

Российская Академия Наук  
Институт философии

# **ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ**

**Выпуск 13**

Москва  
2013

## Содержание

### ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

<i>Максимов Л.В.</i> Дилемма «естественности» и «неестественности» морального мотива .....	5
<i>Соломон Д.</i> Заполнение пустоты: академическая этика и секулярная медицина.....	30
<i>Шохин В.К.</i> Четвертый путь? К этическому обоснованию агатологии .....	47
<i>Олденквист Э.</i> Моральные чудеса и противоречивость доктрины первородного греха .....	76
<i>Гельфонд М.Л.</i> К вопросу о соотношении морали и религии: истина или абсолют .....	90

### ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Зубец О.П.</i> Нужен ли друг тому, кому мало что нужно?.....	105
<i>Гаджикурбанов А.Г.</i> Метафизические основания этики Спинозы .....	133
<i>Апресян Р.Г.</i> «Солилоквия» Шефтсбери: устройство морального субъекта.....	151
<i>Прокофьев А.В.</i> Справедливость и ресентимент (заметки на полях «К генеалогии морали Ф.Ницше) .....	175

### НОРМАТИВНАЯ ЭТИКА

<i>Матвеев П.Е.</i> Поступок самопожертвования (опыт этического анализа).....	199
<i>Миллер К.</i> Обладают ли люди добродетелями и пороками? (некоторые выводы из психологии).....	212
<i>Бакштановский В.И.</i> На пути к инновационной парадигме: становление Товарищества «Прикладная этика» В.И.Бакштановского и Ю.В.Согомонова .....	246
Резюме.....	261
Summary .....	265
Об авторах.....	269

*М.Л. Гельфонд*

### **К вопросу о соотношении морали и религии: истина или абсолют?**

Вопрос о характере соотношения нравственного и религиозного начал человеческого самосознания задает одну из осевых линий развития европейской культуры. Первой философски отрефлексированной попыткой его проблематизации служит известное признание Сократа в том, что помимо обретенного усилиями разума знания добродетели он нередко руководствовался в своем поведении указаниями качественно иной, сугубо внерациональной, инстанции, олицетворением которой стал загадочный «даймонион» – некий внутренний голос, предостерегавший мыслителя от совершения дурных поступков. Бесхитростная, на первый взгляд, искренность этого откровения, которое прозвучало из уст одного из самых авторитетных представителей европейского интеллектуализма, со всей ответственностью заявлявшего о своей неспособности «повиноваться ничему..., кроме того убеждения, которое после тщательной проверки представляется... наилучшим» [5, 46b] и одновременно открыто признававшего «знамения каких-то новых гениев» [4, 24b], бросает дерзкий вызов всей последующей философской традиции, провоцируя ее на своего рода реванш в деле тотальной рациональной критики любых мировоззренческих конструкций и прежде всего традиционных религиозных доктрин.

Наиболее показательным примером реализации подобной «технологии» последовательной интеллектуалистической ревизии фундаментальных оснований человеческой культуры служит концепция «истинной религии» как универсальной «религии в пределах только разума». Благодаря просветителям стремление к обнаружению основ «истинной религии», выступающей в каче-

стве естественной религии разума и категорично противопоставленной вероцентризму исторических религий, становится одним из магистральных путей развития европейской философии. Извечный конфликт разума и веры из плоскости гносеологии органично переходит в пространство моральной рефлексии, облекая противостояние в предельный вопрос о возможности установить и понятийно зафиксировать подлинный характер того абсолютного начала человеческого существования, которому традиционно придается религиозный статус. Иначе говоря, исходное теистическое утверждение религиозных оснований человеческой жизни превращается в рациональный поиск универсальных оснований самой религии, способных придать ей тот статус безусловной «истинности», на который она исторически и претендует.

Одним из наиболее характерных для человеческого мышления способов подобного удостоверения религии в ее истинном смысле оказывается последовательная морализация ее императивно-ценностного содержания, состоящая в постепенном отождествлении священного как абсолютного выражения истинности с нравственно совершенным, справедливым или должным. Этот процесс, в свою очередь, неизбежно сопровождается все более острой проблематизацией фундаментального для европейского философского сознания соотношения религии и морали, в то время как их демаркация с необходимостью приобретает субординационный, а следовательно, потенциально конфликтный характер. Как правило, предметом острой дискуссии становится выбор между тремя основными логическими моделями данного соотношения: интеграция частей в единое целое (где именно мораль традиционно выступает как неотъемлемая составляющая религии), относительная автономия религии и морали в качестве самостоятельных и самодостаточных духовно-социальных явлений и их прямая или косвенная редукция посредством этизации исторических религий или создания квазирелигиозных конструкций универсальной общечеловеческой нравственности.

Не будучи формальной стороной этого спора, философия, привыкшая к роли «ничейной» территории, не упускает представившейся ей возможности примерить на себя мантию третейского судьи, дабы вынести свой независимый и объективный вердикт от имени разума, являющегося единственной независимой от веры

инстанцией, имеющей возможность действовать как в теоретической, так и в практической плоскости, обнаруживая, фиксируя и удостоверяя насущно необходимые человеку основы его миропонимания, мироотношения и поведения. Как правило, «яблоком раздора» здесь выступает мораль, а точнее, возможность признания ее независимости от религии в качестве автономно функционирующей ценностно-нормативной системы. Затянувшаяся тяжба заставляет европейских мыслителей определиться в занимаемых ими позициях и сформулировать диаметрально противоположные программы действий. Не претендуя на исчерпывающую полноту анализа и полный охват создавшегося проблемного поля, возьмем на себя смелость утверждать, что существующие способы решения вопроса без ущерба для его адекватного понимания могут быть условно сведены к двум основным: автономная этика, оборотной стороной которой выступает «религия в пределах только разума», и теономная этика, возможность которой определяется трансцендентностью Абсолюта в качестве единого и единственного источника моральных предписаний. Первая точка зрения в своем предельном в теоретическом и методологическом отношении варианте восходит к И.Канту, категорично заявившему, что «для себя самой... мораль отнюдь не нуждается в религии», ибо идея Бога, рассматриваемая практически, «следует из морали и не есть ее основа»<sup>1</sup>. Вторая – уходит своими корнями в глубину классических теолого-схоластических спекуляций, а ее наиболее последовательную и точную формулировку можно позаимствовать у С.Н.Булгакова: «Мораль не автономна, а гетерономна, ибо трансцендентна, т. е. религиозна, ее санкция». В этой чеканной булгаковской фразе заключена квинтэссенция традиционной теономии, жестко задающей диспозицию морали и религии, в рамках которой «религия... в целостности своей находится выше морали и потому свободна от нее»<sup>2</sup>.

Знаковым для европейской культуры аналитическим прецедентом комплексного разрешения этой фундаментальной дихотомии может служить позиция Л.Н.Толстого. Не случайно стремление однозначно квалифицировать его трактовку означенной выше

<sup>1</sup> Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 78–80.

<sup>2</sup> Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 46–47.

проблемы в заданной двухмерной системе координат чревато не только недопустимыми упрощениями, но и существенной некорректностью и неполнотой возможных выводов. Все это настоятельно требует более объективно выявить и оценить подлинное содержание понятия «религия» в философских и богословских текстах Толстого, что, в свою очередь, позволяет концептуально и структурно реконструировать оригинальную толстовскую модель «истинной религии».

Любая религия, согласно Толстому, не только всегда обнаруживает в себе две стороны – метафизику и этику, но и не может существовать вне их паритетного единства. Мету и характер их оптимального соотношения жестко определяет сам мыслитель, неизменно подчеркивая, что этическое учение, т. е. «учение о жизни людей – о том, как надо жить каждому отдельно и всем вместе», и метафизическое учение, т. е. «объяснение, почему людям надо жить именно так, а не иначе», всегда должны находиться в неразрывной связи друг с другом, которая не допускает не только их разрыва, но и малейшего отклонения от изначально заданного баланса в сторону увеличения или умаления значимости одной из составляющих за счет другой<sup>3</sup>. Поддержание устойчивого равновесия внутри этой системы является для Толстого неотъемлемым условием сохранения религией ее подлинности, ибо любое нарушение исходного соотношения ее основных элементов чревато опасным перерождением религии либо в отвлеченно умозрительное рассуждение, либо в лицемерное морализаторство. Однако именно такой сценарий развития демонстрирует история христианства, утратившего свою этическую идентичность в результате сознательного в своей корысти и коварстве извращения подлинного нравственно-практического учения Христа, исподволь подмененного бесполезной догматической казуистикой и внешними официально-церковными предписаниями. Данный тезис становится исходной посылкой толстовкой аргументации в пользу не только логической, но и экзистенциальной необходимости «истинной религии» в качестве универсального жизнепонимания и жизнеотношения, дающего человеку рационально удостоверенный ответ на вопрос о смысле его существования.

<sup>3</sup> Толстой Л.Н. Исповедь. В чем моя вера? Л., 1991. С. 306.

Характер этого ответа всецело обусловлен своеобразием толстовской интерпретации «разумной веры», являясь прямым следствием той степени гармонизации веры и разума, которая составляет методологическое ядро религиозно-философского синтеза мыслителя. Согласно справедливому и тонкому замечанию С.Л. Франка, «для Толстого вера и разум по существу есть одно и то же, и ему чуждо, бессмысленно и ненужно все, что стоит вне этого единства...»<sup>4</sup>. При этом «вера, – прямо говорит сам Толстой, – есть то же самое, что и религия, с той только разницей, что под словом “религия” мы разумеем наблюдаемое вовне явление, верую же мы называем то же явление, испытываемое человеком в самом себе»<sup>5</sup>. Здесь следует также учитывать и то обстоятельство, что под словом «религия» Толстой неизменно имеет в виду «установление отношения человека к тому целому, которого он чувствует себя частью и из которого он выводит руководство в своих поступках», исходя из чего вера определяется Толстым как «сознанное человеком отношение к бесконечному миру, из которого вытекает направление его деятельности»<sup>6</sup>. Подобная «разумная» по своей сути и «практическая» по механизму своей реализации вера, согласно Толстому, может быть только религиозной, т. е. она неизбежно подводит человека к понятию Бога. Однако истинной верой вера в Бога является не потому, что другие веры (если они вообще возможны в собственном смысле этого слова) неистинны, а в том смысле, что именно она наиболее соответствует умственным и нравственным запросам современного человека. Подтверждением тому служит сама естественная эволюция религиозного сознания, которая привела человечество от древнего ложного («первобытного личного» и «языческого общественного») к современному истинному «христианскому», или «божескому», отношению к миру<sup>7</sup>.

Последнее, однако, не является эквивалентом какой-либо официально-церковной версии христианства или конкретной исторической религии вообще и носит предельно универсальный,

<sup>4</sup> Франк С.Л. Памяти Льва Толстого // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 453.

<sup>5</sup> Толстой Л.Н. Что такое религия и в чем сущность ее? // Толстой Л.Н. Избр. филос. произведения. М., 1992. С. 27.

<sup>6</sup> Там же. С. 19.

<sup>7</sup> См.: Толстой Л.Н. Религия и нравственность // Толстой Л.Н. Избр. филос. произведения. М., 1992. С. 113–132.

внеконфессиональный и внецерковный характер. Вступая на этот путь, Толстой в своих размышлениях о природе «истинной религии» движется в кильватере кантовских представлений о том, что «есть только одна (истинная) религия», сущностные признаки которой – «всеобщность», «необходимость» и «единственным образом возможная определимость». Их гарантом может выступать только «чистая религиозная вера, целиком основывающаяся на разуме»<sup>8</sup>, ибо только он способен обеспечить критериальную аутентичность истолкования предмета веры и универсальность ее значимости в масштабах всего человечества как сообщества разумных существ. Единственно же адекватным заданным условиям предметом религиозной веры является моральный закон, в силу чего «истинная религия» неизбежно и неизменно предстает в форме «моральной религии».

Эта ключевая кантовская установка в полной мере разделяется и последовательно реализуется Толстым в его религиозно-философских и религиоведческих размышлениях. Их ключевая интенция обнаруживается в проводимой Кантом жесткой демаркации «религии откровения» и «естественной религии». «Та религия, в которой я заранее должен знать, что нечто есть божественная заповедь, дабы признавать это моим долгом, есть религия откровения (или нуждающаяся в откровении), – рассуждает Кант. – Напротив, та, в которой я сначала должен знать, что нечто есть долг, прежде чем я могу признать это за божественную заповедь, – это естественная религия»<sup>9</sup>. Толстой, подобно Канту, уверен, что второй тип религии очевидно предпочтительнее первого как ввиду своей рационально устанавливаемой необходимости, так и благодаря практической осуществимости своей нормативной программы. «Естественная религия» всегда ориентирована на достижимый силами самого человека нравственный результат, она прагматична в наилучшем смысле этого слова, поскольку разрушает опасную иллюзию того, что человек может достичь спасения посредством того, что он не в состоянии ни осознать в полной мере, ни осуществить собственными силами. В отличие от «богослужебной» религии, состоящей в раболепно-пассивном ожидании того, что

<sup>8</sup> Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 177, 185–186.

<sup>9</sup> Там же. С. 225.



Бог делает для спасения человека в отсутствие собственных усилий последнего что-либо изменить в своей жизни, «естественная религия» заключает в себе практические требования долга, т. е. указания на то, как сам человек обязан и может действовать, дабы стать угодным Богу. Следовательно, сущностной характеристикой подобной религии является принципиальный сотериологический прагматизм, выражающийся посредством ориентированности человека на исполнение моральных обязанностей в качестве единственно разумной стратегии реализации высшего божественного законодательства. Поэтому доктрина «естественной религии» всегда отражает такую диспозицию божественного и человеческого начал, в рамках которой «между Богом и людьми не может быть посредников и... нужны для жизни не дары Богу, а наши добрые дела», ибо «в этом весь закон Бога»<sup>10</sup>. Лишь при таком условии «чистая религиозная вера», в кантовском ее понимании, обретает свою безусловную необходимость и универсальный статус в качестве основы единственно «истинной религии». Последняя же, таким образом, не может ни выражать себя, ни существовать иначе, чем в форме морального закона, т. е. «таких практических принципов, безусловную необходимость которых мы можем сознавать и которые, следовательно, мы признаем как откровенные в чистом разуме (не эмпирически)»<sup>11</sup>. Круг рассуждений замкнулся: религиозная вера и ее предмет, взятые в их отношении к практической способности нашего разума, образовали неразрывное единство универсальной моральной религии.

Здесь Толстой полностью согласен с Кантом, полагая к тому же, что основные положения подобной религии отнюдь не новы и были известны многим мудрецам и религиозным деятелям древности, но именно в евангельском христианстве они нашли свое наиболее точное, полное и адекватное разумной сущности человека выражение. Подобная модель идентификации «истинной религии» обнаруживает свое близкое родство с предложенной Ж.-Ж.Руссо идеей «религии человека». Последняя, «не имеющая ни храмов, ни алтарей, ни обрядов, ограниченная только чисто внутренним культом высшего бога и вечными моральными обязанностями, есть чистая и простая религия евангелия, истин-

<sup>10</sup> Толстой Л.Н. Путь жизни. М., 1993. С. 39.

<sup>11</sup> Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. С. 240.

ный теизм»<sup>12</sup>. Однако Церковь, извратив евангельскую проповедь Христа, искажила подлинное содержание веры как «сознания человеком такого своего положения в мире, которое обязывает его к известным поступкам»<sup>13</sup>, т. е. оторвала веру от жизни и конкретных дел и облекла в форму бездумно-пассивного доверия и подчинения внешнему авторитету. В результате религиозная вера была вытеснена на периферию духовного существования человека – в сферу сверхъестественного, наполненную нелепыми иллюзиями, предрассудками, чудесами и мистификациями, и полностью сведена к отвергающей любые эмпирические и рациональные стандарты абсурдности, бессмысленной внешней обрядности и бесполезно-лицемерной благотворительности.

Толстой категорически выступает против подобной деформации веры в опыте исторического христианства и требует утверждения веры не на сомнительных доводах следования традиции или слепого доверия некритично воспринятому чужому мнению, а на том простом основании, что она есть истина. Однако самый опасный результат церковной ревизии веры состоял, по мнению Толстого, не столько в утверждении очевидно ущербной в логическом отношении догматики, сколько в отделении веры от области нравственного сознания и поведения людей, что лишило человека статуса индивидуально-ответственного создателя своей собственной жизни. «Дело веры, – утверждает Толстой, – есть только жизнь по вере», ибо «собою только я могу постигнуть истину, – и делом... я могу выразить эту истину»<sup>14</sup>. Следовательно, истинная вера не нуждается в санкционирующей опеке церкви или иных внешних по отношению к человеку инстанций, регламентирующих его отношение к Богу. Единственное, в чем она действительно нуждается, доказывает Толстой, так это в том, «чтобы каждому научиться думать своим умом», ибо обман ложной веры становится возможным, только «если человек принимает без рассуждения то, что он должен бы был разобрать своим разумом», а также признает «рассуждения собравшихся людей важнее и святее разума

<sup>12</sup> Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права. М., 1938. С. 115.

<sup>13</sup> Толстой Л.Н. Что такое религия и в чем сущность ее? // Толстой Л.Н. Избр. филос. произведения. М., 1992. С. 26.

<sup>14</sup> Толстой Л.Н. Путь жизни. М., 1993. С. 41.

и совести человека»<sup>15</sup>. Разум же требует от человека только одного – взять на себя ответственность самостоятельно отделить ложь от истины, сделав последнюю исходным пунктом и единственным предметом своей веры.

Этот вывод тем не менее не следует интерпретировать превратно, т. е. в духе вульгарной рационализации веры, результатом которой становится неоправданное сведение ее в качестве самостоятельного инструмента миропонимания и жизнеотношения к превращенной (а точнее, извращенно-ущербной) форме рациональности. Для Толстого соотношение разума и веры неизменно определяется предельно жесткой формулой: «Мы не разумом доходим до веры. Но разум нужен для того, чтобы поверять ту веру, которой учат нас»<sup>16</sup>. Именно разум является той изначально имманентной человеческой природе инстанцией, которая призвана удостоверить истинность религиозной веры, не будучи при этом ни ее источником, ни производной. Иными словами, разум не тождественен вере, они в полной мере равноправны как онтологически, так и аксиологически. По этой причине религиозно-философский синтез Толстого, рождающий его модель «истинной религии», неизбежно предполагает гармонизацию веры и знания на основании единства их предметной сферы, а не гносеологического статуса.

Как отсюда следует, разум отнюдь не узурпирует право оценивать истинность веры в качестве равнодушного или критически настроенного наблюдателя, а действует в одной связке с ней, ясно отдавая себе отчет в том, что вне этого единства он сам обречен на утрату своего бытийного статуса и прочного основания. Однако во избежание ошибочных выводов следует лишний раз подчеркнуть, что истинность в данном случае есть проявление не теоретической, а чисто практической способности разума. В силу этого любого разумного человека можно убедить в необходимости этой религии практически, т. е. не путем предъявления ее требований в качестве внешних по отношению к свободному субъекту произвольных предписаний божества, а посредством переведения их во внутренний план индивидуального долженствования как определяющего мотива свободно действующей человеческой воли. Та-

<sup>15</sup> Толстой Л.Н. Исследование догматического богословия // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 23. М., 1992. С. соотв. 303, 302, 272, 271.

<sup>16</sup> Толстой Л.Н. Путь жизни. М., 1993. С. 41.

кая религия не может заключать в себе никакой тайны, напротив, главным ее признаком служит предельная прозрачность и рациональная определимость ее императивов, выражающих моральное отношение Бога к человеческому роду. Именно поэтому содержание «истинной религии» составляют те положения исторических религий, которые являются для них общими, ибо эти положения с априорной необходимостью разделяются всеми разумными существами. Оказавшись перед лицом необходимости проведения подобной селекции традиционных религиозных положений, разум оказывает естественное предпочтение нравственным принципам, которые могут быть не только адекватно выражены, но и реализованы только в едином пространстве человеческой рациональности.

Таким образом, в рамках «истинной религии» разум говорит от имени Бога на языке морали, и этот язык оказывается универсальным средством общения, понятным без какого бы то ни было посредничества или перевода. «Закон Божий, – уверенно заявляет Толстой, – открывается не одним каким-нибудь людям, а равно всякому человеку, если он хочет узнать его»<sup>17</sup>. Только в форме абсолютного в своей безусловной всеобщности закона «истинная религия» способна объединять человечество, являя собой модель универсальной этической общности, не нуждающейся в искусственной церковной иерархии для поддержания своей исходной целостности. В противном случае неизбежным следствием малодушной капитуляции разума перед лицом Откровения, представленной в опыте исторической церкви, оказывается его моральный суицид.

Однако этим коллизии теоретической несостоятельности разума в качестве эпистемологического гаранта реальности бытия Бога не ограничиваются, выходя за рамки локальных теологических осложнений и становясь источником фатальных для человеческого сознания «иллюзий религиозного самообольщения» или «обманов веры». Используя столь сходные по своей стилистике определения, и Кант, и Толстой имеют в виду одну и ту же опасную ловушку, попадая в которую, человеческий разум каждый раз обречен запутываться в собственных сетях до тех пор, пока не найдет в себе сил признать свое теоретическое фиаско перед лицом веры и вступить с ней в равноправный союз, создав прецедент «моральной веры».

<sup>17</sup> Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 36.

Предметом последней, как известно, выступает всеобщий в своей необходимости моральный закон, по причине чего сама постановка вопроса о том, проистекает ли мораль из религии или последняя сводится к ней без остатка, оказывается по меньшей мере бесполезным. «Истинная религия», т. е. религия в ее универсально-естественном измерении, не есть результат редуцирования некоей конкретной исторической религии к морали, в отношении человека как свободно действующего разумного существа она и есть сама мораль в ее абсолютном субстанциальном состоянии.

В подобном контексте становится ясен подлинный смысл широко известного толстовского тезиса о том, что «попытки основать нравственность помимо религии подобны тому, что делают дети, которые, желая пересадить нравящееся им растение, отрывают от него ненравящийся им и кажущийся им лишним корень и без корня втыкают растение в землю. Без религиозной основы не может быть никакой настоящей, непритворной нравственности, точно так же, как без корня не может быть настоящего растения»<sup>18</sup>. В этом тривиальном, на первый взгляд, рассуждении заключена отнюдь не очередная модификация традиционного теологического обоснования морали, ибо речь у Толстого идет не об «откровенной» (исторической) религии, а о религии в ее истинном смысле. Последняя же представляет собой не кодекс произвольно-внешних, насильственно культивируемых социальных установлений, а сознаваемый с одинаковой необходимостью всеми людьми универсальный закон жизни, который имманентен их разуму и вне которого их существование в собственно человеческом качестве представляется невозможным. «Человек без религии... – убежден Толстой, – так же невозможен, как человек без сердца. Он может не знать, что у него есть религия, как может человек не знать того, что у него есть сердце; но как без религии, так и без сердца человек не может существовать»<sup>19</sup>. С учетом данного немаловажного обстоятельства смысл толстовских рассуждений может быть истолкован как объективное утверждение автономной природы морали, которая «не может быть выведена ни из философии, ни из науки», а «происходит от религии», т. е. являет собой непосредственный прорыв

<sup>18</sup> Толстой Л.Н. Религия и нравственность // Толстой Л.Н. Избр. филос. произведения. М., 1992. С. 132.

<sup>19</sup> Там же. С. 120.

высшей универсальной нормативности в социальное пространство конкретной жизни людей. Сами же по себе «социальные... формы жизни производят нравственность только тогда, когда в эти формы жизни вложены последствия религиозного воздействия на людей»<sup>20</sup>. Следовательно, концепт «истинной религии» и является тем самым передаточным механизмом, который позволяет переводить прямые требования Бога в форму конкретных моральных обязанностей, рационально очевидных и практически исполнимых для любого человека.

Только на этом пути, убежден Толстой, возможно достижение идеала всеобщего единения людей, а именно той безусловной этической общности, которая может рассматриваться в качестве проекции Царства Божьего на земле. Фундамент же последнего возводится посредством не внешних по отношению к человеку социальных установлений, а благодаря априорной представленности высшей нормативности морального Законодателя в практическом разуме всех людей без исключения.

Очевидно, что «истинная религия» Толстого не уместается в прокрустово ложе классической для европейской культуры жесткой дихотомии религии вне морали или морали вне религии. Она представляет собой универсальное жизнеучение, этико-нормативное содержание которого абсолютно, т. е. религиозно в той же мере, в какой морально достоверен и императивен ее религиозный смысл. Это значит, что толстовская версия «истинной религии» есть не что иное, как абсолютная мораль, взятая в ее чистом, субстанциальном, а следовательно, неизбежно автономном статусе той абсолютной, т. е. безусловной необходимой, реальности, в пространстве которой человек обретает искомую вневременную значимость и возможность обрести подобающее ему место в структуре универсума. Если мораль и есть единственный эквивалент Абсолютного, доступный восприятию конечного человеческого сознания, то ее истинный смысл должен носить изначально религиозный характер, соединяя конечное человеческое существование с бесконечным началом Всего, т. е. с Богом. В этом соотношении обнаруживается тождество Бога и морали, выступающее предметом религиозной веры и практически проявляющее себя в том, что Бог и закон Божий совпадают...

<sup>20</sup> Толстой Л.Н. Религия и нравственность. С. 131.

На основе этого можно с высокой степенью точности восстановить картину «истинной религии» в понимании Толстого. Последняя возникает как духовный феномен и концептуально кристаллизуется как синтез естественной религии и морального имманентизма, обуславливающий оригинальный вариант универсального практического нравственно-религиозного жизнеучения, содержание которого составляет сущностное явление морали как таковой. Вместе с тем очевидное родство этико-нормативной по своему характеру модели «истинной религии» Толстого с кантовской этикотеологией не является следствием идейной или методологической вторичности учения русского мыслителя по отношению к философским построениям его знаменитого немецкого коллеги. Толстой не повторяет Канта, а использует его выводы в качестве своеобразного навигационного прибора, компаса, сверяясь с которым он определяет правильность избранного им самим философского курса. Однако то, что критический разум Канта тщетно стремится прояснить до состояния абсолютной интеллектуальной прозрачности, а именно осуществить последовательную рационализацию морали по образцу гносеологии, Толстой готов принять как тайну, не подвластную разуму в силу своей исходно внерациональной природы. «Я не буду искать объяснения всего, – соглашается Толстой. – Я знаю, что объяснение всего должно скрываться, как начало всего, в бесконечности. Но я хочу понять так, чтобы быть приведенным к неизбежно необъяснимому; я хочу, чтобы все то, что необъяснимо, было таково не потому, что требования моего ума неправильны (они правильны, и вне их я ничего понять не могу), но потому, что я вижу пределы своего ума. Я хочу понять так, чтобы всякое необъяснимое положение представлялось мне как необходимость разума же, а не как обязательство поверить»<sup>21</sup>.

Эта тайна, о которой говорит Толстой и перед которой его мощный аналитический ум готов смирить свою гордыню, есть тождество морали и Абсолюта. Мораль только тогда мораль, когда она абсолютна, признает Толстой, усматривая в этом положении высшую аксиоматику подлинно человеческого бытия. Сама же «тайна абсолютности морали», по остроумному замечанию А.А.Гусейнова, «заключена во всеобщности морально закона. Это,

<sup>21</sup> Толстой Л.Н. Исповедь. В чем моя вера? Л., 1991. С. 109–110.

по сути дела, означает, что абсолютное и есть мораль. Или, говоря по-иному, человек не имеет дела с иным абсолютным, кроме морали»<sup>22</sup>. В этом свете становится очевидна подлинная интенция афористичного по своей форме толстовского рассуждения о том, что «религия не потому истинна, что ее проповедовали святые люди, а святые люди ее проповедовали потому, что она истинна»<sup>23</sup>. Тем самым именно истинность, непосредственно олицетворяемая эталоном святости, и придает религии ту высшую и безусловную ценность, которая делает ее рационально универсальным и экзистенциально необходимым нравственно-практическим жизнеучением. Однако та абсолютная истинность, на которую неизменно претендует любая религиозно конституируемая мировоззренческая система, может быть предметно обнаружена и последовательно обоснована нашим разумом только в качестве истинной абсолютности заключенной в ней моральной императивности, ибо вне рамок последней человеческое существование утрачивает необходимые для его полноценного рационально-аксиологического оправдания идентифицирующие признаки. Иными словами, «истинная религия» есть если не сама мораль в квинтэссенции, то единственный ключ к разгадке извечной тайны ее абсолютности.

### Литература

*Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994.

*Гусейнов А.А.* Мораль и разум // Разум и экзистенция. СПб., 1999.

*Кант И.* Религия в пределах только разума // *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980.

*Платон.* Апология Сократа // *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1990.

*Платон.* Критон // Там же.

*Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре, или Принципы политического права. М.: Политиздат, 1938.

*Толстой Л.Н.* Исповедь. В чем моя вера? Л.: Худ. лит., 1991.

*Толстой Л.Н.* Исследование догматического богословия // *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 23. М., 1992.

<sup>22</sup> *Гусейнов А.А.* Мораль и разум // Разум и экзистенция. СПб., 1999. С. 260.

<sup>23</sup> *Толстой Л.Н.* Путь жизни. М., 1993. С. 43.



*Толстой Л.Н.* Путь жизни. М.: Высш. шк., 1993.

*Толстой Л.Н.* Религия и нравственность // *Толстой Л.Н.* Избр. филос. произведения. М., 1992.

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

*Франк С.Л.* Памяти Льва Толстого // *Франк С.Л.* Русское мировоззрение. СПб., 1996.