

“Оставить только то, что не сдается”.
Толстой о зле, добре и человеческом достоинстве*

С.М. Климова

Статья посвящена проблемам зла, добра и человеческого достоинства в учении Л.Н. Толстого, рассмотренном в контексте критики государства, бюрократической системы и обезличения человека. Толстой одним из первых проанализировал понятие “массового человека”, показал его закрепление в общественном мнении и идеологии благодаря закону инерции. Противоположный ему закон заражения он понимал как волнообразное распространение лучшего в каждом человеке, от одного к другому, вовлечение всех в подлинную (религиозную) жизнь, благодаря самоотречению и жизни не для себя, но для других и Бога. Толстовская критика государства была связана не с анархическим желанием разрушения, но с верой в способность автономной личности к ответственным суждениям и поступкам. Толстой одним из первых в России предложил рассматривать христианский образ жизни как прообраз гражданской позиции и оппозиции государству. Ряд его художественных и публицистических взглядов оказался сопоставим с идеями политической философии XX в., например, с концепцией Ханны Арендт, одной из самых значимых исследовательниц радикальной и “банальной” природы зла в тоталитарном XX в., и Макса Вебера, основоположника теории “рациональной бюрократии”, поклонника Толстого и исследователя его этических идей. В статье даны примеры таких сопоставлений.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Л.Н. Толстой, М. Вебер, Х. Арендт, добро, зло, закон инерции, закон заражения, тоталитаризм, бюрократия, поступок, суждение.

КЛИМОВА Светлана Мушаиловна – доктор философских наук, профессор Школы философии Национального исследовательского университета “Высшая Школа Экономики”, Москва.

sklimova@hse.ru

Статья поступила в редакцию 7 марта 2017 г.

Цитирование: *Климова С.М.* “Оставить только то, что не сдается”. Толстой о зле, добре и человеческом достоинстве // *Вопросы философии.* 2017. № 10. С. 98–110.

В конце XIX в. предчувствия грядущих мировых катастроф стали явными и в Европе, и в России. Для России особое значение имел голос Льва Николаевича Толстого, публично выступавшего против всех форм угнетения и насилия, захлестнувших современное общество. Ему было очевидно, что “мир лежит во зле”, единственным реальным противовесом которому он считал отстаивание человеком своего достоинства, права быть разумным, нравственным и свободным в неразумном, аморальном и несвободном мире [Толстой 1928–1958 LXIX, 127–138]. Главная обязанность человека, с его

* Статья подготовлена в ходе/в результате проведения исследования/работы (№ 17-01-0018) в рамках Программы “Научный фонд Национального исследовательского университета “Высшая школа экономики” (НИУ ВШЭ)” в 2017–2018 гг. и в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации “5-100”.

© Климова С.М., 2017 г.

точки зрения, сохранить себя, тогда как любое государство стремится уничтожить эту важнейшую точку жизненной опоры человека, “которая не сдастся” и которую, как считал русский гений, у него никто не может отнять.

В толстовском осмыслении извечные русские вопросы “Кто виноват?” и “Что делать?” получили новую тональность. “Так что же нам делать?” и “В чем моя вина?”, которую лично Я должен осознать и исправить, чтобы понять, как жить дальше в этом мире. Толстой заставлял людей вглядываться, прежде всего, в самих себя, осознавать как природу своего доброго и нравственного начала, так и злого и безнравственного, а уже затем искать виноватых во внешнем мире; “сила ведь не в тюрьмах, а в сознании”.

Эффект оказался неожиданным: процесс “сократовского” самопознания/узнавания и самокритики привел к отрицанию всех устоявшихся и, казалось, неизменных форм жизни — государства, церкви, культуры, показав безнравственность непосредственного “соучастия” в их деятельности. Одновременно Толстой вскрыл специфику государственного бюрократизма, природу общественного и государственного лицемерия (так называемой идеологии), захлестнувших все “пространство” духовного мира общества и человека. Ряд его художественных и публицистических идей оказался сопоставим с идеями политической философии XX в.

Проблема зла у Толстого. Государство — зло

Стремясь понять человека, Толстой создал учение о зле, добре и становлении личности, развивающей свое духовное начало как в борьбе с внешним, так и внутренним злом, страстями и насилием. Добро он рассматривал как *единение* разных частей в одно целое, а зло как *распад* и разъединение.

Его понимание природы зла [Гельфонд (Клюзова) 2014, Дмитриевская 2013], насилия и ненасилия [Апресян 2010; Ганди 2012; Гусейнов 2004; Гусейнов 2009¹; Петровицкая 2013; McKeogh 2009; Atack 2012] достаточно хорошо изучена. Зло для Толстого не онтологично и неравноправно добру; не является оно и элементом природы человека. Зло он представлял двойственно: с одной стороны, как “иллюзию” и недостаток добра в человеке (сократовская теория); с другой стороны, как *извращение* “вложенного” Богом в человека [Толстой 1928—1958 LVI, 67] изначально чистого ума; оно актуализируется, благодаря воздействию извне. “Для того, чтобы человек мог не видеть лжи и принять ее за истину, разум его должен был быть извращен, потому что неизвращенный разум безошибочно отличает ложь от истины” [Толстой 1928—1958 XXXIX, 151]. Как бы ни был человек от природы добр и расположен к любви и вере, очень многое зависит от того зла, который ему наносит цивилизация в лице государства и его институций, подвергая изначально чистый ум человека указанному извращению.

Следуя во многом за логикой просветителей, Толстой, в отличие от них, оставался самым категоричным критиком идеи государства как такового, не принимая ни его генетической обусловленности, ни одной из его исторических форм, не желая уступать ему ни одного человеческого права в обмен на всевозможные блага цивилизации. Для него одинаково отвратительны демократические государства и республики, авторитарные и тиранические режимы. Причем тиранические режимы он считал даже более “искренним злом”, так как тиран — злодей “явный” и не может скрыться от ответственности за свои злодеяния. В авторитарных же и даже демократических системах государство так искусно плетет паутину всеобщей зависимости, “...ответственность в совершаемых преступлениях так скрывается от людей, что люди, совершая самые ужасные дела, не видят своей ответственности в них” [Толстой 1928—1958 XXVIII, 250].

Более того, Толстой не видел никаких перспектив и в будущем для государства, никаких его “лучших форм”. Он не верил в идею справедливости — очень важную для политической философии и этики того времени. С его точки зрения, государство и справедливость — противоречие в определении, как, впрочем, и противление злу, и справедливость. Не принимает он ни аргументов “справедливого возмездия”, “справедливой

войны, суда” и прочего. Никакое государство *никогда* не будет гармоничным, приемлемым для каждого человека, а значит, и справедливым; любое захватывает его в круг насилия, опираясь на четыре классических средства: устрашение, подкуп, “гипнотизацию населения” в процессе создания общественного мнения² и особые группы людей, готовых реализовывать насилие, слепо (бездумно) исполняя профессиональный долг.

За это, не без основания, Толстой считается анархистом [Кропоткин 2004, Hopton 2000, Christoyannopoulos 2013, Morris 2016]³. Но его взгляд существенно расходится и с либеральным, и с революционным анархизмом, которые отрицались им из-за одного пункта: того самого “насилия”, с помощью которого эти течения стремились уничтожить “плохие” государства. “Меня причисляют к анархистам, но я не анархист, а христианин. Мой анархизм есть только применение христианства к отношениям людей” [Толстой 1928–1958 LV, 239]. Главный принцип толстовского учения, позволивший представить его продолжателем религиозного учения Христа — “непротивление злу насилием” — делает невозможным его соединение с какими-либо политическими течениями, но предполагает создание антигосударственного объединения людей на платформе⁴ подлинной христианской жизни.

Критика государства направлена Толстым не на “физическое” его свержение, но на духовную оппозицию. Выдвигая принцип непротивления злу насилием, он вовсе не капитулирует перед ним, как считали его оппоненты — Иван Ильин, Николай Бердяев или Семен Франк, обвинив писателя в политической безответственности, назвав “отцом большевизма” (Франк), “отравителем колодцев жизни” (Бердяев) и т.д. Стоит напомнить позицию П.А. Кропоткина, который заметил, что концепция Толстого уточнялась с течением времени. В начале (прежде всего в трактате “В чем моя вера”, 1882–1884) доминировала идея “непротивления злу”. Но уже в “Царстве божием внутри вас” (1890–1893) и в “Христианском учении” (1895) он добавляет к идее “непротивления злу” важное дополнение “насилием”, принципиально изменяя амплитуду и направленность своего протеста [Кропоткин 2004, 387–405].

Более того, Толстой не раз прозорливо предупреждал власть о роковом использовании насильственных методов борьбы с врагами — террористами, революционерами, саботажниками, пацифистами и т.д., по сути, с собственным народом; указывал на теорию “обратной волны”. Действительно, насилие власти породило еще худший разгул, но уже народного насилия, уверовавшего, благодаря методике “отцов”, что другого способа добиться правды, кроме силового, протестов, насилия и войны, просто нет [Толстой 1928–1958 XXXVII, 156].

Он считал, что насилие есть отвратительное, но неотъемлемое свойство государства. Эту же мысль, но без категоричных оценок, подтверждал и Вебер, рассуждая об идее “монополии на насилие”. «Государство есть то человеческое сообщество, которое внутри определенной области — “область” включается в признак! — претендует (с успехом) на *монополию легитимного физического насилия*. Ибо для нашей эпохи характерно, что право на физическое насилие приписывается всем другим союзам или отдельным лицам лишь настолько, насколько государство со своей стороны допускает это насилие: единственным источником “права” на насилие считается государство» [Вебер 1990, 645].

Вебер рассматривает различные типы господства как легитимацию насилия, в том числе и с точки зрения преданности харизматической личности, каковой в России был царствующий император. Следует напомнить, что российская бюрократия представляла собой некий гибрид между азиатской и европейской моделями устройства государственной власти. Здесь большую роль, чем в Европе, играл символический образ императора и личная преданность ему, азиатские способы управления через беззаконие, лесть, патернализм или “вотчинность” [Пайпс 2001, 210–271]. Одним словом, аракчеевщина, с которой Толстой в “Войне и мире” связал негативные черты верноподданности Николая Ростова [Толстой 1928–1958 XII, 285].

При этом очевидно, что для российской и европейской бюрократии начала XX в. свойственны ограничения, о которых писал тот же Вебер [Гайденок, Давыдов 1991,

67–74]. Власть императора или власть чиновников были ограничены религиозными, сословными и другими ценностями и традициями самой бюрократии, не позволяющими превратить императора в тирана с безграничными полномочиями и неограниченным насилием, стать “фюрером” – воплощением тотального зла.

В тоталитаризме все ограничения оказались сняты, и вожди, созданные массой, стали всевластны. Этот факт породил не просто тиранию, но и тоталитарную бюрократию, став, по словам Арендт, радикальным – всеохватным злом.

Бюрократия — безответственность — закон инерции

Критикуя государство, Толстой решительно отказывается от своей просветительской привязанности к всеобщему разуму. Наука и гегелевская философия, которую он назвал официальным вероучением, закрепили в обществе определенную модель бюрократического авторитарного государства как “разумного и необходимого”, изъав из обсуждения его действий и законов какую-либо этическую или подлинно религиозную основу, легитимируя лицемерие и ложь государственной идеологии, прекрасно “работавшей” на формирование определенного типа общества и общественного мнения.

Толстой рассматривал государство как управленческую структуру, состоящую из законодательной, исполнительной власти и особой бюрократической прослойки, названной им “промежуточные лица”. Толстой показал, что логика власти основана на чувствах своей легитимности и духовной “сакральности”, снимающих с нее всякие требования контроля как со стороны разума (совести), так и со стороны общества (общественного мнения). При этом система устроена так, что никто не несет ни за что персональной ответственности. В “Царстве божьем внутри вас” обрисована логика волнообразного движения циркуляров от власти к бюрократам, от бюрократов к исполнителям и обратно. Это выглядит так: внизу системы находятся солдаты с оружием, вверху цари с предписаниями, в середине – огромный отряд функционеров, которых нам следует отнести к чиновникам-бюрократам [Толстой 1928–1958 XXVIII, 252].

Закрепляет безответственность бюрократия, которая приказы “сверху” принимает за абсолютную истину, а, передавая их “вниз”, внушает исполнителям главное: твой долг дисциплинированно выполнять приказы, не задумываясь над их содержанием и моральными характеристиками; государство знает, что лучше для всех и этим знанием “спасает” тебя от моральной ответственности за содеянное. Сама же бюрократия считает себя приводным ремнем управления, “стрелочником”, регулирующим все жизненные процессы в государстве и также не утруждает себя никакой ответственностью, воспринимая посредническую роль лишь как долг и работу. Бюрократы, по Толстому, – это те, “...которые распоряжаются истязаниями и убийствами и вербовкой в солдаты и вполне уверены, что ответственность отчасти снята с них предписаниями свыше, отчасти тем, что этих самых распоряжений требуют от них все, стоящие на низших ступенях” [Толстой 1928–1958 XXVIII, 252]. Писатель в рассказе “Божеское и человеческое” (1905) на примере логики генерал-губернатора показал истинную “мотивацию” бюрократических решений [Толстой 1928–1958 XLII, 195–196].

При этом, как бы Толстой ни критиковал бюрократию, он настоятельно требовал персональной ответственности чиновника за каждую подпись и циркуляр; он не мог даже представить ситуацию “власти кабинетов”, описанную Арендт, в которой происходит “правление должностей, в противоположность правлению людей” [Арендт 2014, 63]. При этом и Толстой, и Арендт весьма схоже определяли природу ответственности, указав, что существуют такие формы власти (тирания и тоталитаризм), которые находятся за пределами морального (Толстой) или правового (Арендт) поля. Как сказала бы Арендт, вопросы права и морали роднит то, что они касаются личностей, а не систем [Арендт 2014, 92]. В такой ситуации избежать персональной ответственности никому не удастся; имя виновника всем хорошо и заранее известно.

Толстой четко отделяет зло государственной системы от насилия. *Зло* — это идеологическая суть государства. Он связал ее с *законом инерции*, автоматически закрепляющим механизм бюрократических действий и подпитывающим массовое сознание (общественное мнение). Дисциплина и чувство роковой предопределенности одних быть властью (господами), а других исполнителями (рабами) — практическое олицетворение зла как иллюстрации разобщения людей в имперском государстве. Неразумие каждого компенсируется “разумной целесообразностью” всех. В “Царстве божием внутри вас” Толстой показал, что добро, которое изначально должно быть усилено чувствами любви и моральной ответственности (совестью) человека, *сознательно* уничтожается через насаждение инерционных чувств, дисциплинированное исполнение приказов и законов, что ведет к тотальной безответственности (при этом означающей не свободу, а закабаление) граждан в государстве.

Свою “злую сущность” государство реализует через разные формы насилия, оправдывая все необходимостью самосохранения. По Толстому, духовными источниками насилия выступают церковь вкупе с культурной и “партийной” (термин В.В. Розанова) интеллигенцией. Если большинство рядовых исполнителей действовали автоматически (по инерции), то для тех, кто все понимал и “духовно” одобрял работу “системы”, действовал *закон лжи и лицемерия*, который лежит в основе любой идеологии. Если государство санкционирует безответственное следование приказам с точки зрения закона, то церковь берет на себя груз морального оправдания этого насилия и безответственности, духовно одобряя все волей Творца. Деятели искусства, науки или религии не просто рационально и морально оправдывают зло, но и становятся идеологическим оплотом его легитимности, фактически добровольно и безответственно выполняя ту же роль “проводников зла”, что и бюрократия, становясь неформальным элементом системы⁵.

Данная логика породила новый тип человека, сформированного, с точки зрения Толстого, согласно позиции гегелевского рационализма и вопреки кантовскому подходу “человека-цели”, жизни как реализации морального долга. Речь идет о “массовом человеке”, о предугаданном Толстым феномене массового общества, ставшего в XX в. базисом тоталитарной системы. В норме, дисциплинировано исполняя “злодейские” приказы, люди должны понимать свою причастность им и, следовательно, нести личную ответственность, пусть и в роли исполнителей. Однако на практике все не так. Люди предпочитают не думать, не испытывать приказы на их “нравственное содержание”, прикрываясь идеями “исполнения долга”, “воинского устава”, законами необходимости или экономической целесообразностью. Человек терпит ощущение Я-личности, он становится частью огромной массы исполнителей, по сути дела, уже не управляемый собой.

В какой-то степени эти идеи были высказаны Толстым еще в “Войне и мире”, когда он исследовал роль личности в истории. Он был уверен в фатальной безличности законов истории, их независимости от “наполеонов и александров”. Но и тогда он выделял судьбу отдельного человека в особый статус, рассуждая о том фрагменте участия индивидуального сознания в движении всеобщего разума истории, о “капле” человеческой жизни в “океане” всеобщей и мировой. Толстой указал на первостепенную роль сознания “духовного Я”, которую не может победить даже тотально санкционированная безответственность⁶.

Исправление зла, или “Так что же нам делать”?

Человек, по Толстому, есть “параллелограмм двух сил”: животного и духовного начала. Животное культивируется государством, семьей, системой воспитания, духовное же человек должен развить в себе сам, отвечая на вопрос о смысле своей жизни, о жизни для других и для Бога. Животная личность — основа массового человека-потребителя и массового сознания, управляемого законом инерции. Толстой убежден,

что индивидуальное участие индивида в массовом зле государства: в войнах, в судах, в чиновничьей и даже культурной деятельности является главной причиной жизнеспособности этого государства и одновременно консерватором зла и извращений, имеющих в человеке. Государство поддерживает так называемое общественное мнение, закрепляющее извращенный взгляд на происходящее и подсовывающее человеку готовые решения по любому вопросу, делая излишними рефлексии и этические коллизии [Галаган 2002, 68–88]⁷. Но каким бы отвратительным оно ни было, искоренить зло может человек только сам, в процессе самопознания и кардинального изменения своей жизни, в соответствии с открытыми им подлинными законами жизни.

Что же касается путей восстановления добра в человеке, то тут Толстой оказывается в своеобразном логическом “затворе” между объявлением государства, его институтов и идеологии источниками “сеяния” зла и насилия и отрицанием любых социальных преобразований в мире через политическую или революционную оппозицию государству. Внешнее зло побеждается только внутренним преобразованием человека.

Единственным способом сопротивления злу в данной ситуации Толстой считал сознательное неучастие личности в делах государства, что и означало знаменитую формулу “непротивление злу насилием”, то есть *ненасилие*.

Насилие — это жизнь, подчиненная внешнему закону как необходимости, своему животному началу как единственно значимому в себе и вокруг себя, это самоистребление человека. Ненасилие — это автономное мышление, подчинение своего Я “царству божьему”, проявление свободы воли как реализации собственного духовного начала. Ненасилие так же, как и свобода, индивидуальный путь человека в истории, который не может быть социальным или идейным; это личностное открытие собственного смысла жизни “не во лжи”. Никакие революции и терроры не решают задачи освобождения человека.

Частный человек *не может* государству помешать грабить и убивать, считал Толстой, но он *может* не брать в руки оружия, не быть солдатом, полицейским или судьей над другими, не совершать вынужденного насилия не только внешнего, но и внутреннего, не лгать публично, не клясться, не подписывать аморальных законов и т.д. Каждый думающий человек может это сделать в соответствии с кантовским пониманием должного. При этом не стоит сетовать на невозможность изменения истории, следует искать пути к изменению самого себя. Тогда, возможно, и история изменится⁸. Жизнь могла быть основана лишь на подчинении автономному разуму, который формирует единство понимания и поступка и практической реализации Христовых заповедей в нем.

Таким образом, чтобы стать личностью, необходимо, но недостаточно самостоятельно мыслить и вести себя согласно моральному долгу. Нужен дальнейший отказ от животного себя как центра и смысла жизни и утверждение нового смысла — жизни “не для себя”, а для других людей, для общества себе подобных, для высшего начала — Бога. Если при формировании массового общества и человека действует закон инерции, то здесь, считал Толстой, должен сработать *закон заражения*, волнообразного движения истины и добра от одного к другому, вовлечения личным примером в схожее поведение ближних и дальних соратников⁹. В итоге, человек, “подчинивший свою животную личность разуму и проявивший силу любви” [Толстой 1928–1958 XXVI, 414], объединится с себе подобными в жизни и в Боге [Paperno 2014]. В горниле революций XX в., прежде всего, именно Бог и живая жизнь личности были уничтожены.

Политическая философия XX века: Толстой — Вебер — Арендт¹⁰

М. Вебер, выдающийся немецкий социолог и создатель теории бюрократии, имеющей точки сближения и с толстовской критикой бюрократии, и с нашей недавней тоталитарной историей, был большим поклонником творчества Толстого [Weber 1993; Weber 1964; Weber 1920; Тюрель 1999 web].

Казалось бы, толстовская критика государства противоположна теории рациональной бюрократии Вебера, его концепции “идеального типа”. Толстой, который не признавал никаких идеальных обществ, тем более бюрократических, оказался близок веберовской конструкции идеального типа “рациональной бюрократии” в одном. Речь идет о склонности к разумному жизнеустройству, основанному не на гегелевском рационализме “оправдания существующего” и не на инструментальной иерархии власти, но на духовном и добровольном соединении людей в единое целое, на реализации идеалов всемирного братства и христианской любви. В основе такого подхода, с точки зрения Вебера, лежит принцип “религиозной рациональности”¹¹, который был характерен и для Толстого. “Перемены наши происходят не через общение с людьми (такие перемены внешние), а через общение с Богом, с разумением, через общение с мыслью, с истиной, через углубление в нее” [Толстой 1928–1958 ХС, 262].

Для Вебера идеальная рациональность — это “целерациональность”, которая заключается в первенствующей роли индивидуального сознания, его социального действия в государстве. “Действие как поведение, ориентированное на понятый смысл, существует для нас всегда только как действие одной или многих отдельных личностей” [Weber 1951, 513] и определяется наличием внутреннего ценностного ядра с обязательной ориентацией на других; вне этого человек превращается в плоского функционера-бюрократа. Такая логика ведет Вебера к «различению двух типов поведения: наполненного смыслом (рациональным или ценностным) и почти неосмысленного (реактивного или привычного). А отсюда можно сделать шаг к различению поведения мотивированного и немотивированного, поскольку “мотивом” называется смысловая связь, которая для самого действующего или для наблюдателя выступает как осмысленное “основание” некоторого поведения» [Филиппов 2008, 107].

Здесь мы наблюдаем сходство веберовского и толстовского идеализма в определении человека, который оказался не только добр от природы, но и обладал способностью к ценностным (этическим) суждениям¹² и “мотивированному выбору других”. При этом оба явно не принимают гегелевской идентификации государства с высшим Разумом (Вебер предпочел рассматривать традиционное государство как инструментальную рациональность); оба отражают установки Канта в этическом определении человека. В терминологии Вебера речь идет о различении этики ответственности, характерной для власти/политики, и толстовской этики убеждения, вытекающей из кантовской этики долга и правилу непротивления злу насилием. Вебер писал: «Но глубиннейшая противоположность существует между тем, действуют ли по максиме этики убеждения — на языке религии: “Христианин поступает как должно, а в отношении результата уповает на Бога”, или же действуют по максиме этики ответственности: надо расплачиваться за (предвидимые) последствия своих действий» [Вебер 1990, 697].

Как отмечал Ю.Н. Давыдов, цели и средства, преследуемые этими “двумя этиками”, несовместимы. Одна занята “спасением тела” насильственными средствами политики, другая — “спасением души”, практически следуя христианским заповедям и методам неучастия во зле. Но между ними обнаруживается и тесная связь: этика убеждения требует действий — поступков (понимаемых Толстым как неучастие во власти), а этика ответственности основана на чувстве жизненно-конкретного долга, исполняемого политиком не из корысти, но по совести. “Это и имеет в виду Вебер, когда дает понять, что даже самый крайний приверженец этики ответственности — политик, пользующийся насилием как необходимым средством, повседневным “рабочим инструментом”, — не может принять на себя ответственность за его применение, не рискуя вообще порвать с какой бы то ни было этикой, если у него нет веры во внешне-эмпирическую значимость Дела, которому он служит. Ибо только в этом служении Делу преодолевается опасность субъективистски непредметного применения насилия (в интересах личного тщеславия или своекорыстия). Но таким образом ответственность за эмпирически фиксируемый — “внешний” — результат человеческого действия, сохраняя всю полноту своей суровой непреложности, все больше перемещается в глубины

человеческого духа... И здесь этика Вебера и этика Толстого встречаются на общем для них поле идеального измерения человеческого существования” [Давыдов 2006, 95].

Но если Вебер понимает всю условность идеального политического типа и этику ответственности делает результатом нравственного выбора профессии политика, то Толстой этику убеждения делает неизменным основанием и моральным требованием для каждого человека, еще до того, как он начнет чем-либо заниматься практически (и тем более, политикой). Именно поэтому Толстой и отрицал всякую возможность совмещения ценностно-рационального в человеке со служением государству — аппарату зла и насилия.

Предупреждения и последствия: Толстой и Арендт

Даже не представляя масштабы зла, с которым столкнется мир в тоталитарном XX веке, Толстой оказался удивительно прозорлив, настойчиво твердя формулу о непротивлении злу насилием. Он предупреждал оппонентов, что для того, чтобы бороться со злодеями, им необходимо будет их найти и уничтожить [Толстой 1928–1958 XXVIII, 27–28]. Как известно, Арендт показала, что поиски виновных — “злодеев” — в лице евреев и классовых врагов, стали главным “аргументом” развязывания государственного насилия — самого беспрецедентного в истории тоталитарных систем в Германии и России.

Если Толстой предполагал наличие индивидуальной (частной) свободы в несвободном развитии истории, то Арендт показала ее полное отсутствие в тоталитарных режимах. Если в любой традиционной авторитарной системе до XX в., свобода, хоть и была ограничена, но не могла быть уничтожена до конца, то выбраться из тоталитарной системы, сохраняя личностную свободу, оказалось практически невозможным.

В то же время Арендт доказывала, что тоталитаризм не в состоянии уничтожить свободу мышления и суждения отдельного человека; свобода — это неотъемлемая часть его природы, не подвергаемая разложению и “выгоранию”. «В роковую минуту надежна мораль только тех людей, кто говорит “Я не могу” и не делает ничего против своей совести» [Арендт 2014, 118].

Получается, что никакое государство не способно заставить человека повиноваться в области мысли, совести и поступка. Этот вывод был бы более закономерен для Толстого, который вполне правомерно уповал на индивидуальный мыслительный и моральный поступок человека в империи. Более того, отвергая публичную сферу (скорее всего из-за активного революционного процесса, с которой он ее отождествлял), он был в то же время человеком слова и поступка, вполне вписываемым в сферу публичности Арендт. Он занимался правозащитной деятельностью (отвергая право), спасал людей от массового голода в годы неурожая (не признавая благотворительность), организовал переезд общины духовоборов в Канаду, возвысил голос против смертной казни, восстал против жуткой экономической пропасти между бедными и богатыми, выступал против патриотизма и национализма и многого другого.

Если Толстой в своей критике открыл массового человека, ставшего в итоге “материалом” “нового антропологического типа” (выражение Н. Бердяева), рожденного в советской тоталитарной и милитаристской системе, то Арендт показала главную направленность тоталитаризма на закрепление такого типа человека, без которого идеология и практика этих режимов была бы невозможна. При этом Толстой не до конца понимал силу массы, вполне способную к разрушениям, но практически не умеющую мыслить самостоятельно и ответственно. Его критика массового сознания (общественного мнения) оставалась в рамках XIX века, тогда как Арендт прекрасно отличала массу от толпы, понимая ее убивающую агрессивность и активную роль в создании и поддержке вождя. В своем учении о трансформации радикального зла тоталитарной системы в “банальное зло” ее субъектов-исполнителей она показала, как в человеке система разрушала главные личностные основы: память, чувство вины, автономное мышление.

Парадокс заключается в том, что они, открыв этого самого “массового человека”, стали предъявлять к нему те же требования, что и к автономной личности, твердо

оставаясь на позициях кантовского идеализма. Арендт, вполне в духе Толстого, писала о персональной ответственности за содеянное каждого участника кровавой истории XX в., резко критикуя идею “всеобщей вины” и “козла отпущения”.

Но она же мыслила совсем по-иному, когда “оправдывала” деяния Адольфа Эйхмана. Здесь она допускала поведение человека-“винтика” тоталитарного организма, поскольку тиран, взяв на себя полноту ответственности за все злодеяния, автоматически снял ее с “эйхманов”.

Противоречие, как нам кажется, заключается в том, что, Арендт, показав Эйхмана как элемент массы, отказав ему в *способности мышления в принципе*, одновременно требовала, чтобы он *начал мыслить как кантовский философ*, хотя бы в суде, в момент “превращения бюрократического ничтожества” в автономную личность (фактически свободную от внешних обязательств). Израильский суд истории, как ей казалось, обнулил всякий бюрократический счет и все социальные роли, он должен был заставить военного чиновника обнаружить в себе личность — мыслителя, хотя бы после того, как стала очевидной преступность государства, которому он служил. Однако он не обнаружил в себе ни личности, ни героя, способного сохранять свое подлинное лицо, не смотря на аффективность или рутину жизни (как сказал бы Вебер).

Не стоит забывать об абсолютной убежденности многих военных того времени в своем “моральном праве убивать” [Browning 1992; Lang 2003; Hoffman, Bergmann, Walser Smith 2002; Reisigl, Wodak 2001]. При этом Эйхман, безусловно, был способен к “частному применению разума”, в рамках которого он умел отличать хорошее от плохого, “отлично” играл свою роль, считал себя “невинной” жертвой истории. Все его аргументы были не так уж глупы. Главным же оставался “ценностный” аргумент “от солдата”, честно исполнявшего воинские приказы и долг.

Аргументов от “солдата” предостаточно и у Толстого. В небольшом рассказе “Николай Палкин” (1887) он описал героя, имеющего сходство с Эйхманом. Это девяностопятилетний солдат, *всю жизнь* прослуживший в армии. Он с энтузиазмом рассказывал Толстому о зверствах и издевательствах офицеров над солдатами, о бесчеловечных убийствах в армии, о наказании солдат “загонянием сквозь строй палками”, об ужасах военных бесчинств с мирным населением во время военных кампаний, в том числе и о своих собственных действиях. При этом ни одно военное преступление старик не считал таковым и не осудил. Любое зло, боль, насилие и смерть он оправдывал “гипнотической”, как сказал бы Толстой, идеей своей о солдатской доле и священной миссией воина, закрепленной в общественном мнении в магических понятиях патриотизма, славы и геройской жизни. Когда рассказчик попытался обратиться к его совести, старый солдат повел себя точно так же, как Эйхман на суде: он просто не понял вопрошающего и испугался.

Испуг старика был искренен: в чем может быть виноват исполняющий долг солдат? В данном случае “долг” для солдата — внешний императив, “устав”, ни единой чертой не напоминающий кантовский моральный долг, но такой же категоричный в смысле исполнения. У Толстого возникает жестокая формула: солдат не может не исполнять устава, но личность не может стать солдатом. Здесь, как и во всем, Толстой был категоричен и бескомпромиссен, непримирим с самим собой времен “Севастопольских рассказов” и даже “Войны и мира”.

* * *

Сравнение учения Толстого с позициями Вебера и Арендт является полемичным. Казалось бы, перед нами непримиримые антиподы. Толстой — антибуржуазный, склонный к анархизму христианский моралист-кантианец, не уступающий государству и власти ни йоты человеческого достоинства и личностной независимости, мечтающей о жизни в Боге и ради других людей. Вебер — идеалист-государственник, верящий в то, что можно создать совершенную форму власти, управляемую

профессиональными и нравственными политиками, для которых служение обществу станет миссией и призванием. Арендт — политический философ, для которого важнейшим было укрепление публичной сферы, пронизанной властью гражданского слова и поступка, действий (взаимодействий) свободных и равных друг другу людей, закрепленных в естественном праве каждого на свободу.

При всей разнице позиций, дискурса и убеждений они оказались максимально сближены благодаря кантовскому просветительскому гуманизму и этике убеждения, а также мечте о возможности создания свободного межличностного пространства “человеческого достоинства” вне бюрократического и тоталитарного подавления, унижения и насилия.

Примечания

¹ Рубен Апресян указал на то, что теория ненасилия Толстого легла в основу современной концепции ненасилия академика А.А. Гусейнова, который доказывал невозможность морального оправдания насилия в мире [Апресян 2010, 145].

² Эта гипнотизация и развила в итоге массовое общество и массового человека, описанного Толстым в “Царстве божьем внутри вас”.

³ Многие исследователи Толстого сравнивают его идеи с анархистским протестом европейских мыслителей типа Т. Пейна, В. Годвина, А. Смита, с русским анархизмом П. Кропоткина, М. Бакунина. Например, неокантианец Отто Бик отстаивал идею “чистого” анархизма Толстого: Бик видит в учении о непротивлении лишь строго до конца продуманный анархизм [Biek 1905]. Неокантианцы Борис Вышеславцев и Генрих Ланц определяли толстовский анархизм как “этический” [Дмитриева 2010]. П. Эльцбахер — автор капитального труда “Анархизм”, также включал Толстого в число главных теоретиков анархизма.

⁴ В России эту платформу традиционно называли сектантской, в сектанты попал и сам Толстой, и разнообразные толстовские объединения [Пругавин 2012].

⁵ В “Исповеди” (1879—1882) Толстой, осуждая себя за участие в войне, дуэлях, плотском разврате, впервые заострил внимание в целом на вине людей своего интеллектуального круга, которые, не будучи чиновниками-бюрократами или идеологами власти, тем не менее использовали свои таланты, обслуживая “систему” или реализовывали свои частные интересы.

⁶ Подробно о специфике сознания у Толстого см.: [Прокопчук 2016].

⁷ Об этом Толстой пишет в работе “Христианское учение” (1894—1896). Галина Галаган осуществила подробный анализ “соблазнов”, закрепляющих общественное мнение и консервирующих “извращения” разума [Галаган 2002].

⁸ Блестящей иллюстрацией победы такой логики стала деятельность М. Ганди в Индии.

⁹ Этот прием Толстой разработал для определения искусства, которое он назвал “микроскопом”, с помощью которого реципиент проникает в глубины души художника и заражается его истинами. В “Исповеди” он отбрасывает “микроскоп” — художественное слово и безыскусно (искренно) открывает людям свою душу, однако, заражая этим, не меньше, чем художественным словом. В “Царстве божием внутри вас” эту мысль Толстой углубляет и доводит до схематического завершения. “Чем больше людей усваивают новую истину и чем истина понятнее, тем более возбуждается доверие в остальных...” [Толстой 1928—1958 XXVIII, 199].

¹⁰ В отличие от Вебера, Арендт только однажды упоминает имя Толстого в очерке о Германе Брохе. Но можно говорить об их опосредованном сближении, например, через Хайдеггера; последний неоднократно обращался к толстовскому творчеству.

¹¹ Х. Тюрель заметил по этому поводу: “Далее можно признать, что проблема, составляющая ядро веберовской социологии религиозного интеллектуализма, в значительной степени вычитана из русского религиозного интеллектуализма XIX в. и даже сформулирована его языком. Едва ли где-либо еще “внутренняя потребность” религиозного интеллектуала как таковая артикулирована сильнее, чем в России. И о ком же еще следовало бы думать, когда Вебер в “Протестантской этике” (и особенно против пуритан) говорит о “проблеме теодицеи и всех связанных с ней вопросах о смысле мира и жизни”, если не о самом Толстом или Иване Карамазове? Вместе с тем, становится ясно, что религиозные интеллектуалы — это не только сами Толстой и Достоевский, а, прежде всего, герои их романов” [Тюрель web].

¹² В этом исследователи Вебера видят отголоски приверженности Вебера европейскому гуманизму [Гайденок, Давыдов 1991, 67].

Источники — Primary Sources in Russian

Арендт 2011 — *Арендт Х.* О революции / Пер. с англ. И. Косич. М.: Европа, 2011 (Arendt, Hannah, *On Revolution*. Russian Translation 2011).

Арендт 2014 — *Арендт Х.* Ответственность и суждение / Пер. с англ. Д. Аронсона и др. М.: Изд-во Института Гайдара, 2014 (Arendt, Hannah, *Responsibility and Judgment*. Russian Translation 2014).

Бердяев 1994 — *Бердяев Н.А.* Ветхий и Новый завет в религиозном сознании Л. Толстого // Бердяев Н.А. *Философия творчества, культуры и искусства*. Т. 2. М.: Искусство: Лига, 1994 (Berdyayev, Nikolai A., *The Old and the New Testament in the Religious Consciousness of L. Tolstoy*. In Russian).

Вебер 1990 — *Вебер М.* Политика как призвание и профессия // Вебер М. *Избранные произведения* / Пер.с. нем. М.: Прогресс, 1990 (Weber, Max, *Politik als Beruf*. Russian Translation 1990).

Толстой 1928–1958 — *Толстой Л.Н.* Полное собрание сочинений в 90 т. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1935–1958 (Tolstoy, Leo N., *Complete set of Works*. In Russian).

Primary Sources in German

Webers, Max (1920) *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, In 3 Bd., Tübingen.

Webers, Max (1951) *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen.

Webers, Max (1964) *Wirtschaft und Gesellschaft. Studienausgabe*, In 2 Bd., Köln.

Webers, Max (1993) *Gesamtausgabe*, Bd.1/10, Tübingen.

Ссылки — References in Russian

Апресян 2010 — *Апресян Р.Г.* Этика силы — в противостоянии насилию и агрессии // Вопросы философии. 2010. № 9. С. 143–153.

Гайденко, Давыдов 1991 — *Гайденко П.П., Давыдов Ю.Н.* История и рациональность: Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс. М.: Изд-во политической литературы, 1991.

Галаган 2002 — *Галаган Г.Я.* Л.Н. Толстой: Философско-исторические основы единения людей // Донсков А.А., Галаган Г.Я., Громова Л.Д. *Единение людей в творчестве Л.Н. Толстого: Фрагменты рукописей* / Группа славянских исследователей при Оттавском ун-те. [М.; СПб.; Оттава,] 2002.

Ганди 2012 — *Ганди М.* Революция без насилия. М.: Алгоритм, 2012.

Гельфонд (Клюзова) 2014 — *Гельфонд М.Л.* Сила зла и зло силы (Проблема соотношения понятий зла и насилия в нравственно-религиозном учении Л.Н. Толстого) // Л.Н. Толстой. *Философия России первой половины XX века* / Под ред. Гусейнова А.А., Щедриной Т.Г. М.: РОССПЭН, 2014. С. 248–277.

Гусейнов 2004 — *Гусейнов А.А.* Возможно ли моральное обоснование насилия // Вопросы философии. 2004. № 3. С. 19–27.

Гусейнов 2009 — *Гусейнов А.А.* Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея и до наших дней. М.: Вече, 2009.

Гутнер web — *Гутнер Г.Б.* Ханна Арендт о тоталитаризме // <https://sfi.ru/sfi-today/article/lozhnyj-otvet-na-realnye-voprosy/hanna-arendt-o-totalitarizme.html>

Давыдов 1996 — *Давыдов Ю.Н.* Послесловие // Арендт Х. Истоки тоталитаризма / Пер. с англ. И.В. Борисовой и др. М.: ЦентрКом, 1996.

Давыдов 2006 — *Давыдов Ю.Н.* Этика убеждения и этика ответственности: Макс Вебер и Лев Толстой // *Этическая мысль*. Вып. 7. М.: ИФ РАН, 2006. С. 83–109.

Дмитриева 2010 — *Дмитриева Н.А.* Неокантианство и Лев Толстой: от “накоучения” к учению о человеке // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры / Под ред. И.Н. Грифцовой, Н.А. Дмитриевой. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010.

Дмитриевская 2013 — *Дмитриевская И.В.* Метафизика злого сердца: проблема онтологизации зла в бытие мира и человека. М.: ФЛИНТА, 2013.

Кропоткин 2004 — *Кропоткин П.А.* Анархия, ее философии, ее идеал. М.: ЭКСМО, 2004.

Пайпс 2001 — *Пайпс Р.* Собственность и свобода. М., 2001.

Петровицкая 2013 – *Петровицкая И.В.* Лев Толстой – публицист и общественный деятель. М.: Икар, 2013.

Прокопчук 2016 – *Прокопчук Ю.В.* Мировоззрение Л.Н. Толстого и духовно-мистическая философия П.П. Николаева. М.: Проспект, 2016.

Пругавин 2012 – *Пругавин А.С.* О Льве Толстом и о толстовцах. Очерки, воспоминания, материалы. 2-е издание. Москва, 2012.

Тюрель 1999 web – *Тюрель Х.* Интеллектуальная религиозность, семантика “смысла”, этика братства – Макс Вебер и его отношение к Толстому и Достоевскому (Пер. с нем. Р.П. Шпаковой) // Журнал социологии и социальной антропологии. 1999. Т. 2, вып. 4 // <http://www.old.jourssa.ru/1999/4/tjurel.html>

Филиппов 2008 – *Филиппов А.Ф.* Ясность, беспокойство и рефлексия: к социологической характеристике современности // Социологическое обозрение. 2008. Т. 7(1). С. 96–116.

Voprosy Filosofii. 2017. Vol. 10. P. 98–110

“To Retain Only Such Things that Do not Give up”. Tolstoy about Evil, Kindness and Human Dignity

Svetlana M. Klimova

The article deals with the problems of Evil, Good and Dignity in the thought of Leo Tolstoy that are considered in the perspective of Tolstoy’s criticism of the State bureaucracy and the dehumanization of the Man. Tolstoy was one of the first to examine the concept of “Mass Man” and showed its entrenching in public opinion and ideology in consequence of the law of inertia. The law countervailing social inertia is the law of infection. Tolstoy understood it as wavy spread better from one Human being to another, the involvement of all in a genuine (religious) life through self-denial and in living not for oneself, but for others and for God. Criticism of the State was not meant to anarchic destruction, but rather was connected with his faith in the spontaneous ability of the autonomous individual for responsible judgments and deeds. Tolstoy was one of the first in Russia to consider Christian lifestyle as a model of civil society and the opposition to the State. Some of his artistic and journalistic ideas turned out to be comparable with the ideas of political philosophy of the twentieth century, for example, with the concept by Hannah Arendt, one of the most important are radical explorer of the “trivial” nature of evil in the totalitarian 20th century and by Max Weber, the founder of “rational bureaucracy” theory, who was an admirer of Tolstoy and researcher of his ethical ideas. The article provides examples of such comparisons.

KEY WORDS: evil, kindness and human dignity, a Law of Inertia, a Law of Infection, Spiritual opposition, totalitarianism, bureaucracy, action, judgment.

KLIMOVA Svetlana M. – DSc in Philosophy, Professor School of Philosophy of National Research University Higher School of Economics.

sklimova@hse.ru

Received at March, 32017.

Citation: Klimova, Svetlana M. (2017) “To Retain Only such Things that do not Give up”. Tolstoy about Evil, Kindness and Human Dignity, *Voprosy Filosofii*, Vol. 10 (2017), pp. 98–110.

References

Apresyan, Ruben G. (2010) ‘Ethics of Force as a confronting of Violence and Aggression’, *Voprosy Filosofii*. Vol. 9 (2010), pp. 143–153. (In Russian).

Atack, Iain (2012) *Nonviolence in Political Theory*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

- Biek, Otto (1905) 'Leo Tolstoi', *Kampf. Zeitschrift für gesunden Menschenverstand*, Berlin.
- Browning, Christopher (1992) *Ordinary men. Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland Paperback*, Harper Collins, New York.
- Christoyannopoulos, Alexandre (2013) *Tolstoy's Political Thought*, Routledge, London.
- Davydov, Yuri N. (1996) 'Afterword', Arendt, Hannah, *The origins of totalitarianism*, CENTCOM, Moscow. (In Russian).
- Davydov, Yuri N. (2006) Ethics of Persuasion and *Ethical Thought*, Vol. 7, IFRAS, Moscow, pp. 83–103. (In Russian).
- Dmitrieva, Nina A. (2010) 'Neo-Kantianism and Leo Tolstoy: from the "Nakouchenija" to a Teachings about a Person', *Neo-Kantianism, German and Russian: between the Theory of Cognition and Cultural Criticism*, ed. I.N. Grifcova, N.A. Dmitrieva, ROSSPEN, Moscow. (In Russian).
- Dmitrievskaya, Irina V. (2013) *Metaphysics of Evil Hearts: the Problem of Ontology's Evil in the Genesis of the World and of the Man*, FLINTA, Moscow. (In Russian).
- Filippov, Alexander F. (2008), 'Clarity, Anxiety and Reflection: towards a Sociological Characteristic of Modernity', *Sociological Review*, Vol. 7, pp. 96–116. (In Russian).
- Galagan, Galina Y.(2002) 'L.N. Tolstoy: Philosophical and Historical Origins of the People Unity', *The People Unity in a Works of L.N. Tolstoy: Fragments of Manuscripts*, ed. A. Donskov, G. Galagan and ctr., Slavic Group of researchers at the University of Ottawa, Moscow, St. Petersburg. (In Russian).
- Gandhi, Mohandas (2012) *Revolution without Violence*, Moscow. (Russian Translation 2012).
- Gaydenko, Piana P., Davydov, Yuri N. (1991) *History and Rationality: Sociology of Max Weber and Weber's Renaissance*, Political Literature, Moscow (in Russian).
- Gelfond, Maria L.(2014) 'A Power of Evil and Evil of Forces (a Problem of Correlation between Notions of Evil and a Violence in Moral and Religious Teachings of Leo Tolstoy)', *Leo Tolstoy. Philosophy of Russia in the first half of the 20th century*, ed. Guseinov A., Shchedrina T., ROSSPEN, Moscow, pp. 248–277. (in Russian).
- Guseinov, Abdusalam A. (2004) 'Is it Possible a Moral Justification of Violence', *Voprosy filosofii*, Vol. 3 (2004), pp. 19–27 (in Russian).
- Guseinov, Abdusalam A. (2009) *The Great Prophets and Thinkers. Moral Teachings from Moses until the Present*, Veche, Moscow (in Russian).
- Gutner, Gregory B. (2015) 'Hannah Arendt about totalitarianism', <https://sfi.ru/sfi-today/article/lozhnyj-otvet-na-realnye-voprosy/hanna-arendt-o-totalitarizme.html>
- Hoffman, Christhard, Bergmann, Werner, Walser Smith, Helmut, eds. (2002) *Exclusionary Violence: Anti-Semitic Riots in Modern German History*, University of Michigan Press.
- Hopton, Terry (2000) 'Tolstoy, God and Anarchism', *Anarchist Studies*, 8, pp. 27–52.
- Kropotkin, Peter A. (2004) *Anarchy, its Philosophy, its Ideal*, Eksmo, Moscow (in Russian).
- Lang, Berel (2003) *Act and Idea in the Nazi Genocide*, Syracuse University Press.
- McKeogh, Colm (2009) *Tolstoy's Pacifism*, Amherst, Cambria.
- Morris, Brian (2016) *Tolstoy and Anarchism*, (Spunk Library), available from <http://www.spunk.org/library/pubs/freedom/ravcn/sp001746.html>
- Paperno, Irina (2014) *"Who, what am I?": Tolstoy struggles to narrate the self*, New York.
- Petrovitskaya, Irina V. (2013) *Lev Tolstoy as a Publicist and Public Figure*, Icarus, Moscow (in Russian).
- Pipes, Richard (1999) *Property and Freedom*, Alfred A. Knopf, New York (Russian Translation 2001).
- Prokopchuk, Yuri V. (2016) *Worldview of Leo Tolstoy and Spiritually-Monistic Philosophy of P.P. Nikolaev*, Prospect, Moscow (in Russian).
- Prugavin, Alexander S. (2012) *About Lev Tolstoy and Tolstoyism. Essays, Memoirs, Materials*, Moscow (in Russian).
- Reisigl, Martin, Wodak, Ruth (2001) *Discourse and Discrimination: Rhetorics of Racism and Anti-Semitism*, Routledge, Taylor & Francis, London and New York.
- Tyrell, Hartman (1999) 'Intellectual Religiousness, Semantics of "Sense", Ethics of Fraternity – Max Weber and its Relation to Tolstoy and Dostoevsky', *Journal of sociology and social anthropology*, Vol. 2 (4), (Russian Translation 1999).