть «естественными» и «сверхъестественными». К первым относятся жизнь, здоровье, способность мыслить, материальное благосостояние и т. п. Ко вторым — «благодать бога творца» и «благодать бога спасителя», выразившиеся в послании людям И. Христа, в возможности для них освятиться, очиститься, обновиться и приобрести жизнь вечную.

Именно в последнем смысле, замечает Л. Н. Толстой, и считает богословие божью благодать важнейшим своим предметом.

Казалось бы, что по этому определению, пишет русский писатель, благодать есть вся человеческая жизнь, а отношение к ней — отношение человека к жизни. Но богословие огрубляет и извращает это отношение, заменяя вопрос о нравственном поведении человека «вопросом о том, что он должен исповедовать или говорить»<sup>22</sup>. Вместо того, чтобы проповедовать жизнь согласно заповедям И. Христа, оно требует от личности устремлений к получению благодати через освящение таинствами. Главным условием искупления становится не следование добру, а исполнение священных обрядов, чтение молитв и другие действия, установленные церковью. Этим человек не только ставится в зависимость от жрецов, принося им богатство, но, через проповедь его бессилия и порочности без получения благодати, лишается самого лучшего, что у него есть — побуждений делать добрые дела и стать высоконравственной личностью.

Отвергнув, подобно И. Канту, религиозное учение о благодати, Л. Н. Толстой дал своеобразную оценку и тесно связанному с этим учением церковному догмату о вере. Эта оценка в конечном результате очень близка кантовскому пониманию протестантской веры. Немецкий философ определяет догматическую веру как доктринальную, в основании которой лежит признание существования бога. Она «содержит в себе нечто нетвердое» (3, 677), поскольку спекулятивные рассуждения о бытии бога не могут претендовать на истинность. Для своего утверждения доктринальная вера может ссылаться только на явления природы, на то целесообразное единство, примеры которого встречаются в физическом мире. Однако телеологическая связь природных феноменов, к которой апеллирует эта вера, не является необходимой; она носит случайный характер. Следовательно, доктринальную веру можно определить как всего лишь веру сердца, а не разума. Она опирается на одну физикотеологию. С крушением физикотеологического доказательства бытия бога эта вера лишается своего значения.

Вместо церковной, доктринальной веры философ предлагает моральную веру. Ее основание имеет качественно иной характер. Здесь «безусловно необходимо, чтобы нечто происходило, а именно, чтобы я во всех отношениях следовал нравственному закону» (3, 677). Иными словами, моральная вера основывается на действительных моральных законов, высшим из которых является категорический императив. Действие этих законов устанавливает для личности обязательную цель: достижение высшего блага. Поэтому моральная вера включает в себя в качестве одного из важнейших компонентов веру в достижение этой цели. Высшее благо, в свою очередь, имеет сложное строение. В него входят многообразные добродетели и человеческое счастье, причем добродетель составляет верховное благо. Хотя счастье

и добродетель — разнопорядковые величины, категорический императив, тем не менее, с необходимостью требует их согласования. Вследствие этого разум выдвигает в практическом отношении моральные постулаты, призванные согласовать счастье и добродетель друг с другом. Эти постулаты становятся условиями оформления конечной цели в единое целое и обязательно должны входить в структуру моральной веры. К ним относятся, согласно И. Канту, вера в бога, в загробный мир и бессмертие души.

Выдвинув на передний план моральные истины, И. Кант, по сути дела, девальвировал ценность религиозных догм, которые проповедовались протестантскими богословами. Хотя эти догмы и сохранились, но лишь в роли дополнения к категорическому императиву, составляющему главный компонент моральной веры. Л. Н. Толстой дал высокую оценку кантовскому учению о моральной вере. «Кант, самый строгий мыслитель нового времени, — писал он, — утверждает, что в человеке лежит категорический императив, то есть говорит, что такое человеку нужно делать»<sup>23</sup>. Однако писателя не совсем удовлетворил абстрактный характер кантовских суждений о вере. Для него добро не укладывается в прокрустово ложе формулировки категорического императива, а представляет собой многообразные качества живущего индивида: сострадание и долг, нежность и любовь, самоотверженность и преданность ближним. Но самое привлекательное, по убеждению писателя, это конкретные проявления доброты со стороны многих людей, их борьба со злом через творение добра.

Православная вера, которую проповедовали служители церкви, по мнению Л. Н. Толстого, не является истинной. Она означает не столько веру в бога или его сына, сколько веру в святость и непогрешимость установлений церкви и веру в своих пастырей. К тому же церковь, апеллируя к истинам веры, нередко оправдывает и освящает насилие, то есть следует в своей деятельности закону Моисея, а не закону Христа. Тем самым она стремится побороть зло злом, а это практически невозможно, так как насилие лишь порождает новое, еще большее зло. Поэтому истинная вера несовместима с церковной верой; в отличие от последней, она должна опираться на закон Христа о непротивлении злу насилием.

Конечно, было бы заблуждением трактовать взгляды Л. Н. Толстого о законе Христа, о непротивлении злу только в прямом значении терминов этого суждения, а именно как покорность силам зла, как смирение перед ними. Такая трактовка слишком наивна. Писатель вкладывает во внутреннюю структуру непротивления злу совершенно другой смысл. Он призывает людей, как бы это ни было для них трудно, отказаться от тех насильственных средств, с помощью которых они надеются разрешить возникающие перед ними проблемы, и найти такие сред-

ства, которые бы не были сопряжены с любой формой насилия, проявляющегося в отношении к личности. Неуклонное следование добру во всех случаях жизни, несмотря на встречающееся зло, — вот главное кредо русского мыслителя. По сути, это попытка распространения кантовского категорического императива на реальную жизнь людей, на их отношение к социальным институтам и к самим себе. Гуманизм и человеколюбие, скрытые в сухой формуле категорического императива, предстают здесь во всей своей красоте.

Итак, подводя краткий итог, можно отметить следующее. Отношение И. Канта и Л. Н. Толстого к истинам религии содержит очень много тождественного. Хотя у немецкого философа проявляется к религии больше теоретический, чем практический интерес, а у русского писателя, наоборот, наблюдается первенство жизненного, практического, тем не менее результат их религиозных исканий почти один и тот же — оба стремятся наделить религиозные догмы светскими, мирскими, а не сверхъестественными качествами. Отрицая мистику, суеверия, чудеса, мыслители вводят в ткань религиозных построений идеи добра, справедливости, подлинной любви к земному человеку.

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

<sup>2</sup> Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. М., 1957. Т. 23. С. 67.

<sup>3</sup> Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 22 т. Т. 16. С. 143.

<sup>4</sup> Там же. С. 149—150.

<sup>5</sup> Матф. 13:30. М., б. г. С. 11.

<sup>6</sup> Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 23. С. 308.

<sup>7</sup> Там же. С. 318.

<sup>8</sup> Фейербах Л. Избр. философ. произв.: В 2 т. М., 1955. Т. 2. С. 227.

<sup>9</sup> Cupitt D. Kant and the Negative Theology//The philosophical frontiers of Christian theology. Cambridge, 1982. P. 62.

<sup>10</sup> Ibid. P. 58.

<sup>11</sup> Форлендер К. Вступ. ст.//И. Кант. Религия в пределах только разума. Спб., 1908. С. XIV.

<sup>12</sup> Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 23. С. 69.

<sup>13</sup> Там же. С. 71.

<sup>14</sup> Кант И. Религия в пределах только разума//И. Кант. Трактаты и письма. М., 1980. С. 105.

<sup>15</sup> Там же. С. 106—107.

<sup>16</sup> Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 23. С. 61.

<sup>17</sup> Там же. С. 66.

<sup>18</sup> Там же. С. 200.

<sup>19</sup> Там же. С. 214.

<sup>20</sup> Розанов В. В. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. Религия и культура. С. 361.

<sup>21</sup> Кант И. Религия в пределах только разума. С. 52.

<sup>22</sup> Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 23. С. 228.

<sup>23</sup> Там же. С. 499.