



ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ



Философско-религиозные воззрения русских мыслителей



Толстой и идея революции: проект Просвещения и прозопопея жизни

С.В. Панов

*Национальный исследовательский технологический университет
«МИСиС», Москва, Россия*

С.Н. Ивашкин

Музыкальная библиотека им. П. Юргенсона, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-12-95-113

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

Разумная природа человека оказывается в философии Просвещения результатом сведения человеческого существа и его проявлений к комплексу природных импульсов, когда все прежние нормы восприятия, рефлексии, влечения, действия и моральные принципы, которые лежат в их основании, отменяются, прекращая свое действие в свободном самоэкспериментировании человека. Идея монархии обесценивается, когда ее подданные превращаются в аргументаторов общественного блага на основе слепого республиканского согласия об ограничении эгоизмов (Робеспьер) и прозопопеи свободы, дающей нации иллюзию самоуправления. Переосмысление революционного момента как волевого самоутверждения романтического духа связано у Толстого с поэтикой романа «мировой воли», с открытием эволюционного момента в аффективно-рефлексивной динамике сознания героя, в ограничивающем свидетельстве повествователя и авторском горизонте поступательного движения к воплощению цели исторического процесса, что создает режим убеждения в необходимости сосуществования с другими соучастными сознаниями. Революционно-эволюционный рефлекс Толстого связан с монотеистской прозопопеей кенозиса божественного. Из художественного виденья смысловых связей эволюционного мира рождается учительский рефлекс Толстого. Для Толстого революция — момент бессмысленного насилия, имеющего целью устранение совокупного зла мира. Концептуальной основой литературной культуры как художественно-идеологического форматирования реактивных

сознаний у Толстого является бесконечное стремление к самоограничению.

Ключевые слова: Толстой, революция, Просвещение, прозопопея, жизнь, закон.

Панов Сергей Владимирович – кандидат философских наук, доцент Национального исследовательского технологического университета «МИСиС».

saint-denis@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-2993-3835>

Ивашкин Сергей Николаевич – кандидат культурологии, главный специалист Музыкальной библиотеки им. П. Юргенсона.

thammasat@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0001-5833-9988>

Цитирование: *Панов С.В., Ивашкин С.Н.* (2018) Толстой и идея революции: проект Просвещения и прозопопея жизни // *Философские науки*. 2018. № 12. С. 95–113.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-12-95-113

Tolstoy and the Idea of Revolution: Enlightenment Project and Prosopopeia of Life

S.V. Panov

National Research University of Technology (MISIS), Moscow, Russia

S.N. Ivashkin

Yurgenson Musical Library, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-12-95-113

Original Research Paper

Summary

The reasonable human nature appears in the Enlightenment's philosophy as a reduction of the human being and its manifestations to a complex of natural impulses when all former norms of perception, reflections, inclinations, actions and the moral principles, which lie in their basis, are canceled in the free human self-experimenting. The monarchy idea depreciates when its citizens turn in the public good's proponents on the basis of a blind republican consent about the egoism's limitation (Robespierre) and a prosopopeia of freedom that gives to a nation the self-government illusion. The reconsideration of the revolutionary moment as a self-affirmation of romantic spirit is connected for Tolstoy with the "world will" novel poetics opening

the evolutionary moment in the affective and reflexive dynamics of the hero's consciousness, the limiting witness of the narrator and the author's horizon of progressive movement to the historical process's purpose that creates the belief in the need of coexistence with other participating consciousnesses. The revolutionary and evolutionary reflection of Tolstoy is related to the monoteistic prosopopeia of divine kenosis. From an artistic representation of signifying articulations of the evolutionary world the teacher's reflection of Tolstoy is born. For Tolstoy revolution is the moment of the senseless violence aiming to eliminate the common evil of the world. The conceptual basis of literary culture as an art and ideological formatting of reactive consciousnesses for Tolstoy is an infinite aspiration to the human self-limitation.

Keywords: Tolstoy, revolution, Enlightenment, prosopopeia, life, law.

Sergey Panov – Ph.D. in Philosophy, Associated Professor at the National Research University of Technology (MISIS).

saint-denis@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-2993-3835>

Sergey Ivashkin – Ph.D. in Cultural Studies, Specialist-in-Chief at the Yurguenson Musical Library.

thammasat@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0001-5833-9988>

Citation: Panov S.V., Ivashkin S.N. (2018) Tolstoy and the Idea of Revolution: Enlightenment Project and Prosopopeia of Life. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2018. Vol. 12, pp. 95–113.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-12-95-113

Введение

Российские революции 1917 г. – явления европейской современности. Современная эпоха основана на идее свободы как общественного блага. Эта идея определяет демократию как организацию отдельных и коллективных appetites и желаний, которые, как предполагается, производят социальную и политическую гармонию только объективированной силой взаимного согласия. Эта сила была определена философами Просвещения – Гоббс [Гоббс 1964], Дидро [Дидро 1935–1947], Локк [Локк 1985], Юм [Юм 1996] – как единственный регулятив частной и общественной жизни без необходимости судить об объективных условиях нашего существования.

Просвещение переносит правила экспериментирования внешней природы во внутреннюю человеческую натуру. Как непосред-

ственно познающий человек производит гармонию видимого мира в применении его разумной и интеллектуальной интуиции, так мы желаем управлять самими собой и всеми другими трансцендентальной силой самообладания. Модель этого самообладания определяет волю-к-власти российской революции и идею самого большого насилия ради абсолютного ненасилия [Ленин 1974, 33], идею, которая не всегда означает возвращение к архаичному обществу [Толстой 1928–1964, т. 23, 28; Бердяев 1991]. Российская революция – слепая имитация акта творения иудейского Бога Слова в иудео-христианской прозопопее. Как единый Бог стирает все так называемые примитивные жизненно-культурные миры, подчинив все реактивные сознания прагматическим эффектам божественной речи, так российские революционеры стремятся организовывать общество на принципах разума вместо жизненно-го автоматизма [Троцкий 1924–1927]. Но этот разум – не больше, чем бессмысленная объективация чистого аффекта пролетарского братства. Как в наше время мы можем освободить сознание от аффективно-эмоциональных влияний, когда мы непосредственно движемся к олигархической эрзац-демократии, основанной на слепом согласии политических сил?

В своей прозопопее жизни как восприятию эффектов внутренних душевных движений Толстой предлагает и правящему классу, и революционерам, и народу одно средство – признание Бога и его закона, т.е. источника и принципа постепенного осуществления блага в частном и коллективном бытии, что может привести правящих и революционеров к покаянию и исправлению социальной несправедливости, а трудовой народ – через гражданское неповиновение насильственной власти – к миру и достатку. Насколько предложение Толстого действенно, если божественный закон в его идеологии – это отчуждение отфильтрованных стимульно-реактивных связей, слепо отобранных по силе их интенсивности внутренним чувством? Достаточно ли усвоить внушаемый законом идеал ненасилия и начать бороться с внутренним злом, чтобы обрести, наконец, желанную гармонию с самим собой, миром и другими?

Концепция свободы и гражданской демократии как сферы ее осуществления в философии Просвещения строится на инверсии стимулов, т.е. на отождествлении средства ограничения индивидуального аппетита (невозможность расширить сферу своих жизненных интересов вследствие преобладания боли над действующим

самонаслаждением эгоинстинкта и обобщения болевых импульсов как морального вреда для индивидуальной воли, которая все еще мыслится на основе слепого бессознательного влечения к благу) с самой целью внутренней и социальной жизни.

Мы бессознательно – действием своей чувственной интуиции – отождествляем данные нашего страдания в травматических столкновениях с жизненными пространствами других со стимульными восприятиями самосохранения, обобщая этот травматический опыт в саму природу своей воли и экстраполируя данность страдания и необходимость ограничения того действия, которое вызывает противодействие других, на всеобщее жизненное социальное пространство, затем трансцендируя эту субъективную максимум самоограничения или межсубъективное социальное правило, диктующее разделение сфер влияния в определенном контексте общения, к чистой априорной сфере морального обязательства по безусловному соблюдению межсубъективных границ.

«Я» как носитель слепого аппетита в рамках действия влечения к сохранению собственного бытия, прочитанного уже в Возрождении как существо любого сущего (Телезио, Кампанелла) и повторенного в своей метафизике Спинозой [Спиноза 1999] в аналитике *conatus*'а, не могу изнутри осознать пределы аппетита, так как мой аппетит и является моим естеством и основанием любого частного проявления в виде того или иного интереса, я могу лишь почувствовать извне импульсы страдания и боли как стимульные восприятия, способные породить у меня желание прекратить расширение сферы моего аппетита исходя из единственного факта данности болевых ощущений моему внутреннему простому самочувствию, что мотивирует меня как носителя аппетита остановить свое развитие, связав эти болевые сигналы в данность страдания, а данность страдания – в принцип сохранения моего естества, абстрагируя его в условие сосуществования с другими через симпатико-эмпатическое отождествление всех других с моим способом самочувствия, а это условие в свою очередь превратив в трансцендентальный принцип безусловного воления, к которому как к максиме всеобщего законодательства, по Канту, должна стремиться моя и любая другая воля.

1. Тезис Гуго Гроция о том, что естественное право есть «предписание здравого разума» и следствие разумной природы [Гроций web], нуждается в раскрытии, так как естественное право и разумная природа стали нерелефлексивным ядром философской

и политико-идеологической риторики в демократии, результатом слепого консенсуса, когда все участники аргументативной дискуссии ссылаются на основания своего дискурса, все время нейтрализуя доступ к вопросу о существовании этого основания. Нужно дать отчет в смысловом содержании естественного права и разумной природы как концептуального ядра революционного мифа конца XVIII в., которое было условием любой критики существующей системы общественных отношений с позиции нарушения этой системой «естественного» хода событий, «естественного» уклада производства и распределения общественных благ. Здесь система просвещенного абсолютизма критиковалась как насилие над человеческим естеством и нормами всечеловеческого (в духе европейского космополитизма) общежития. Однако само естество и разумная природа оказываются в философии Просвещения ничем иным, как результатом сведения человеческого существа и его проявлений к комплексу природных импульсов, когда все прежние нормы восприятия, рефлексии, влечения и действия и моральные принципы, которые лежат в их основании, отменяются, прекращая свое действие в свободном безответственном самоэкспериментировании человека.

Художественная культура XVII–XVIII вв. отвечала коренным изменениям в самоопределении человека и общества жанром трагедии, где реактивные сознания создают максимы своего поведения из отражения в пассивном рассудке интенсивных влечений своих appetitов, подчиняясь в конце концов волюнтаризму суверена как абсолютному образцу самообладания. В трагедии Корнеля «Гораций» [Корнель 1984, 35–70] программа экспериментирования над стимульно-реактивным механизмом субъекта, совершающего поступок, состоит в превращении стимульного восприятия или результата разрядки морального инстинкта в суждение, определяющее способ восприятия реальности мышления и действия в мире, в субъективную максиму, сообразующуюся с ценностными условиями данного жизненного мира, в максиму долга перед референтной группой – нацией или максимумом верности чувству.

Великая Французская революция произошла уже в трагедийном жанре Корнеля и Расина как форме жизни, гармонизирующей волевые импульсы реактивных сознаний в их подчинении суверенной воле исходя из простого события более впечатляющего влияния самообладания суверена на внутреннее чувство субъекта.

ектов. Французская революция рождается из духа абсолютной монархии, где общественное благо заменяется эффектом отождествления трансцендентной воли с волей суверена, отсюда централизация и бюрократизация власти, произвол, отчуждение прав низших слоев. Суверенное право обесценивается, как только подданные понимают его простой волевой характер: верховная ценность абсолютной монархии возникает из объективации безусловной формы самообладания, т.е. воли-к-власти, которая сама себя освящает на основе простого события монаршьего волеизъявления при магической неразличимости субъекта воли и волевого акта. Просвещенная часть подданных абсолютной монархии начинает понимать, что отождествление суверенной воли с трансцендентным законом может и должно быть заменено простым согласием общественных сил на основе отождествления возвышенных склонностей гражданских субъектов с результатом непосредственного действия общечеловеческого морального инстинкта. Республика и есть форма сосуществования свободных аргументаторов регулятивной свободы.

Поскольку объективация возвышенных склонностей республиканских субъектов может привести и приводит к противоречивым выводам о принципах человеческого существования, революция как решительное преобразование основ общественного бытия призвана вытеснить всеобщую неопределенность опыта в режиме денегации, т.е. забывая, что относительность регулятивов человеческого бытия порождена ею же самой в простом отрицании прежних правил общественного уклада вне суждения об объективных его условиях. Любая общественная революция самозаконно отменяет прежние формы взаимодействия социальных субъектов, производства и распределения благ на основе простой внятности революционных императивов свободы, равенства и братства тем самым образом, каким иудейский Бог Слова нейтрализует любые культурно-жизненные миры, подчиняя реактивные сознания прагматичным эффектам слова только на основе отождествления произнесенного и услышанного.

2. В «Речи об отношении религиозных и моральных идей к республиканским принципам» Робеспьер наследует достижения моральной философии Просвещения, определившей человеческое существо через исходное своеволие, эгоизм. Каждое сознание определяется изначально как я-в-себе и для себя только потому, что оно отражает волевые импульсы самосохранения в пассивном

рассудке. Сознание просвещенческого идеолога впадает в неизбежную слепую типологию эгоизмов и трансценденталистский рефлекс. «Исключающий» эгоизм ведет к обогащению за счет другого, т.е. к высшей социальной несправедливости. Пресловутый благодетельный эгоизм признает границы других индивидуальных appetitов в духе политической экономии А. Смита [Смит 2016], где любое преследование частных интересов магически ведет к содействию всеобщему благосостоянию. Поэтому такой эгоизм имеет определяющее значение для идеолога-просвещенца: в нем закреплены основные эффекты действия регулятивной природы человека, отражающей трансцендентную природу самого Творца [Робеспьер 1965, т. 3, 166].

Действие регулятивной природы – это то, к чему склоняется и Шеллинг в «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы» [Шеллинг 1989, 149], где зло отождествляется с простым недостатком самообладания, а добро – с принципом самоограничения индивидуального аппетита, который благодаря «искре Божьей» способен создать сам по себе границы собственного действия в мире. Субъективный аппетит выбирает между двух путей – разрушающего своеволия и благодетельного самолишения, необходимо отражая темную основу вечного самоутверждения метафизического Бога и его вечное самоумаление до превращения в страдающее существо. Отсюда индивидуализация сотворенных реактивных сознаний, которые на основе простого убеждения в существовании мировой гармонии, в существовании архитектурного разума природы не могут не следовать добродетели только исходя из простой мыслимости принципа самоограничения как необходимого условия личного проявления и общественного благоденствия.

Как Толстой нейтрализует естественнонаучный взгляд на внутреннюю и внешнюю природу (динамика сознания Левина в финале «Анны Карениной»), так и Робеспьер в свободном экспериментальном познании человеческой регулятивной природы осознает необходимость преодолеть травму всеобщей неопределенности опыта, отраженную в производстве бесконечных философско-моральных концепций, полагая единственный их критерий истинности в пресловутой «практике», означающей не более чем восприятие и отражение в рефлекторном рассудке возвышенных движений души: «...в глазах законодателя все то, что полезно людям, и все то, что хорошо на практике, – это и есть правда» [Робеспьер 1965, т. 3, 170].

Как Толстой выводит свою христианскую теологию и моральную идеологию из символического выражения воздействий архитектонического разума, из самого художественного существования реактивных сознаний, так Робеспьер создает культ «верховного существа» в Республике, где единственным источником моральной саморегуляции человека и общества должно стать действие религиозно-морального инстинкта, которое снимет пелену неадекватных этических суждений и максим на основе простого аффективного воздействия на внутреннее чувство республиканских субъектов и которое непосредственно воспринимает и объективирует эффекты морального инстинкта в общеобязательные нормы: «Идея “верховного существа” и бессмертия души – это непрерывный призыв к справедливости, следовательно, она социальная и республиканская. (Аплодируют.) Природа наделила человека чувством удовольствия и чувством боли, которая заставляет его бежать от вредных для него физических веществ и стремиться к тем, которые ему подходят» [Робеспьер 1965, т. 3, 181].

Свобода в революции – это способность формировать принципы индивидуального и коллективного бытия исключительно на основе простой рефлексии результатов аффективных разрядок во внутреннем чувстве и пассивном рассудке, но поскольку эта способность объективирует эти принципы исходя из простой унификации стимулов и реакций в масштабе всего человечества, она выступает как фигура мыслимого идеала, как прозопопея истины, где видимое абсолютно совпадает с моральным содержанием человеческих стремлений.

Республиканское равенство – это не математическое равенство абстрактных единиц, а качественное равенство в обладании способностью судить об общественном благе на основе данных индивидуального, отформатированного общим согласием самочувствия, а братство – это эффект слепого консенсуса свободных и равных субъектов в отношении содержания общественного идеала, предусматривающего исключение всех несогласных с сущностью гражданского согласия из общественного бытия. Именно поэтому король после попытки побега, по Робеспьеру, не должен быть судим по законам Республики, а должен быть казнен как враг революции.

3. Для Толстого революция, несомненно, – момент бессмысленного насилия, имеющего целью устранение совокупного зла мира,

выраженного в сговоре лиц злой воли, как следует из трактатов «В чем моя вера» [Толстой 1928–1964, т. 23] и «Царство Божие внутри вас» [Толстой 1928–1964, т. 28]: «Люди, связанные друг с другом обманом, составляют из себя как бы сплоченную массу. Сплоченность этой массы и есть зло мира» [Толстой 1928–1964, т. 28, 464].

Концептуальной основой литературной культуры как художественно-идеологического форматирования реактивных сознаний у Толстого является сублимированный гностицизм, т.е. представление о двух началах в божественном – бессознательном источнике эгоизма, определяющего закон своеволия, и бесконечном стремлении к самоограничению. Этот просвещенный гностицизм и теизм ведет к определяющему для Толстого различению между животностью и сознанием сыновности Богу, который мыслится как источник духовного существа, а, по сути, как источник трансцендирующего самочувствия человека, который отбирает для своей жизненной ориентации эффекты наиболее интенсивных разрядок морального инстинкта вне возможности оценить объективные условия своего бытия. Это различие связано с метафизической традицией.

В перспективе антропобиологии языка метафизика означает эмансипацию реактивных сознаний как в отношении замкнутых локальных культурно-жизненных миров, так и в отношении основ политеистической культуры, казалось бы преодолевшей ценностные границы локальных регулятивов на основе простого события отождествления внутренних мотиваций с действиями внеположных отчужденных источников человеческих желаний, запечатленных в фигурах суверенных богов, управляющих, по слову Гуссерля [Гуссерль 2000, 465], событиями этого мира. Внутримирские события в политеистической прозопопее – это слепое порождение восприятий, мыслей, стремлений и действий исходя из непосредственного влияния нашей аффективной природы. Как непосредственно реактивное сознание воспринимает стимулирующее воздействие импульсивной природы, так же слепо и непосредственно оно объективирует эффекты этих воздействий в рефлексы понимания, в мыслительные привычки, в естественные мотивы, склонности и правила поведения.

Но философская эмансипация сознаний, обесценивавшая миро-религиозную установку, не могла не подражать обособляющему характеру культуры суверенных богов в создаваемой ею культуре

«магии мысли». Как представляется, уже в политеизме возникает режим индивидуализации сознания, который будет развит впоследствии в монотеизме, где иудейский Бог Слова отменит архаические культурно-жизненные миры, видя в них только идолопоклоннические культы, обособившись как единственный, единый невидимый Бог. И процесс этой сингуляризации божественного закончится становлением Бога конечным страдающим существом, сознательно отказавшимся от своей божественной формы, т.е. всемогущества («Философия откровения» Шеллинга [Шеллинг 1989, 201]).

В постромантической поэтике романа мировой воли, предполагающей обесценивание своевольного преображения романтического гения, революционный рефлекс преодолевается Толстым в динамике сознания князя Андрея на поле Аустерлица через диалектику активного духа и пассивного восприятия. Но и в этой диалектике царит инверсия стимулов, а именно – замена стимула восприятия, мысли и действия реакцией, которая потом объективируется исходя из простого события во внутреннем чувстве героя и отражения эффектов этого события в пассивном рефлекторном рассудке.

Через возвышающее вчувствование героя в атмосферу небесного свода и его движения с негативным оцениванием горизонтального событийного ряда войны («совсем не так облака ползут...») [Толстой 1928–1964, т. 9, 344] Толстой открывает бесконечную интериоризацию интуитивных данных в возвышающемся сознании героя, которое уже перестает созерцать видимый источник внутренних изменений (небо) и сосредоточивается на самом интенсивном эффекте стимулирующего восприятия (покой), непосредственно отождествляемом с его внутренним состоянием, где чувствующий и интуитивное содержание абсолютно совпадают. Высокое напряжение романтического духа, который отражает в рассудке свое абсолютное волевое самообладание (революционный момент) в любом потоке аффективных переживаний, разряжается в простом принятии проходимости любых событий, в простом восприятии Ничто как отрицания воли, как источника «успокоения и тишины» (эволюционный момент).

Толстой своей поэтикой романа «мировой воли», предполагающей эволюционное движение реактивных сознаний к цели исторического процесса человечества, вписывается в режим монотеистической индивидуализации, т.е. его эволюционизм

как подчинение свободы сознания закону жизни является вытеснением революционного момента романтической культуры, где романтический гений волевым усилием превращает аффективно-рефлексивную динамику в символ бесконечного исходя из простого события этого волевого акта. Таким образом, неспешные облака в небе Аустерлица для князя Андрея означают переход к созерцанию жизни в ее неосязаемых постоянных направляющих движениях к цели человеческой истории, по трансцендентальной аналогии, т.е. к соотносению чувственно воспринимаемого с Абсолютом по способу действия. Но откровение моральной природы происходит вдруг, во внезапном обретении взглядом князя Андрея спасительной вертикали. Поэтому Толстой заставит его закрепить новое созерцание жизни в восприятии зазеленевшего дуба.

Однако, как видно, сама равнодушная природа как принцип необъяснимой смены душевных состояний человека и ситуаций мира не ставится Толстым под вопрос. Поэтому художественно-философскую систему Толстого можно соотнести не только с методом Канта, но и с трансцендентальной программой Шеллинга, где в Абсолюте темное своеволие должно быть преобразовано божественным светом, добро является простым эффектом интенсивного душевного движения, уводящего человека от совершения зла в силу события этого движения во внутреннем чувстве. Художественно-философская эмансипация Толстого – это все тот же мимесис божественной природы, выраженной в принятии реактивным сознанием собственной конечности как своей судьбы, т.е. в полагании собственных пределов в самочувствии, рефлексии и моральном суждении. Отныне реактивное сознание переводит отчужденное действие нашей аффективной природы в естественную склонность к благу, откуда один шаг до объективации этой склонности в моральный рефлекс, мыслительную и поведенческую привычку, осуществление которой в жизненных обстоятельствах якобы непременно ведет к этической, социальной и политической гармонии человека с самим собой, другими и миром.

Закономерным следствием художественного форматирования сознаний в романе «мировой воли», т.е. символической фиксации результатов действия архитектурного разума как нашей регулятивной природы становится религиозно-нравственная доктрина Толстого, в которой Христос, индивидуализируясь, естественно становится учителем закона жизни, понимаемой как постоянное отражение в рассудке и воле импульсов моральной природы.

Именно поэтому закон Христа для Толстого – это закон порождения любой этической максимы; заповеди – только опоры на пути к божественному совершенству, а цель жизни – в преобразовании человеческих проявлений диктатом аффекта любви, понимаемого, в частности, и как непротивление злу насилием. Толстой, как и другие русские писатели и мыслители его времени усваивает революционно-эволюционный рефлекс как ненасилие суждения и насилие аффекта из все того же монотеизма, подчинившего любые культурно-жизненные миры прагматическим эффектам слова на основе запретов изображения и произнесения имени.

Как непосредственно внутреннему чувству князя Андрея был открыт принцип возвышенного самоумаления перед бесконечным небом в качестве принципа сосуществования любых частных сознаний с мировой волей, так непосредственно возникает магический императив общей жизни моего «я» с любыми другими частными сознаниями через самоограничение на основе простого осознания этого требования в рефлексорном рассудке героя вне учета объективных условий возникновения этого требования, что оформляет в русском классическом романе «мировой» воли прозопопею убеждения как безусловного знания телеологических основ динамики индивидуального и коллективного бытия.

Как видим, динамика сознания князя Андрея переходит от внешних впечатлений к восприятию самого характера настроений и действий людей в обстоятельствах войны, а затем – к возвышенному самосознанию и оцениванию жизнемирского контекста с позиции обретенного в возвышении и инверсии стимулов морального смысла как отчужденного влияния равнодушной природы, предполагающего постепенную смену душевных состояний и аспектов внешней реальности. Реактивное сознание Болконского проживает превращение аффективной реакции на движение облаков и бесконечное небо Аустерлица в сам стимул духовной жизни как абсолютную меру этического отношения к бытию, отождествляя ее с религиозной и моральной целью человеческого бытия, данной внутреннему чувству любого человека просто в силу его необходимо слепого подражания регулятивный природе. Неспешное движение облаков, тишина и успокоение как содержание реакции князя Андрея превращаются в элементы внутренней душевно-духовной жизни, одновременно в цель и средство движения его самосознания, которое, как предполагается, трансцендирует границы его собственного «я» в бесконечной

интериоризации содержаний стимулирующих впечатлений и индивидуализации самосознания до уровня созерцателя Абсолюта, открывая в самовозвышении сознание себя как инструмента мировой воли и преобразуя так же слепо эффекты впечатлений в факты сознания, как слепо были усвоены и отождествлены с их содержанием стимулирующие восприятия.

Одним из следствий художественного форматирования реактивных сознаний у Толстого, его поэтической магии романного сосуществования воспринимающих и действующих субъектов является денегация авторской позиции. Толстой в самом отрицании революционной парадигмы как волевого акта романтического гения утверждает его содержание, т.е. безрефлексивное принятие постепенного изменения мира в перспективе всеобщего блага и отражение характера этих изменений в рефлекторном рассудке героя и его моральном рефлексе. Как слепо романтический гений определяет условия собственного существования на основе простой фиксации ориентирующих влияний равнодушной природы в его рефлексивно-волевом существе, так же слепо постромантическое сознание нацелено на постепенную артикуляцию жизненных движений в силу простого умаления собственной воли, которое, тем не менее, является все тем же волевым актом. Поэтому позицию Толстого в отношении социальной революции можно назвать революционно-эволюционным рефлексом, который вносит определяющие акценты в его художественную символизацию и в идеологическое творчество.

Так, Толстой в обосновании своей идеолого-моралистской позиции находится в режиме денегации, т.е. в отрицании собственного мыслительного жеста в сам момент его события: Толстой отвергает ценность Символа веры Православия [Толстой 1928–1964, т. 28, 60], не видя в нем продукта исторического развития христианства, столкнувшегося с необходимостью закрепить предметные моменты вероисповедания перед лицом возникших и возникающих ересей в то время, как собственную идею христианства, очищенную от власти церковников, Толстой понимает исторично, т.е. как способную преобразовываться в зависимости от влияний религиозного чувства.

Лейтмотив религиозно-моральной идеологии Толстого – в том же отрицании воли и превращении этого отрицания в единственный стимул частного бытия и сосуществования с другими. Непротивление злу насилием – прагматический императив само-

сохранения естественно ограничивающей себя воли, которая преобразует ограничение в вознаграждающий ответ нашей регулятивной природы в силу простого его совершения в рефлексивно-волевой сфере. Ответ регулятивной природы объективируется в моральное требование, в этическое долженствование на основе простого события во внутреннем чувстве субъекта и отражения эффектов этого события в пассивном регистрирующем рассудке или в том, что Толстой называет «разумной жизнью». Как кажется, смитовский и вообще либеральный политэкономический эгоизм гражданского субъекта, через преследование частных интересов, способствующих всеобщему благосостоянию, преодолевается Толстым в замене принципа обеспечения себя принципом «работы для других». Но этот толстовский принцип так же слепо объективируется в безусловное правило мотивации и поведения человеческого существа, как и эгоизм производителя и потребителя классической политэкономии и просвещенного гуманизма XVIII в. Как слепо создается и рефлексится в рассудке представление о благодетельствующем частном аппетите, чтобы вытеснить травму реального социального неравенства и несправедливости в производстве и распределении общественных благ, так же слепо постромантическая рефлексия Толстого формулирует принцип «труда для других», который по определению должен произвести согласие человека с самим собой, миром и другими. Отсюда белая магия учительства Толстого: автор внушает принцип «труда для других», который, как кажется, произведет желаемую гармонию человека с самим собой и миром на основе простого его усвоения и исполнения любым реактивным сознанием вне суждения о его объективной необходимости. Здесь Толстой возвращается к иудейскому рефлексу проклятия человеческого рода смертью и трудом, что очевидно контрастирует с евангельским призывом «приидите ко Мне, все труждающие и обремененные» (Матф. 5 : 48; 11 : 28), призывом, цель которого – спасение от бессмысленной работы и суетливого обеспечения материальных условий земного бытия.

Как внутренние ориентации героев создаются из стимулирующих впечатлений и объективируются в индивидуальные этические максимы воли и поступка, так художественный автор романа «мировой воли» рефлексит свою вненаходимую позицию по отношению к интегрально-дифференциальному сосуществованию частных аппетитов в метафизическое учение о свободе и необходимости в философской части эпилога

«Войны и мира», где движение ансамбля сознаний определено недоступной для разума целью, что ведет к нейтрализации социального, политического, юридического и этического суждений [Толстой 1928–1964, т. 12, 246].

В подражание прозопопее иудейского Бога, который является носителем последнего суда, Толстой лишает нас оснований для оценки социальной неравенства, несправедливости, издержек правосудия в силу моральной интериоризации и универсализации учительской перспективы видения. Поскольку любое общество основано на неравенстве, несправедливом распределении вознаграждений и статусов, мы можем только ощутить свою внутреннюю гармонию и попробовать ее воплотить как спасительное самоумаление в этом мире. В этом Толстой подражает универсализации революционного рефлекса Робеспьера, для которого революция является переходом от царства преступления к царству справедливости, как если бы все дореволюционные общества основывались исключительно на тирании и лишениях низших сословий в той мере, в какой сам революционный рефлекс имитирует жест монотеизма, освобождающий реактивные сознания от требований предшествующих традиций и преобразующий частные и коллективные мотивации на основе их подчинения вербальной магии.

Революционно-эволюционный рефлекс в белой магии учителя Толстого, который следует из его эстетической религии романа «мировой воли», проецируется в его этическую религию, т.е. христианскую идеологию достижения счастья в чувстве внутреннего согласия желаемого с реальным, доступном любому реактивному сознанию исходя из простого усвоения и исполнения императивов счастья, сменяющих собственно христианские заповеди блаженства: жизнь с природой, труд, семья, любовное общение с людьми, здоровье и безболезненная смерть. Эти императивы рисуют нам архаический идеал простой действенной жизни ветхозаветного плана, когда иудейские патриархи уходили «путем всея земли», «исполненные днями» [Толстой 1928–1964, т. 23, 419–420].

Учительская позиция Толстого стигматизирует социальный верх, по определению, неспособный жить по условиям гармонии с миром, т.е. по условиям счастья, тем способом, каким Евангелие отрицает доступ к спасению богатых и привилегированных. Если учение о жизни есть основа веры, т.е. сама прагматика слепого отбора ключевых ориентаций сознаний, достаточно ли

для революционно-эволюционного преодоления несовершенств мира, связанных с языковым форматированием реактивных сознаний, все еще подражать белой магии религиозно-морального учительства по иудео-христианскому образцу?

Но почему именно императивы счастья ведут к необходимому воплощению этической цели человеческого существования? Потому что они являются отчужденными эффектами самых интенсивных движений реактивного человеческого сознания. Как непосредственно эти эффекты объективируются в этические требования, так непосредственно они отождествляются с благом, а их постоянное мотивирующее влияние на реактивное сознание — с основой любого убеждения — верой и разумной жизнью. Я должен жить по заповедям счастья только потому, что они отображены по схеме их влияния на мое внутреннее чувство и отражены в пассивном миметическом рассудке как источнике моральных суждений [Толстой 1928–1964, т. 23, 460].

За отрицанием посмертного воздаяния Толстой формулируют принцип не спасения, а просвещения бытия «делами истины», что естественно идет вразрез с христианским спасением верою, хотя и «вера без дел мертва» (Иак. 2 : 14–26). Разумеется, критика Толстым заповедей Православия вызвана оправданием государственной Церковью существующего насилия и социальной несправедливости из высших принципов веры. Однако может ли этот нигилизм быть преодолен репродукцией просвещенного гуманизма, который вновь возвращает нас к схемам объективации результатов аффективных разрядок и производству нерелексированных морально-учительских суждений?

Выводы

Как до бесконечности индивидуализируется метафизический Абсолют у Шеллинга, превращаясь в смертное существо и отказываясь от божественной формы, так идея Бога у Толстого может предстать объективированной формой внутреннего чувства («источник моего духовного существа»), связывающего всех субъектов откровенного знания через непосредственное указание «пути жизни» [Толстой 1928–1964, 28, 68–69], т.е. вневременной формы любых человеческих поступков. И как религия откровения дала смертным существам «пророчески предвидеть и указывать тот путь жизни, по которому должно идти человечество, в ином, чем прежнее, определении смысла жизни, из которого вытекает

и иная, чем прежняя, вся будущая деятельность человечества» [Толстой 1928–1964, 28, 69], я как пророк и носитель блаженного слова могу и должен создать общину, ибо в духе общины, т.е. общения Абсолют только и может осуществиться. Толстой близок здесь к гегелевскому решению вопроса [Гегель 2002, 407], где нет институционально-церковного опосредования истин откровения, а дух прямо является в самочувствии общины, где чувственное сознание становится абстрактным, чистое бытие Бога – действительным и наличным, а субъект получает целое своего бытия только в субстанции «всеобщего субъекта» – общины.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Бердяев 1991 – *Бердяев Н.А.* Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. – М., 1991.

Гегель 2002 – *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. – СПб.: Наука, 2002.

Гоббс 1964 – *Гоббс Т.* Избр. произв. Т. 1–2. – М., 1964.

Гроций – *Гроций Г.* О праве войны и мира. Книга 1 // Электронная библиотека «Гражданское общество». – URL: <http://www.civisbook.ru/>

Гуссерль 2000 – *Гуссерль Э.* Логические исследования. Картезианские размышления и др. соч. – М.: АСТ, 2000.

Дидро 1935–1947 – *Дидро Д.* Соч. В 10 т. – М.; Л.: Academia, 1935–1947.

Кант 1994 – *Кант И.* Критика чистого разума. – М.: Мысль, 1994.

Корнель 1984 – *Корнель П.* Пьесы. – М.: Московский рабочий, 1984. С. 35–70.

Ленин 1974 – *Ленин В.И.* Государство и революция // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 33. – М.: Политиздат, 1974. С. 1–120.

Локк 1985 – *Локк Дж.* Соч. В 3 т. – М.: Мысль, 1985.

Робеспьер 1965 – *Робеспьер М.* Об отношении религиозных и моральных идей к республиканским принципам и о национальных праздниках. Речь в Конвенте 7 мая 1794 г. – 18 флореаля II года республики // *Робеспьер М.* Избр. произв. Т. 3. – М.: Наука, 1965. С. 161–199.

Смит 2016 – *Смит А.* Исследование о природе и причинах богатства народов. – М.: Эксмо, 2016.

Спиноза 1999 – *Спиноза Б.* Соч. В 2 т. – СПб.: Наука, 1999.

Толстой 1928–1964 – *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. В 90 т. – М.; Л.: Художественная литература, 1928–1964.

Троцкий 1924–1927 – *Троцкий Л.Д.* Соч. – М.; Л.: Госиздат, 1924–1927.

Шеллинг 1989 – *Шеллинг Ф.В.Й.* Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с нею предметах // *Шеллинг Ф.В.Й.* Соч. В 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1989.

Шеллинг 2002 – Шеллинг Ф.В.Й. Философия откровения. – СПб.: Наука, 2002.

Юм 1996 – Юм Д. Соч. В 2 т. – М.: Мысль, 1996.

REFERENCES

- Berdyaev N. (1991) *New Middle Age*. Moscow (in Russian).
- Corneille P. (1984) *Pieces* (Russian translation: Moscow: Moskovskiy Rabochiy, 1984).
- Diderot D. (1935–1947) *Works in 10 Volumes*. Moscow; Leningrad: Academia (Russian translation).
- Grotius H. (2016) *About the Right on War and Peace*. Retrieved from <http://www.civisbook.ru/> (Russian translation).
- Hegel G.W.F. (1806–1807) *Phenomenology of Spirit* (Russian translation: Moscow: Nauka, 2002).
- Hobbes T. (1964) *Works in 2 Volumes*. Moscow: Nauka (Russian translation).
- Hume D. (1996) *Works in 2 Volumes* Saint-Petersbourg: Mysl (Russian translation).
- Husserl (2000). *Logic Investigations. Cartesian Meditations and other works*. Moscow: AST (Russian translation).
- Kant I. (1781) *Critique of Pure Reason* (Russian translation: Moscow: Mysl, 1994).
- Lenin (1974) *Complete Works*. Vol. 33. Moscow: Politizdat (in Russian).
- Locke J. (1985) *Works in 3 Volumes*. Moscow: Mysl (Russian translation).
- Robespierre M. (1794) *About the Relation of Religious and Moral Ideas to Republican Principles and National Holidays* (Russian translation in: Selected Works in 3 volumes. Vol. 3. Moscow: Nauka, 1965).
- Schelling F.W.J. (1809) *Philosophical Investigations in the Essence of Human Freedom*. (Russian translation in: *Works in 2 volumes*. Moscow: Mysl, 1989).
- Schelling F.W.J. (1841–1842) *Philosophy of Revelation* (Russian translation in: Saint Petersburg: Nauka, 2002).
- Smith A. (1776) *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Russian translation: Moscow: Exmo, 2016).
- Spinoza B. (1999) *Works in 2 Volumes*. Moscow: Nauka (Russian translation).
- Tolstoy L. (1928–1964) *Complete Works in 90 Volumes*. Moscow; Saint-Petersbourg: Khudozhestvennaya Literatura (in Russian).
- Trotzky L. (1924–1927) *Works*. Moscow; Leningrad: Gosizdat (in Russian).